



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Departamento de Historia Medieval, Paleografía y Diplomática

Programa de doctorado: Estudios Hispánicos. Lengua, literatura, historia y pensamiento

Escuela de Doctorado de la UAM

TESIS DOCTORAL

La sociedad cristiana en al-Andalus a través de la gestión de su arquitectura religiosa (siglos VIII al X): continuidades, amortizaciones y renovaciones

Doctorando:

Fernando Arce Sainz

Directores:

Santiago Palacios Ontalva (UAM)

Francisco José Moreno Martín (UCM)

MADRID, enero de 2021

RESUMEN

La presente tesis doctoral supone una propuesta, teórica y práctica, para el estudio de la gestión de la arquitectura religiosa cristiana en al-Andalus entre los siglos VIII y X. Se establece, en primer lugar, una alternativa al paradigma interpretativo en torno al marco de relaciones entre el poder musulmán dominante y los colectivos cristianos que formaron parte, durante siglos, de la sociedad andalusí. Frente a una lectura de las relaciones dominada por el factor religioso se defiende otra que da protagonismo a lo político y lo social.

En segundo lugar, se hace un desarrollo empírico de la propuesta a partir del análisis de la información documental y arqueológica ordenando la materia siguiendo un hilo conductor cronológico que se inicia con la conquista y que llega hasta el fin del califato de Córdoba. A lo largo del camino se irán recorriendo un buen número de lugares, tanto urbanos como rurales, que nos ilustran sobre tres situaciones de gestión de la arquitectura cultural cristiana en territorio musulmán: la de continuidad, la de renovación y la de amortización.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	7
--------------------------	----------

CAPÍTULO 1. Marcos de estudio

1.1. Marco territorial y temporal.....	17
1.2. Marco material.....	20
1.3. Marco informativo (documentación escrita y arqueología) y metodológico.....	22
1.4. Marco conceptual.....	28
1.5. Marco terminológico.....	30

CAPÍTULO 2. Historiografía y actitud musulmana

2.1. Historiografía

2.1.1. Introducción.....	33
2.1.2. Francisco Javier Simonet.....	35
2.1.3. Manuel Gómez-Moreno.....	41
2.1.4. El continuismo.....	47
2.1.5. El neomozarabismo.....	56
2.1.6. El “neovisigotismo” ¿Un tiempo para el debate?.....	64

2.2. La actitud musulmana respecto a la arquitectura religiosa cristiana

2.2.1. Introducción.....	73
2.2.2. En busca de la actitud oficial omeya.....	76
2.2.3. La actitud musulmana en al-Andalus	
2.2.3.1. La conquista.....	85
2.2.3.2. La actitud omeya en al-Andalus.....	92
2.2.3.3. La actitud socioreligiosa.....	102
2.2.3.3.1. Los templos no musulmanes desde el malikismo andalusí.....	102

2.2.3.3.2. La Utbiya: fragmentos de actitud social.....	108
2.2.3.4. El siglo X.....	118
2.2.3.5. Los habices cristianos.....	120
2.2.3.6. Algunas conclusiones sobre la actitud musulmana.....	128

CAPÍTULO 3. El siglo VIII

3.1. Guerra y Pacto

3.1.1. Guerra.....	134
3.1.2. Pacto.....	140

3.2. Tras la conquista

3.2.1. Tudmir.....	149
3.2.1.1. El Tolmo de Minateda.....	151
3.2.1.2. Mula.....	155
3.2.1.3. ¿Por qué desaparece (tan pronto) este territorio mozárabe?.....	157
3.2.2. Valencia y su territorio.....	167
3.2.2.1. Valencia.....	168
3.2.2.2. Territorio (Pla de Nadal-València la Vella).....	173
3.2.3. El Cerro de la Oliva (Recópolis).....	183
3.2.4. El Cerro de Santaver (Ercávica).....	202
3.2.5. Puig Rom.....	208
3.2.6. El occidente: Mérida y su territorio.....	220
3.2.6.1. Mérida.....	222
3.2.6.2. Territorio.....	236
3.2.6.2.1. Casa Herrera.....	237
3.2.6.2.2. El Gatillo.....	242
3.2.6.2.3. El Trampal.....	248
3.2.6.2.4. Portera.....	255
3.2.7. El noreste.....	258
3.2.7.1. Huesca, Pamplona.....	259

3.2.7.2. Tarragona.....	261
3.2.7.3. Zaragoza.....	264
3.2.7.4. Barcelona.....	268
3.2.8. El centro: Toledo y su territorio.....	274
3.2.8.1. Toledo.....	275
3.2.8.2. Territorio.....	290
3.2.8.2.1. Melque.....	291
3.2.8.2.2. La Mata.....	310
3.2.8.2.3. Guarrazar.....	315
3.2.8.2.4. Los Hitos.....	320
3.2.8.2.5. Las aldeas y granjas.....	325
3.2.9. El sur.....	331
3.2.9.1. Sevilla.....	333
3.2.9.2. Córdoba.....	339
3.2.10. Conclusiones al siglo VIII.....	363

CAPÍTULO 4. El siglo IX

4.1. Introducción.....	368
4.2. Mérida.....	370
4.3. Toledo y Melque	
4.3.1. Toledo.....	382
4.3.2. Melque.....	392
4.4. Bobastro.....	404
4.5. Córdoba.....	428
4.6. Conclusiones al siglo IX.....	450

CAPÍTULO 5. El siglo X

5.1. Introducción.....	456
5.2. Córdoba.....	457

5.3. Lápidas, libros ilustrados y campanas.....	476
5.3.1. Lápidas.....	477
5.3.2. Libros ilustrados.....	490
5.3.3. Campanas.....	496
5.4. Conclusiones al siglo X.....	501

CAPÍTULO 6. Conclusiones

6.1. Conclusión marco.....	505
6.2. Incertidumbres en el punto de partida: un grave problema historiográfico.....	514
6.3. Sobre promoción, producción e ideología.....	520

APÉNDICES CRÍTICOS (AC)

AC1. La arquitectura religiosa en Tudmir en el momento del pacto.....	538
AC2. Los ajimeces del Tolmo de Minateda.....	560
AC3. El complejo episcopal de Valencia.....	571
AC4. Pla de Nadal-València la Vella y el Punt del Cid.....	586
AC5. El Cerro de la Oliva (Recópolis)	
AC5.1. Fuentes y arqueología en el Cerro de la Oliva.....	612
AC5.2. El Tesorillo de tremises del Cerro de la Oliva.....	618
AC5.3. Interpretación del registro arqueológico en el Cerro de la Oliva.....	627
AC6. <i>Ercávica/Arcávica</i>	653
AC7. El complejo episcopal de Barcelona.....	670
AC8. Toledo: Santa Leocadia y Santos Apóstoles Pedro y Pablo.....	685
AC9. Sevilla: el patio de Banderas del Alcázar y la Encarnación.....	694
AC10. La carta de Ludovico Pío.....	697
AC11. El <i>xenodochium</i> de Mérida y la gestión omeya de las ruinas.....	702
FIGURAS	711

BIBLIOGRAFÍA.....	830
ABREVIATURAS.....	831
FUENTES.....	832
BIBLIOGRAFÍA.....	836

PRESENTACIÓN

De dónde venimos

Los orígenes de esta tesis se remontan a inicios de la década de los 90 del siglo pasado. Obtenida la licenciatura por la Universidad Autónoma de Madrid, en la especialidad de Historia del Arte, nos planteamos realizar la tesis doctoral. Nuestros intereses, en esos momentos, se decantaban por temáticas relacionadas con los horizontes históricos tardoantiguos y altomedievales. Sin duda el magisterio de Isidro Bango en las aulas de la UAM ejerció una decisiva influencia en este sentido. A él acudimos cuando decidimos emprender la tesis doctoral. ¿Qué tema elegir? Nosotros teníamos en mente alguna propuesta que ahora no somos capaces de recordar pero, al final, fue el profesor Bango quien lanzó la idea de trabajar sobre la arquitectura cristiana en al-Andalus. Por esa época Bango había publicado algunos trabajos en los que reflexionaba sobre la dimensión artística de los cristianos que, durante siglos, vivieron en territorio andalusí (Bango, 1989, 1991). Centró su atención, principalmente, en lo que tuviera que ver con la erección de nuevas iglesias más allá de la conquista. Desde hacía ya algún tiempo este investigador era uno de los más firmes críticos al modelo artístico propuesto por Gómez-Moreno (1919) para la Alta Edad Media (Bango, 1974). Uno de los puntos clave de la crítica era poner en duda que los mozárabes que acudieron a la Meseta Norte en el siglo X al calor del proceso repoblador pudieran ser una correa de transmisión efectiva entre el mundo musulmán del sur y el mundo cristiano del norte. Para que esto fuera así era necesario que los mozárabes, en sus tierras de origen, hubieran desarrollado una práctica artística normalizada que les permitiera trasladar, a las tierras de acogida, modelos constructivos y decorativos antes ensayados. Cuando Bango busca sopesar la actividad monumental de los mozárabes maneja, exclusivamente, la información documental seleccionada por autores como Simonet y Gómez-Moreno. Con esos datos, aunque eran pocos, se podía articular un discurso en el que las capacidades cristianas eran vistas como muy limitadas, pero sería necesario realizar un análisis más directo y extenso de las fuentes escritas que viniera a corroborar la propuesta. De esta forma, la tesis doctoral se podría dirigir en ese sentido: una amplia pesquisa del registro documental en busca de información sobre la capacidad de los mozárabes a la hora de expresarse monumentalmente en un medio predominantemente islámico.

La propuesta nos pareció interesante pero quisimos incorporar la idea de complementar el acercamiento documental con el arqueológico. La verdad es que, en esos momentos, apenas había nada que estuviera aportando la arqueología como disciplina sobre los mozárabes salvo los trabajos de M. Riu y R. Puertas Tricas en la Serranía de Málaga (Puertas, 1982, 1985a, 1985b, 1986, 1987, 1988; Riu, 1980-81). Más allá apenas contábamos con los tradicionales enclaves mozárabes de Las Mesas de Villaverde (Mergelina, 1925) y Melque (Gómez-Moreno, 1919), pero resultaba que este último había visto corregida su adscripción cronológica y, desde hacía algún tiempo, se estudiaba como una iglesia de época visigoda (Caballero y Latorre, 1980), de tal manera que quedaba fuera del estudio antes de empezar. Lo que había disponible, fundamentalmente, eran objetos arqueológicos descontextualizados (bronces, lápidas, algún libro miniado) que remitían a colectivos cristianos de difusos contornos. Aún así, pensamos que el elemento material debía sumarse al estudio que empezábamos.

Puestos manos a la obra, pasado algún tiempo, publicamos un artículo en el que mostrar algún resultado (Arce Sainz, 1992). El tema desarrollado tenía que ver con unos edificios cristianos que, con total seguridad, fueron levantados más allá del 711. Se trataba de los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria, erigidos a mediados del siglo IX. Ambas fundaciones, avaladas por los escritores cordobeses de la época (en especial Eulogio), eran los únicos testimonios literarios conocidos y aceptados de arquitectura cristiana de nueva planta en al-Andalus. No es extraño que empezáramos fijándonos en ellos. Como es sabido, no tienen un perfil material ya que no existen restos con los que poder relacionarlos. Su conocimiento es literario, como también es literaria prácticamente toda la información sobre los mozárabes que íbamos a manejar en la tesis. Teníamos, por tanto, la oportunidad de ponernos a prueba enfrentándonos a un caso práctico de estudio.

Las noticias relativas a los gestos fundacionales apenas ocupan unas líneas en unos relatos literarios que también nos hablan de las personas que los respaldaron así como del ambiente en el que se produjeron. Era posible intentar trascender al mero dato de la promoción de los establecimientos gracias a otras noticias que ofrecían interesantes perfiles sociales dentro de un colectivo mozárabe que se demostraba complejo. Aunque hoy rechacemos alguna de las conclusiones a las que llegamos, este trabajo nos empezó a colocar en la senda conceptual que ha determinado la presente tesis. ¿Por qué preguntarse, únicamente, si los mozárabes levantaron muchas o pocas iglesias? ¿No sería

mejor tratar de comprender históricamente la forma en la que los cristianos gestionaron su arquitectura religiosa, fuera mucha o poca?

Nuestra experiencia en Tábanos y Peñamelaria nos reveló que, en cierto momento y lugar (la Córdoba de mediados del siglo IX), hubo unos cristianos que emprendieron acciones edilicias de corte religioso y, que dichos cristianos, pertenecían a un segmento del colectivo mozárabe local que no era ni mucho menos unitario más allá de su condición impuesta de minoría religiosa. Fuimos así reorientando nuestro abordaje a la materia, empezando por desvincular al estudio de un debate que no es el suyo: la arquitectura cristiana de los territorios cristianos del siglo X. Al reformular, por nuestra parte, el objetivo que animó en un principio la tesis se podrían producir disfunciones en las relaciones entre director y doctorando. Por fortuna, la cosa se solucionó de forma amistosa.

Habíamos conocido a Luis Caballero con motivo de mi trabajo sobre Tábanos y Peñamelaria. Un amigo (Pablo Sánchez León), en esos momentos becario predoctoral en el Instituto de Historia del CSIC, se ofreció a hacer llegar a Luis Caballero una copia del manuscrito, aún inédito. De hecho, fue el arqueólogo quien nos animó a publicarlo. Gracias a este primer contacto hubo ocasión de ir a visitarle en diferentes ocasiones a su despacho del Instituto de Historia. Pasado el tiempo, Caballero nos brindó la posibilidad de ser contratado a cargo de proyectos de investigación bajo su dirección. De esta forma se estrechó el contacto hasta que, llegado cierto punto, nos pareció más razonable cambiar de director de tesis, algo que Isidro Bango aceptó de buen grado sin poner ningún obstáculo. Al pasar a trabajar con Caballero tuvimos la oportunidad de formarnos en la práctica arqueológica pero, además, pudimos asistir en primera fila a la puesta en marcha de una línea de investigación en la que lo mozárabe cobraba una nueva dimensión dentro de una profunda reformulación de los modelos historiográficos tradicionales respecto a la Tardонатигüedad y la Alta Edad Media: el modelo visigotista en boga en esos momentos y el modelo mozarabista de Gómez-Moreno. Uno de los primeros proyectos en los que participamos fue el de las excavaciones de Melque en 1994 y 1995. Veinte años antes, el propio Caballero (Caballero y Latorre, 1980), había realizado unas campañas arqueológicas en ese yacimiento que fueron claves para poner en duda la propuesta tradicional de Gómez-Moreno (segunda mitad del IX, primeras décadas del X) y abogar por una fecha de fundación de época visigoda. Dos décadas después Caballero tenía dudas respecto a las bases argumentales que le sirvieron para proclamar el

visigotismo del enclave y pensaba que era necesario volver a él con nuevas herramientas metodológicas y de registro arqueológico así como con incipientes marcos tipológicos que pudieran conferir a la cerámica su papel de «fósil director» arqueológico, suplantado durante décadas por consideraciones de carácter estilístico (era la escultura decorativa la que se usaba como marcador cronológico) ante la indefinición de los tipos ceramológicos. Tras las nuevas exploraciones, Caballero se corrige a sí mismo y aporta argumentos de índole arqueológica (la tipología constructiva y decorativa, la propia cerámica) y analítica (C14, termoluminiscencia) que le llevan a considerar a Melque como una obra posterior al 711, aunque no en los mismos términos históricos que contempló Gómez-Moreno (Melque como obra cristiana surgida en el contexto de la sedición toledana frente a Córdoba entre la segunda mitad del IX y los inicios del siglo X). Melque, según la nueva argumentación de Caballero, se materializó en el transcurso del siglo VIII.

La experiencia en Melque, para nosotros, significó terminar de dar forma a nuestras perspectivas respecto al tema que queríamos investigar. En primer lugar, constatamos que la arqueología abría nuevos terrenos informativos más allá del limitado puñado de fuentes escritas que capitalizaban la construcción de los discursos. El desarrollo y afianzamiento en España, desde la década de los 80, de una arqueología postclásica empezaba a superar una situación de bloqueo inicial ante la ausencia de cuadros tipológicos, en especial cerámicos, que llevaban a referirse a los horizontes tardoantiguos y altomedievales como “oscuros”. La afortunada proliferación de intervenciones arqueológicas en muchos lugares y la incorporación de renovadas metodologías de registro y análisis (el llamado método Harris, 1991) han permitido avanzar de forma notable en este sentido. En segundo lugar, nos reafirmó en la idea de que la gestión mozárabe de sus edificios de culto podría manifestarse de forma diversa dependiendo de los contextos históricos en los que se produzca. Esa idea, que se empezó a fraguar cuando trabajamos con los monasterios cordobeses, se reforzó en Melque. Tábanos y Peñamelaria son de mediados del siglo IX y se levantan en la capital emiral, mientras que Melque podría ser del siglo VIII y se encuentra en el territorio toledano. Si los tiempos y los espacios no son los mismos es posible que las circunstancias que dieron lugar a esas promociones también fueran diferentes. Si a los casos anteriores sumábamos el viejo y conocido ejemplo de Bobastro (Mergelina, 1925), una iglesia unánimemente considerada mozárabe, la sensación de complejidad aumentaba. En Bobastro tenemos una acción edilicia religiosa mozárabe de, posiblemente, finales del IX o principios del X, que

tiene lugar en una región controlada por unos poderes locales que son capaces de enfrentarse militarmente al aparato estatal omeya.

Aunque a mediados de los 90 parecíamos tener claro qué camino íbamos a emprender a nadie se le escapa que han sido muchos los años transcurridos hasta que la tesis ha sido depositada. De hecho, Luis Caballero ha alcanzado su jubilación antes de poder verlo. No podemos por menos que pedirle disculpas y agradecerle su paciencia. Huérfanos de director (por culpa nuestra) y agotadas todas las prórrogas habidas y por haber, parecía que el proyecto de tesis llegaba a su fin. Sin embargo, en un arranque de prurito personal y sopesando los beneficios laborales de la titulación nos marcamos el objetivo de culminar el trabajo. Así que nos reenganchamos al actual sistema que rige los estudios de postgrado y buscamos un nuevo director. Respecto a esto último hemos tenido la fortuna de encontrar no a uno sino a dos. Los profesores Santiago Palacios (UAM) y Francisco José Moreno (UCM) han tenido la generosidad de codirigir una tesis que ya venía con sus propias virtudes y sus propios defectos. Gracias a ambos.

Hemos expuesto estos apuntes en los que se entrelaza lo autobiográfico con lo científico ya que creemos que no está de más conocerlos. Subyacen de forma inevitable en el trabajo que presentamos. Cuando volvimos a la casilla de salida académica para sacar adelante la tesis el panorama historiográfico sobre los mozárabes se había ensanchado bastante. Muestra de ello son diferentes congresos, reuniones y números monográficos de revistas que tienen por protagonista la cuestión mozárabe desde diferentes perspectivas. Ahí está la reunión *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, editada por Aillet, Penelas y Roisse en 2008, o los números monográficos de *Studia Historica (Historia Medieval)* de 2009 y de *Antigüedad y Cristianismo*. Sumemos también libros como los de D. Olstein (*La era mozárabe*, 2006), R. Hitchcock (*Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, 2008) y C. Aillet (*Les mozarabes*, 2010), así como un buen número de artículos firmados, entre otros, por M. Fierro, M^a J. Viguera, P. Chalmeta, M. de Epalza, M. Ación, C. Mazzoli, J. P. Molenat, A. Echevarría, E. Lapiedra, A. García Sanjuán, M. Penelas o los ya mencionados D. Olstein y C. Aillet. Contamos además, en el campo de la arqueología, con las reuniones de «Visigodos y Omeyas» impulsadas por Luis Caballero y Pedro Mateos (seis reuniones entre 1999 y 2010) en las que desfilan multitud de lugares que están siendo excavados o estudiados. Podemos decir que nuestro tema de

tesis, con poco relieve y no demasiadas perspectivas cuando fue elegido, está ahora de “actualidad”.

Hacia dónde hemos ido

Hemos elaborado esta tesis como una memoria de investigación que propone y justifica la puesta en marcha de una línea de trabajo en torno a la gestión de la arquitectura cultural cristiana en al-Andalus como vector de conocimiento de las sociedades que la consumieron a través del tiempo. Al tratarse de un campo de estudio novedoso nuestro primer objetivo fue definir un marco de análisis propio a partir de una reflexión sobre qué queríamos estudiar y cómo íbamos a hacerlo. Se reflexionó sobre diferentes aspectos siempre presentes en cualquier análisis histórico: cuál es el marco físico en el se hace presente el objeto de estudio; cuánto tiempo histórico vamos a recorrer; cuál es la naturaleza de las fuentes informativas que se manejarán; cómo han sido otros acercamientos anteriores al tema; qué postulados conceptuales y protocolos metodológicos nos definen. De todo esto trata el primer bloque del trabajo, que se agrupa bajo el epígrafe Marcos de Estudio.

A partir de ahí se expone el desarrollo práctico de la materia a lo largo de diferentes capítulos. Antes de ofrecer los criterios y las líneas que determinan la organización de la materia creemos que es conveniente hablarle al lector de esos Apéndices Críticos que se encuentran al final de la memoria. Se trata de textos independientes en los que se hacen desarrollos pormenorizados y argumentados de afirmaciones o proclamaciones realizadas en el texto general. El apelativo de críticos se debe a su naturaleza, eminentemente discursiva. Contienen, en su mayoría, objeciones relativas a interpretaciones sobre diferentes materiales históricos (arqueológicos y documentales) que consideramos determinantes para comprender y explicar el tema desarrollado. En no pocas ocasiones se trata de refutar interpretaciones sobre las que existen ciertos consensos historiográficos, lo que obliga necesariamente al desarrollo de un aparato argumental más complejo que justifique poner en marcha una revisión de los consensos. Durante algún tiempo estas discusiones estuvieron integradas en el cuerpo general del estudio pero, conforme hacíamos revisiones y relecturas, nos pareció que los desarrollos críticos suponían ciertas digresiones en el texto. Muchos de los Apéndices son de carácter arqueológico ya que las discusiones se dirimen a partir de la interpretación del registro material, por lo que es obligado fundar los argumentos desde el marco epistemológico de la disciplina arqueológica. Se hace así inevitable hablar de

estratigrafías y tipologías ya que con ellas se hace historia, igual que se hace historia desde el registro documental dentro del marco epistemológico pertinente. Por todo ello hemos desarrollado este conjunto de Apéndices cuyo contenido nos parece ineludible aportar pero, al mismo tiempo, sin que signifiquen paréntesis prolongados a lo largo del discurso general que se orienta hacia una lectura histórico-social del asunto planteado. Esto no quita para que siga habiendo mucha argumentación de tipo arqueológico en tanto en cuanto aporta información que puede ser interpretada en clave social. No obstante, también hay algún Apéndice que no es de contenido arqueológico.

Las llamadas a los Apéndices se hacen desde el texto general. En él se va señalando, mediante un número identificador, qué asunto ha sido sometido a crítica. En dicho texto general quedan por tanto asumidas las conclusiones derivadas de la discusión. Por ejemplo, si no estamos de acuerdo con la fecha o la funcionalidad de un edificio y, como consecuencia de ello, esto influye de forma sustancial en nuestro objeto de estudio, el Apéndice sirve para construir un dato o conjunto de datos que son usados en el texto general sin necesidad de repetir, de forma pormenorizada, los argumentos desarrollados en el Apéndice. Nuestra tesis, insistimos, es más un documento de trabajo que un libro entendido de forma convencional.

Por lo que respecta al cuerpo expositivo general se organiza en tres apartados. En el primero, ya mencionado (Capítulo 1), se presenta y define el objeto de estudio así como la forma en que será abordado. El segundo contiene el desarrollo teórico y práctico del tema planteado (Capítulos 2 al 5). El tercero y último recoge las conclusiones a las que llegamos (Capítulo 6).

El segundo apartado se inicia con un análisis historiográfico y un nuevo enfoque de las relaciones entre el poder dominante musulmán y los colectivos cristianos (Capítulo 2). Tras estas reflexiones seguiremos un hilo conductor de carácter temporal que se inicia en la conquista y termina con el califato, El recorrido se divide en tres partes que se corresponden con los siglos estudiados: VIII, IX y X (Capítulos 3, 4 y 5 respectivamente). La división en centurias es un mero convencionalismo al que no otorgamos una significación histórica a priori. La intención es seguir la pista informativa de los cristianos en un recorrido lineal de tres siglos. Nos iremos moviendo, desde el 711, por el tiempo y por el espacio. La inexorabilidad del paso del tiempo en combinación con la circunstancialidad de los lugares a visitar. Nos explicamos. Las consecuencias, por ejemplo, de la conquista musulmana se debieron manifestar de una u otra forma en toda

la Península. Sin embargo, la información documental y arqueológica disponible no cubre ni mucho menos tan vasto territorio. Por eso hablamos de circunstancialidad al referirnos a los lugares. Únicamente en entornos literarios y arqueológicos que produzcan información será posible trabajar. Lo que hacemos entonces es buscar escenarios históricos sabiendo, al mismo tiempo, que otros pasarán desapercibidos. Esta circunstancia es constante a lo largo del todo el periodo estudiado (siglos VIII al X).

Los escenarios por los que pasaremos (desde ciudades a entornos extra-urbanos diversos) no se presentan como una mera concatenación de lugares. Tendemos a agruparlos en torno a diferentes ejes comprensivos con el objetivo de ilustrar y definir situaciones históricas que consideramos relevantes para el desarrollo de los colectivos mozárabes en relación a la gestión de su arquitectura religiosa. Cada escenario es particular, pero puede y debe ponerse a dialogar con los demás. Fruto de este diálogo vemos que hay escenarios que se parecen entre sí mientras que, otros, nos hablan de realidades contrastadas. Y todo al mismo tiempo. Esto es especialmente notorio en el bloque del siglo VIII, que cuenta con el mayor número de lugares visitados. Se ha hecho un especial esfuerzo en esta centuria que significa la aparición y consolidación de al-Andalus. El reino visigodo que ocupaba nominalmente toda la Península y parte del sur de Francia pasa a formar parte, en pocos años, del expansivo poder omeya. Los colectivos cristianos de tan amplio territorio, con la arquitectura religiosa que utilizaron, se enfrentaron a una nueva situación. Decidimos entonces plantear un análisis de frente amplio con la intención de localizar un buen número de escenarios posibles y diversos desde los que introducimos en un nuevo tiempo para las sociedades cristianas que formaron parte de al-Andalus. Tras una primera parte (Capítulo 3.1) dedicada al momento coyuntural de la conquista que dio lugar al sometimiento de la sociedad local desarrollamos, en la segunda (Capítulo 3. 2), se ofrece una visión que busca ser panorámica de los colectivos mozárabes a lo largo del siglo VIII, aunque asumiendo que faltan piezas. Para ello visitaremos no pocos lugares cuya dispersión geográfica depende de la presencia o no de las fuentes de información. En este sentido, el siglo VIII tiene alguna ventaja respecto a las centurias siguientes. En primer lugar hay muchos productos literarios que se refieren a él, aunque la mayoría se hayan escrito posteriormente. En segundo lugar, el desarrollo de una arqueología que desde hace décadas ha tomado conciencia teórica y práctica sobre sus posibilidades para adentrarse en los siglos postclásicos ha puesto sobre la mesa muchos escenarios materiales con secuencias que

van más allá de inicios del siglo VIII. Esto es evidente, por ejemplo, en las ciudades de época visigoda que se convertirán en seculares medinas musulmanas, pero también se detecta en entornos rurales.

A un siglo VIII por el que desfilan un buen número de escenarios le siguen unos siglos IX y X que reflejan una geografía mozárabe cambiante, con contracciones en ciertas regiones pero, también, con continuidades y afianzamientos en otras. Los territorios en los que podemos reconocer a colectivos mozárabes, a partir del desencadenamiento de la *fitna*, se van reduciendo sensiblemente respecto a la centuria anterior, que no estuvo exenta de situaciones recesivas. A la vuelta de un rosario de conflictos que se saldrá con el triunfo del poder califal, el balance de la presencia cristiana era muy negativo en ciertos lugares. Significativos y amplios territorios con probada existencia (documental y arqueológica) de colectivos mozárabes en los siglos VIII y parte del IX empiezan a arrojar silencios: el centro peninsular, el occidente luso-extremeño, el Valle del Ebro. Otros, en cambio, como Andalucía, nos siguen mostrando un componente cristiano perfectamente reconocible en la consolidada sociedad musulmana.

Tras la exposición de la materia se cierra el trabajo con el pertinente apartado conclusivo (Capítulo 6). No obstante, en los diferentes capítulos que componen el texto general se encontrarán conclusiones parciales relativas a los temas tratados.

Cerramos la presentación de una tesis que, como decimos, no se ha planteado como un libro sino, más bien, como un documento de trabajo que quiere ser muy propositivo. Traemos una propuesta de investigación sobre la arquitectura cultural cristiana en al-Andalus que, pensamos, no existía historiográficamente en los términos conceptuales y metodológicos que ahora planteamos.

AGRADECIMIENTOS

Mi primer agradecimiento es para Luis Caballero Zoreda. Él me ofreció la oportunidad de entrar en contacto directo con el mundo de la investigación histórica. A su lado ha sido mucho lo aprendido. En lo humano y en lo profesional. La búsqueda del rigor disciplinar y la honestidad científica son, para mí, los valores que siempre han marcado su labor investigadora. Dichos valores son los que trato de perseguir.

El segundo agradecimiento es para Francisco José Moreno y Santiago Palacios, mis directores de tesis, por haberme rescatado académicamente cuando pensaba que la tesis nunca terminaría viendo la luz. También por tutelar un trabajo especialmente polémico en algunos de sus aspectos que, otras personas, tal vez habrían rechazado dirigir.

En el terreno de los agradecimientos familiares empiezo por mi madre, Teresa, y mis tías Pilar y María Cruz, gracias a las cuales pude cursar los estudios superiores. Continuo con mi pareja, Marian, la persona que, seguramente, más veces me ha repetido que hiciera la tesis, año tras año. Sin su insistencia, paciencia y apoyo no lo habría logrado. A mis hijos, Jonás y Bruno, más que un agradecimiento les envío un zasca por su poca fe (y cachondeo) respecto a que pudiera acabar la tesis.

Por último, gracias a la vida por haber tenido la ocasión de tratar y trabajar con excelentes personas: Santiago Feijoo, Miguel Alba, Margarita Fernández Mier, Leandro Sánchez Zufiaurre, Damiano Anedda, María Ángeles Utrero, José Ignacio Murillo, Alejandro Villa, Marta Rielo, Isaac Sastre, Rafael Talaverano, Carlos Cauce, Marisa Barahona, Raquel Ibáñez, Rosa Villalón, Ramón Fuentes.

CAPÍTULO 1. Marcos de estudio

El presente capítulo no es demostrativo sino que contiene una propuesta personal en la que se definen los diferentes marcos en los que se inscribe este trabajo. Nos referimos a los marcos territoriales, cronológicos, informativos, conceptuales, metodológicos. Ha sido la experiencia, al desarrollarlos, la que ha dado lugar a su definición, que ahora presentamos y justificamos. Se utilizará poco aparato crítico ya que, como decimos, es una declaración personal de principios de todo lo que viene después, donde sí se hará presente dicho aparato.

1.1. Marco territorial y temporal

A la hora de definir el marco territorial lo que nos ha guiado en este estudio es el concepto de “territorio mozárabe”. Entendemos por territorio mozárabe a aquél que, dominado y articulado por un poder de confesión musulmana, asistirá a la formación y desarrollo de sociedades islámicas en las que existirán contingentes cristianos a lo largo de periodos más o menos prolongados. Añadamos también que en un territorio mozárabe existe un marco de relaciones entre el poder musulmán y la población cristiana. Dicho marco es lo que da lugar a la aparición de la *dimma* (cristiana), un colectivo amparado y tutelado por el poder musulmán, sujeto a una serie de obligaciones pero, también, con una serie de derechos que permiten, entre otras cosas, la persistencia del elemento religioso cristiano de generación en generación (Fattal, 1958). Por tanto, nos moveremos en este estudio por aquellos territorios en los que tengamos datos que permitan afirmar que albergaron *dimmas* cristianas. Dicho lo cual, un “territorio mozárabe” podría también denominarse un “territorio *dimmi*”. El por qué no nos terminamos de desprender del todo de la palabra mozárabe se explica en el marco terminológico que forma parte de este bloque.

Como es obvio, todos los territorios mozárabes (o *dimmies*) se encuentran en al-Andalus pero, no en todo al-Andalus, podemos detectar territorios mozárabes. Así ocurre desde el principio. Tras el periodo de conquista, que apenas dura una década, observamos

una asimetría entre los territorios vinculados al poder derrotado, el reino visigodo, y los territorios mozárabes surgidos tras él. Para empezar, en todo el cuadrante noroccidental (Galicia, norte de Portugal, cornisa cantábrica, Meseta Norte), no somos capaces de reconocer unos territorios mozárabes definidos según las premisas antes expuestas. Dicho reconocimiento pasa por la identificación de marcos de relaciones bilaterales entre dominadores (musulmanes) y dominados (cristianos). Una *dimma*, en definitiva. Esto, en nuestra opinión, no ocurre, pese a que en la crónica asturiana elaborada casi dos siglos después de la conquista se quiera ofrecer la imagen de un naciente territorio mozárabe en el abrupto norte (Arce Sainz, 2018). Tampoco el valle del Duero arroja datos documentales (veraces) y arqueológicos que permitan hablar de territorios mozárabes en tan amplia región (Arce Sainz y Moreno, 2009).

Si exceptuamos la cornisa cantábrica y la Meseta Norte ¿se puede decir que el resto era territorio mozárabe? Parece que sí o, más bien, que se comienzan a manifestar las posibles circunstancias que podrían conducir a la existencia de territorios mozárabes. En primer lugar, tenemos a poblaciones locales teóricamente cristianas que nadie dice, piensa o argumenta que salieron en estampida al ver asomar las lanzas musulmanas. No cabe hablar en la historiografía de un desierto del Ebro, del Tajo, del Guadiana o del Guadalquivir en paralelo al llamado desierto del Duero. En segundo lugar, se pone en marcha un proceso de instalación efectiva, en los territorios, de los nuevos poderes musulmanes. Por un lado están los grupos de origen árabe pertenecientes a distintos linajes y, por otro lado, están los contingentes de norteafricanos islamizados poco tiempo atrás. Pero también encontramos a poderes locales que, en un breve plazo, empiezan a abrazar la fe islámica (Manzano, 2006).

En el naciente escenario del siglo VIII los colectivos de oriundos que siguen siendo fieles al cristianismo pasan a integrarse en una nueva realidad sociopolítica en la que tiene que ser definida su situación. Como se verá en su momento la forma y los tiempos en los que se produce esta reformulación no tienen que ser siempre coincidentes. Quedémonos ahora con que se están dando, de forma efectiva, los pasos en este sentido y que por tanto ya es posible empezar hablar de cristianos bajo el Islam. Los mozárabes, entendidos simplemente como los cristianos que viven en territorio musulmán, nacen de forma inmediata a la conquista en aquellos lugares en los que se establecen pactos entre la población local y los musulmanes, pero también en aquellos lugares en los que se

empleó la fuerza y fueron sometidos a los derechos de conquista. Parece ser, no obstante, que primaron los pactos sobre las acciones bélicas, lo que permitió que los territorios mozárabes crecieran con gran rapidez, tanta como la propia conquista (Chalmeta, 1994: 206-213; Manzano, 2006; Ación, 2009: 25; García Sanjuán, 2013).

De todas formas, pese a que en un principio todo al-Andalus sea un territorio potencialmente mozárabe ya que hablamos de una tierra de conquista nominalmente cristiana cuando es sometida, no debemos confundir el continente con el contenido. Queremos decir que, una vez que nos movemos en este marco político-territorial, el reconocimiento de lo mozárabe debe pasar al plano de las evidencias a la hora de elaborar el mapa interno de los territorios mozárabes dentro de esos límites teóricos.

Los territorios peninsulares que aquí se van a tratar son aquellos que contaron con poblaciones mozárabes reconocibles a lo largo del lapso temporal establecido en este estudio (siglos VIII al X). Hablamos de Andalucía, Extremadura, parte de Portugal¹, Levante, Aragón, la Meseta Sur y Cataluña. Todos estos territorios son potencialmente mozárabes por dos circunstancias: porque suponemos que en ellos, en el momento de la conquista, el cristianismo tenía una amplia implantación social e institucional y porque allí se instalan poderes de confesión islámica con vocación de permanencia. A lo largo de estos siglos encontramos referencias (directas e indirectas) sobre la existencia de grupos de cristianos cuya vida se desarrolla en un contexto musulmán dominante en lo político, lo social y lo religioso. Pero de igual forma que encontramos noticias que nos hablan de colectivos cristianos dentro de este marco territorial también encontramos otras que nos remiten a situaciones de contracción e, incluso, desaparición del elemento cristiano en ciertos lugares y momentos. De esta forma, existen situaciones que se saldan con la desaparición de territorios mozárabes sin necesidad de una conquista exterior. La desarticulación, por los motivos que sean, de comunidades cristianas a lo largo de la historia de al-Andalus da lugar a una geografía mozárabe cambiante y de acusados contrastes, como habrá ocasión de exponer.

¹ Aunque Portugal aparece en varias ocasiones a lo largo del trabajo, no ha sido tratado de forma tan profunda como los territorios españoles. En verdad existe una bibliografía abundante y tampoco faltan los trabajos arqueológicos que están arrojando novedades. Nosotros no hemos explotado todos los recursos relativos a Portugal al vernos desbordados en el conjunto de la tarea.

El marco cronológico en el que se inscribe la tesis abarca los siglos VIII, IX y X. El corte temporal en el siglo X es artificial habida cuenta del objeto de análisis. Creemos que el estudio de los colectivos mozárabes sigue teniendo recorrido en los siglos XI, XII y XIII. Aunque es cierto que tras la disolución del califato y, sobre todo, con la entrada en la escena andalusí de los poderes norteafricanos (almorávide y almohade) los colectivos cristianos supervivientes de los siglos previos van camino de la descomposición, nuevos enfoques (Fierro, 1997; García Sanjuán, 2003) demuestran que el proceso va más allá de unas políticas agresivas y fanáticas que perseguían la erradicación del cristianismo en al-Andalus poniendo así fin a una situación surgida con la conquista. Hemos renunciado a analizar esos tres siglos por dar mensurabilidad al trabajo, aunque conscientes de que es necesario arrojar luz sobre el final de un largo proceso iniciado a principios del siglo VIII. Prolongar el estudio tres centurias más nos parecía inabarcable en virtud de nuestras capacidades pero, sin duda, queda como una asignatura pendiente.

Dicho esto, los mozárabes, como colectivo histórico, no producen marcadores cronológicos propios que, a la hora de historiar, permitan establecer fases o periodos. No son una sociedad dentro de otra sociedad (la musulmana) sino que forman parte de esa sociedad y es ésta la que da lugar a los hitos históricos que tomamos como referencia. Poco tuvieron que ver los mozárabes en la aparición del emirato independiente o en la proclamación del califato cordobés. Sin embargo, se hace muy difícil encontrar una periodización histórica propiamente mozárabe que no tenga como referente el marco general de periodización andalusí. Por esta razón hablaremos de los mozárabes en época emiral o califal ya que la historia de los cristianos de al-Andalus no puede sustraerse a la propia historia de al-Andalus.

1.2. Marco material

En el presente trabajo se va a manejar mucha información de carácter material relacionada, principalmente, con la arquitectura religiosa. En tanto en cuanto lo que tratamos de estudiar es la gestión de la arquitectura cultural cristiana en al-Andalus son los edificios religiosos los que nos hablan de forma directa sobre la misma. Más directa

que la que nos suministra el canal de información literario. El acercamiento a la arquitectura se hace desde un enfoque analítico arqueológico como paso previo al desarrollo de un discurso histórico que trata de explicar la sociedad que la consume. Nuestra intención es acercarnos a las sociedades mozárabes a partir de la gestión de su expediente monumental-religioso. Por gestión entendemos una amplia gama de situaciones relativas a la arquitectura religiosa. Hay sectores sociales mozárabes que se hacen visibles ejerciendo el patrocinio de la práctica religiosa, lo que incluye la dotación de los espacios representativos. Pero no todas las gestiones, como se verá, tienen que significar lo mismo. La gestión, por ejemplo, de una iglesia rural no puede ser la misma que la de una catedral urbana. Tampoco tiene por qué ser idéntica la forma en que deja de existir la gestión, esto es, que una arquitectura religiosa cristiana deje de cumplir esa misión, bien por abandono, bien por cambio en el uso. Las razones que llevaron al cese de actividad en diferentes establecimientos religiosos (parroquiales, catedralicios, monásticos), en distintos momentos y lugares, no tienen que ser las mismas.

Por otra parte, la arquitectura religiosa mozárabe que vamos a manejar no es sólo aquella que fue promocionada del siglo VIII en adelante. Consideramos que son igualmente mozárabes las iglesias previas a la conquista que siguen funcionando más allá del 711, en ocasiones durante siglos. Decimos esto no sólo por la posibilidad de que en estos edificios se hayan podido hacer transformaciones positivas (reparaciones, sustituciones de elementos, ampliaciones). También por el mero hecho de seguir siendo usadas por cristianos. La permanencia en el tiempo de las iglesias de al-Andalus, ya sean anteriores o posteriores a la conquista, así como sus decesos, aportan información sobre un colectivo que corre en paralelo con los templos que usa.

El concepto de iglesia mozárabe antes expresado no estuvo presente desde los momentos iniciales del estudio. En origen, el objetivo era centrarse en exclusiva en aquellos gestos monumentales posteriores a la conquista. Buscar iglesias que, aparentemente, fueran mozárabes en un pleno sentido de la palabra por haberse levantado del 711 en adelante. Templos, en definitiva, erigidos en un nuevo contexto histórico para la cristiandad hispana tras la conquista islámica. Sin discutir la relevancia de esta cuestión, al menos en lo sustancial, con el tiempo empezamos a reflexionar sobre la hipotética exclusividad de lo nuevo como definición de la acción monumental mozárabe (Arce Sainz, 2014). ¿Sólo podemos considerar mozárabe (post 711) el hecho de construir una

nueva iglesia? ¿Por qué no puede ser también mozárabe simplemente usar y mantener los edificios de culto sean de cuando sean? Cuando, por ejemplo, Eulogio de Córdoba, a mediados del siglo IX, visitaba los monasterios de Tábanos y Peñamelaria se alojaba en unos establecimientos religiosos levantados pocos años antes pero, cuando regresaba a Córdoba, volvía a frecuentar las antiguas iglesias que seguían en activo tras varios siglos. Desde un análisis estilístico estaríamos, por un lado, ante unos edificios del siglo IX y, por otro lado, ante fábricas de origen tardoantiguo. Esto quiere decir que jamás podrían ser estudiados como ejemplos integrantes de una misma realidad artística entendida de forma tradicional. Esto es absolutamente cierto, pero no es menos cierto que en determinados momentos forman parte de una misma realidad histórica, la mozárabe, que viene dada no por los objetos en sí mismos sino por las personas que los usan. En cualquier estudio de carácter estilístico, sea del periodo que sea, los objetos que se toman como representativos del mismo quedan fijados en un momento y lugar de la historia. Su recorrido histórico no rebasa el de su creación. Es lógico que dejemos de hablar de ellos cuando vamos más allá del periodo histórico artístico en el que surgen. Ahora bien, lo que tenemos entre manos no es tanto un periodo histórico-artístico como un colectivo histórico transitando a lo largo de varios siglos.

Creemos por tanto que está justificado considerar mozárabes a las iglesias preislámicas que siguen en activo ya que no es éste un estudio de carácter estilístico. Una iglesia del siglo VII, si nos topamos con ella en los siglos IX o X, puede que no aporte nada desde una perspectiva artística a no ser que seamos capaces de reconocer intervenciones materiales relevantes (arquitectónicas o decorativas) en época islámica, pero no deja de ser un documento material mozárabe aun en el caso de que no se produzcan cambios en su materialidad. En definitiva, vamos a considerar mozárabe, en el plano monumental, tanto la promoción de nuevos edificios como la conservación de los antiguos pues ambas circunstancias aportan información sobre los cristianos de al-Andalus.

1.3. Marco informativo (documentación escrita y arqueología) y metodológico

Como es habitual e inevitable en los estudios históricos las fuentes de información que se van a manejar son las documentales y las arqueológicas.

En lo que respecta a los textos escritos nos planteamos, en primer lugar, qué deberíamos leer. Más de un siglo de historiografía nos abrió el camino a una serie de recursos literarios que constituyen un campo más o menos definido del que se puede obtener información relacionada con nuestra materia de estudio. Desde Simonet, hasta la actualidad, los investigadores han estado manejando una y otra vez un conjunto de obras (árabes y latinas) de la que desprenden informaciones relacionadas con los mozárabes desde diferentes aspectos, incluido el de su arquitectura religiosa. No vamos a pasar a exponer, ahora, todas las obras manejadas. Aparecen recogidas en el apartado de fuentes contenido en la bibliografía y son usadas a lo largo de exposición. Tan solo queremos definir los campos temáticos en los que nos hemos movido.

Es sabido que las fuentes documentales utilizadas para historiar sobre los mozárabes conforman dos bloques filológicos: el árabe y el latino. Apuntamos esta obviedad simplemente para manifestar que nuestro acercamiento a los textos árabes siempre ha estado intermediado por traducciones modernas (al español y al francés, fundamentalmente) ya que desconocemos la lengua árabe. En su análisis, por tanto, jamás se harán valoraciones filológicas, asumiendo la interpretación hecha por el traductor-historiador. En las fuentes latinas, en cambio, sí hemos manejado tanto ediciones latinas como sus traducciones, lo que nos permite emitir, llegado el caso, nuestras propias interpretaciones respecto a las versiones existentes. Más allá de esto no creemos que la existencia de una literatura árabe (la de los dominadores) y una literatura latina (la de los dominados) justifique un apriorismo analítico que vea, a las primeras, sesgadas y, a las segundas, veraces. Como se verá a lo largo del estudio la calidad informativa de las fuentes responde a multitud de factores que van más allá de la lengua en las que están escritos: el tiempo en el que se redactan, quién (musulmán o cristiano) las redacta, cómo se transmiten.

Dicho esto, los campos temáticos a los que aludíamos incluyen, entre otros, los relatos relacionados con la conquista de al-Andalus así como las obras de corte histórico que cubren periodos más o menos prolongados. Las narraciones de la conquista son especialmente sensibles ya que aportan memorias (a veces divergentes) sobre un momento crucial en la historia mozárabe: su propio arranque. Prácticamente todos estos textos son árabes, aunque con alguna destacada excepción latina del propio siglo VIII

como la *Crónica Mozárabe de 754*² y, en menor medida por escueta, la llamada *Continuatio bizantina-arábica* (circa 744). El *corpus* de relatos sobre la conquista procedente del canal informativo árabe no empieza a fijarse por escrito hasta más de un siglo después de los acontecimientos, circunstancia que ha dado lugar a discusiones sobre su confiabilidad que, en su grado más enconado, lleva incluso a algunos a rechazar su uso (García Sanjuán, 2013: 188-196). Nosotros no nos contamos entre los escépticos radicales, lo que no nos convierte en unos crédulos. Lo que pretendemos es ser críticos a la hora de manejar los materiales tratando de comprender los mecanismos de creación de estos artefactos intelectuales que forjan memorias que se transmiten en el tiempo. Asumimos así, por ejemplo, que el componente legendario y fantástico presente a menudo en estas obras no es una mera invención para rellenar los huecos informativos de acontecimientos alejados en el tiempo (Collins, 1991), sino un elemento característico de la forja memorística árabe que no obliga a cuestionar el trasfondo histórico de los relatos (García Sanjuán, 2013: 193). Pero, al mismo tiempo, asumimos que nos moveremos por emboscadas informativas que presentan vívidas escenas y sugestivos parlamentos puestos en boca de los protagonistas.

Otro conjunto literario que hemos manejado tiene que ver con el ciclo cronístico de los gobernantes omeyas en tanto en cuanto fueron ellos los que, durante tres siglos, tutelaron la *dimma*. No es ninguna nueva noticia hablar del escaso reflejo de esta gobernanza en las crónicas omeyas, poco interesadas en glosar al elemento cristiano andalusí (Viguera, 2013). Es algo frustrante que un sinfín de cuestiones sin duda capitales en la relación de los colectivos cristianos con el poder omeya no asomen de ninguna forma en estas obras de corte político. Solo cuando los mozárabes aparecen relacionados con acontecimientos trascendentales para el gobierno de los emires o califas aumenta la presencia informativa de forma coyuntural, como en los hechos y personajes vinculados a la rebelión de Ibn Ḥafṣún.

² Esta obra, como dice J. Albarrán, “es la fuente escrita de mayor utilidad que existe sobre la conquista islámica sobre la conquista de la Península Ibérica, y debe ser el centro de cualquier estudio que se precie sobre este hito de la Historia” (Albarrán, 2013: 51). Eso no quiere decir, ni mucho menos, que sea capaz de explicar por sí misma un acontecimiento enormemente complejo que afectó a millones de personas repartidas en un enorme territorio. Aun así su valor es alto en el marco general de los relatos (árabes) que narran la conquista de al-Andalus, siempre posteriores a la obra latina y, a menudo, plagados de elementos novelados.

Hemos consultado también las obras geográficas y de viajes ya que dan noticias relacionadas con la cristiandad en algunos de sus aspectos (menciones a iglesias en tal o cual lugar, por ejemplo), aunque en muchas ocasiones teñidas de aspectos legendarios y atemporales. Para terminar con las obras exclusivamente escritas en árabe también se ha prestado atención a los textos generados en el campo del derecho y la jurisprudencia islámica que tienen relación con opiniones y actitudes respecto a la capacidad de gestión monumental cristiana. Hadices, opiniones de reputados maestros recogidas y transmitidas por sus seguidores, fetuas, etc., son materiales de gran interés que requieren su propio abordaje debido a su naturaleza y contexto de creación, diferentes a los de las fuentes de corte histórico y cronístico. Sobre ello se hablará en el capítulo dedicado a la actitud musulmana respecto a los edificios de culto no musulmanes (capítulo 2.2).

En lo tocante a la literatura latina podemos decir que hemos revisado prácticamente todos los textos producidos en al-Andalus ya que, por desgracia, no son demasiado abundantes. La escasez queda algo paliada por la potencia informativa de algunos de ellos. Qué duda cabe que la ya mencionada *Crónica Mozárabe de 754* es un documento de enorme importancia para los mozárabes en particular y para el primer al-Andalus en general. Tiene ciertas virtudes respecto a los relatos de conquista árabes. Por un lado está la cercanía cronológica a los hechos pero, también, el manejo por parte del autor de una información escrita circulante que no quedó integrada en tradiciones literarias árabes posteriores. Por otro lado, los componentes legendarios y fantásticos están prácticamente ausentes más allá ciertas hipérboles catastrofistas, lo que permite unas exposiciones de los acontecimientos y los comportamientos mucho más prosaicas. Otro valioso filón informativo latino lo conforman las obras de autores cordobeses del siglo IX como Eulogio, Álvaro y Sansón. Debido a su naturaleza apologética y testimonial son tremendamente interesantes ya que están cargadas de datos relativos a la actualidad del momento en un marco singular (la capital de al-Andalus) donde tuvieron lugar acontecimientos de hondo calado para el colectivo cristiano (episodio martirial). No olvidamos lo poco, pero importante, de la producción escrita del siglo VIII, en especial lo que tienen que ver con Elipando de Toledo y la querella adopcionista. Para el siglo X está el bilingüe *Calendario de Córdoba* y poca cosa más (el colofón de la Biblia Hispalense). Como se ve, la producción literaria mozárabe conservada se concentra en pocos lugares (Toledo y Córdoba) y es muy discontinua.

También hemos incorporado algunas fuentes latinas extra-andalusíes (asturianas y carolingias) que contienen información directamente relacionada con los cristianos del sur. Las del ciclo carolingio nos han parecido especialmente provechosas. La condición periférica de los autores de estas memorias les permite tomar una distancia que no tienen ni los escritores mozárabes ni los escritores musulmanes. Son de gran valor para nosotros los relatos que dan cuenta de viajes emprendidos a al-Andalus por parte de algunos centroeuropeos: el de los monjes franceses Usuardo y Odilardo en 858 y el del alemán, también monje, Juan de Gorze en 954. Otras fuentes europeas con la que hemos trabajado es la carta del emperador Ludovico que supuestamente envió a los cristianos de Mérida en 826 y algunas obras hagiográficas que tienen que ver con mártires andalusíes. En cuanto al ciclo documental asturiano altomedieval han pasado por nuestras manos las diferentes crónicas alumbradas por la monarquía astur. Como ocurre con los relatos de conquista árabes, las crónicas asturianas se elaboran mucho después de los acontecimientos que narran e incorporan elementos legendarios y fantásticos. En general, consideramos que son de muy poca utilidad para el tema que nos ocupa. Por tardías y manipuladoras (Arce Sainz, 2019). Nos hemos acercado también a otras informaciones norteñas del siglo IX que dan cuenta de supuestos obispos mozárabes que han dejado atrás sus sedes buscando refugio en el reino asturiano.

En definitiva, el *corpus* documental que manejamos no deja de ser el esperado en el ámbito de los estudios mozárabes. Materiales que tienen, la mayoría, un largo recorrido historiográfico.

En cuanto a la otra veta informativa empleada, la arqueológica, tiene una presencia bastante destacada a lo largo del estudio como consecuencia del importante desarrollo de la disciplina para el periodo y escenarios que nos ocupan. El conocimiento arqueológico pre y post 711 ha crecido de forma muy notable en las últimas décadas a raíz de numerosas intervenciones (urbanas y rurales) que salpican los territorios por los que nos vamos a mover. No citaremos ahora la abultadísima producción historiográfica al respecto. La iremos encontrando en cada capítulo. Parece claro que el presente y futuro de los estudios mozárabes depende en gran medida del aumento de la base empírica a partir de la arqueología, disciplina que es capaz de desenterrar literalmente nueva información, toda vez que parece improbable que aparezca un aluvión de nuevos documentos escritos todavía ocultos en las bibliotecas.

Para terminar este apartado, nuestro marco metodológico no debe ser reseñado como algo novedoso si por tal entendemos el empleo de nuevas herramienta y protocolos para el análisis y estudio de las sociedades pasadas. Tampoco seremos originales en lo tocante a la aportación de nueva información (textual y arqueológica) ya que ni hemos manejado documentos hasta el momento desconocidos ni atesoramos información arqueológica que no haya sido ya publicada.

El manejo de los datos pretende hacerse de forma crítica. En el caso de las fuentes escritas damos con informaciones que consideramos relevantes y que vamos a manejar en el discurso. No se trata de ir pescando noticias desligándolas del contexto literario en el que se producen. Por ejemplo, pensamos que no es lo mismo manejar un tipo de relato de carácter testimonial, con noticias pertenecientes a la actualidad del momento narrado, que otro que se refiera a acontecimientos ocurridos siglos atrás que se han ido transmitiendo a lo largo de cadenas literarias que se retroalimentan. Se considera también importante prestar atención a esas transmisiones que dan lugar a los datos a manejar. Cada información, en definitiva, debe ser entendida en virtud de los contextos que dieron lugar a las memorias literarias que han llegado hasta nosotros, a veces contrarias entre sí.

Respecto a la arqueología nuestra mirada crítica pasa por intentar verificar las conclusiones emitidas a partir de la información suministrada por los distintos autores. Por ejemplo, la proclamación de la existencia de iglesias erigidas en época preislámica nos coloca ante posibles escenarios monumentales mozárabes en el caso de que estén ubicadas (suele ser habitual) en territorios que pertenecieron secularmente a al-Andalus. Según nuestro concepto de iglesias mozárabes (lo son aquellas posteriores al 711 pero también las anteriores que siguen en activo), estaríamos hablando de lugares a los que podemos interrogar sobre lo que ocurrió tras la conquista. Pero antes tenemos que testar si los edificios propuestos cuentan con las garantías argumentales para decir, en primer lugar, que eran templos cristianos y, en segundo lugar, que fueron levantados de forma inequívoca en fechas preislámicas. Este método nos lleva a tener que revisar materiales que históricamente se asignan a un momento previo al de nuestro estudio. Esto ha sido así en la primera parte del bloque expositivo, la dedicada al siglo VIII, pues se hacía obligatorio reconocer el testigo que íbamos a portar. Adelantamos que en esa clarificación de la herencia recibida nos hemos encontrado con no pocos puntos de discusión en los

ámbitos antes mencionados: funcional y cronológico. De manera inevitable, aunque sin haberlo previsto, hacemos rebotar, desde inicios del siglo VIII, problemas que tienen que ver con la definición del siglo VII.

1.4. Marco conceptual

Este marco conceptual se refiere a una serie de ideas y principios que nos han servido para vertebrar nuestro acercamiento a la realidad monumental mozárabe desde una perspectiva social. Algunos de estos conceptos han sido ya presentados y desarrollados, como el de “territorio mozárabe”, el de gestión patrimonial y el de considerar mozárabes todas las iglesias (nuevas y antiguas) que fueron usadas más allá del 711. Por tanto no insistiremos más en ellos.

Otro concepto primordial en este estudio es el de no entender a la sociedad mozárabe como una entidad histórica totalizadora más allá de la unidad confesional de sus miembros. Tradicionalmente, la historiografía tiende a ver a los cristianos de al-Andalus como una suerte de gran comunidad unida por un inquebrantable destino, el de desaparecer. El hecho de ser cristiano en territorio musulmán es el banderín de enganche histórico que a todos aglutina a la hora de enfrentarlos a otra entidad totalizadora representada por lo musulmán. Al haber una minoría religiosa cristiana convertida en tal por una sociedad dominante musulmana es indudable que estamos ante un grupo humano que, desde el presente, podemos ver como un colectivo histórico coherente. Ahora bien, lo que nosotros proponemos aquí es un enfoque que no se basa en exclusiva en los aspectos derivados del sometimiento, en extenso, de un colectivo a unas condiciones impuestas desde fuera. También se mira hacia el interior del colectivo. El teórico enrasamiento de los mozárabes como miembros de una minoría religiosa no supone la igualación social de todos ellos, al menos en el marco temporal establecido en este estudio. Tampoco hay una única respuesta ideológica por parte de los cristianos. De esta forma, cuando tenga lugar una actuación mozárabe vinculada a la arquitectura religiosa, bien conservándola, bien haciendo obra nueva, no será entendida como expresión colectiva monumental de los cristianos de al-Andalus sino como expresión particular de

un segmento de la sociedad mozárabe que, en un momento y lugar, está en disposición de acometer este esfuerzo en base a sus propios intereses, limitaciones y capacidades.

Opinamos que los objetos artísticos y monumentales se pueden interpretar históricamente a partir de tres factores esenciales que convergen en su materialización: los promotores, los productores y la ideología. Los promotores son las personas (como individuos o grupos) que tienen capacidad e interés por llevar a cabo la empresa. Los que aportan los medios y reúnen a quienes tienen que materializarlos. Estos últimos, son los productores, individuos en grado diverso de organización y especialización sobre aspectos de la producción monumental que cuentan con unos recursos tecnológicos y manejan unos repertorios estéticos. Por último, tras el concepto de ideología, encontramos aquello que tiene que ver con las cuestiones culturales, religiosas, políticas, sociales, etc. que definen los marcos históricos concretos en los que se producen los objetos materiales.

Promoción, producción e ideología, como decimos, son factores siempre presentes en las acciones monumentales, mozárabes o cualesquiera otras. Trasladando esta idea al tema que nos ocupa se quiere dar un nuevo enfoque al estudio de la arquitectura mozárabe. Tradicionalmente, las acciones monumentales cristianas en al-Andalus son vistas, ante todo, como respuestas edilicias hechas por una sociedad, la mozárabe, que vivía en condición impuesta de minoría por parte de la sociedad dominante musulmana. Cualquier esfuerzo monumental cristiano, por el mero hecho de producirse, entra en esta categoría de expresión colectiva, ya que todos los cristianos, por definición historiográfica, formaban parte de esa misma minoría. La historiografía más conservadora ve en estas acciones verdaderos actos de fe de una comunidad creyente que se resiste a desaparecer pese a la adversidad y que, cuando se reúnen las condiciones y el arrojo, da muestras de orgullosa persistencia en un medio hostil. La arquitectura se convierte así en un acto de militancia religiosa.

Con la aplicación del concepto de monumentalización que proponemos se pretende considerar a la arquitectura como un fenómeno social complejo en el que acciones semejantes que dan lugar a un mismo hecho, por ejemplo levantar una nueva iglesia, no tienen por qué responder a idénticas situaciones de promoción, de producción y de ideología. Lo que nos aporta la documentación escrita y la arqueología es información referida a diferentes grupos de mozárabes que gestionan patrimonio

arquitectónico cultural (conservando o renovándolo) en situaciones diversas de promoción, producción e ideología. Todas ellas, una vez que obviamos las particularidades y reducimos la cuestión a un gesto monumental cristiano, sin duda son respuestas materiales de lo que podríamos llamar la sociedad mozárabe pero, cuando no perdemos de vista lo particular, la sociedad mozárabe que se intuye es difícil de ser entendida en términos homogéneos más allá del nexo confesional. Las acciones monumentales mozárabes no son expresiones de una sociedad formada por todos los cristianos que vivieron en al-Andalus durante siglos sino, más bien, expresiones de contextos sociales particulares en los que están implicados cristianos cuyas motivaciones pueden ser variadas a la hora de actuar en el plano de la arquitectura religiosa.

1.5. Marco terminológico

Parece obligatorio, en un trabajo dedicado a los cristianos de al-Andalus, tener que explicar de qué forma y con qué carga conceptual se va a utilizar un término que, más pronto que tarde, aparecerá: el término *mozárabe*. La necesidad de dar explicaciones se debe a una recurrente discusión historiográfica en torno al manejo y significado “adecuado” de dicho término. Esta discusión, antes que llegar a consensos, ha dado lugar a una polisemia del término. A día de hoy es imposible que, al utilizar el término *mozárabe*, sea con el contenido conceptual que sea, todo el mundo esté de acuerdo con un uso concreto. Siempre surgirán desacuerdos y discusiones que pondrán sobre la mesa argumentos y contraargumentos que pretenden hacer pasar por más pertinente el uso del término en tal o cual circunstancia. No buscamos ni pretendemos hacer un repaso de la historia e historiografía sobre el término *mozárabe*. Merecería un apartado propio, de obligado largo desarrollo debido a un recorrido que abarca varios siglos. De hecho lo llegamos a redactar pero terminamos por no incluirlo en el estudio. Aunque sea, sin duda, un asunto de enorme interés e importancia, al ponerlo en perspectiva con el resto del trabajo, percibimos que apenas aportaba al tema protagonista de la tesis: la gestión de la arquitectura cultural cristiana en al-Andalus. En esa gestión, los protagonistas son unos sujetos (los cristianos de al-Andalus) cuyas acciones y comportamientos históricos no van a cambiar un ápice dependiendo de la forma en la que los llamemos desde el presente historiográfico.

De forma muy resumida, creemos que el término mozárabe tiene dos perspectivas: una histórica y otra historiográfica. La primera tiene que ver con el nacimiento de la palabra (su origen etimológico-cultural) y su uso a lo largo de la historia. La segunda se refiere a su utilización en el campo de los estudios históricos y a las diferentes cargas conceptuales que se le han atribuido. Desde un punto de vista histórico llamar mozárabes a los cristianos que vivieron en al-Andalus puede que no sea lo más correcto teniendo en cuenta que la palabra nunca aparece en la documentación andalusí (árabe y latina). En las últimas décadas, principalmente desde el arabismo, se ha puesto de manifiesto esta contradicción ofreciéndose alternativas que son más acordes con las fuentes de información andalusí (Lapiedra, 1997, 2006; Fernández y Fierro, 2000; Viguera, 2011). Entre las propuestas, usar *dimmies* como apelativo de los cristianos de al-Andalus tal vez sea la que más puede avenirse a consensos. Se refiere a cristianos que habían aceptado un marco de relaciones impuesto por el poder musulmán, lo cual sólo puede ocurrir en los territorios dominados por dicho poder, como al-Andalus. Además, no tiene una carga peyorativa o anecdótica. Su contenido es de carácter legal, no cultural, lo cual evita entrar en ese proceloso debate sobre la arabización de las poblaciones locales. Hay *dimmies* del 711 en adelante, independientemente de los procesos de aculturación.

Desde un punto de vista historiográfico se constata que el término mozárabe, pese a las diferentes objeciones presentadas, se usa una y otra vez de forma convencional para referirse a los cristianos andalusíes. Llegados a esta disyuntiva optamos por hacer un uso del término en clave historiográfica, convencional. No es cierto que Simonet “acuñara” el término mozárabe (Rucquoi, 1999: 288), que de alguna forma se lo inventara. Su existencia es históricamente incontestable (desde el siglo XI)³. Lo que encuentra Simonet es una palabra que le sirve como clasificador histórico que además tiene un componente castizo, privativamente español, ya que en ningún otro lugar del orbe musulmán donde existieron comunidades cristianas se encuentra repetido. A partir de ahí, nos guste o no, la historiografía siempre seguirá hablando de mozárabes, incluso cuando dice que a los mozárabes no hay que llamarles mozárabes.

³ La palabra la encontramos por primera vez escrita (bajo la forma *muzaraves*) en una carta de la catedral de León, fechada en 1024, según la cual tres tejedores procedentes del sur son instalados en una tierras cercanas a la ciudad a instancias del rey Alfonso V (CDACL, 1987: t. III, 399-400).

Nosotros optamos por abrazar el convencionalismo, aun a costa de sonar anacrónicos (Monferrer, 2012: 259), pero descargándolo de conceptos concretos, especialmente culturales. Si en el terreno de la terminología no nos desprendemos, por ejemplo, del debate sobre la arabización de los colectivos cristianos, decir *mozárabe* conlleva una carga cultural que provoca restricciones en su uso pues, dependiendo del grado de arabización, se será más o menos *mozárabe* al proyectar en el término aspectos socioculturales que no son verificables en todos y cada uno de los cristianos que vivieron en territorio musulmán de forma secular. Nuestro *mozárabe*, en definitiva, es simplemente un cristiano que vive en territorio musulmán, ya sea en los momentos inmediatos a la conquista o en los siglos posteriores, esté arabizado o no lo esté. En realidad, en el presente estudio, hemos utilizado de forma recurrente tanto los términos de *cristiano* y *dimmi* como el de *mozárabe*. Su uso, simplemente, responde a contar con cierto abanico de posibilidades a la hora de evocar a unos sujetos históricos que serán nombrados cientos de veces.

Aprovechamos este marco terminológico para señalar que, a la hora emplear palabras y nombres propios árabes, hemos optado por la transliteración. Al desconocer la lengua árabe nos desconcertaba la existencia de más de una versión para un mismo nombre o palabra cuando se usan signos diacríticos. Éramos incapaces de saber si alguna era más correcta o adecuada que otra por lo que, al final, hemos optado por la transliteración. No obstante, en aquellos casos en los que hacemos citas textuales de otros autores hemos tratado de conservar los signos diacríticos si los hubiere.

CAPÍTULO 2. Historiografía y actitud musulmana

2.1. Historiografía

2.1.1. Introducción

Este capítulo de corte historiográfico no trata de ser una revisión sobre lo mozárabe, en extenso. Tampoco recoge la historiografía (completa) sobre la dimensión arquitectónica cristiana en al-Andalus. Lo que se pretende es definir los modelos historiográficos que han determinado, y están determinando, la comprensión del fenómeno. No planteamos el capítulo como un estado de la cuestión sino como un análisis crítico de los terrenos de juego (con sus reglas) en los que ha rodado, y está rodando, el balón mozárabe.

Podemos decir que no existe un perfil historiográfico propio en relación al tema de estudio planteado: la gestión de la arquitectura cristiana en al-Andalus (principalmente la religiosa) como expresión social de los colectivos que la consumen. Este concepto, a lo sumo, lo podemos encontrar reflejado, de forma indirecta, en planteamientos de carácter general. Por un lado, tenemos enfoques maximalistas en lo que todo queda supeditado a una única cuestión: ¿hasta qué punto fueron capaces los mozárabes de intervenir en sus edificios religiosos al ser miembros de una sociedad sometida por un poder de otra confesión? La idea de gestión en este marco comprensivo fundamentalmente religioso ha hecho que, durante décadas, quede supeditada al juicio histórico antes que al análisis histórico. Se habla así en términos de tolerancia o intolerancia musulmana respecto a los colectivos no musulmanes. El que haya mayor o menor capacidad monumental cristiana depende, en exclusiva, de comportamientos de índole religiosa impuestos desde fuera. Como en tantas cosas que tienen que ver con los mozárabes es Francisco Javier Simonet quien inicia el camino. Con él arrancará este capítulo.

Por otro lado, los acercamientos a la materialidad de los mozárabes han estado capitalizados, a lo largo del siglo XX, por un enfoque eminentemente histórico-artístico. No ocurre esto solamente con lo mozárabe, es extensible a todo lo tardoantiguo y lo altomedieval. Es sin duda la Historia del Arte la disciplina que durante décadas ha prestado más atención a la dimensión monumental cristiana en al-Andalus. Aunque no es

habitual encontrar derivas de carácter social en los estudios de Historia del Arte los “estilos”, en sí mismos, representan a periodos y sociedades. Siempre, tras cada estilo, hay un momento histórico definido por unas coordenadas temporales y geográficas. Dependiendo de cómo sea definido (en sus objetos y en sus protagonistas) surgirá un relato y no otro. Esto se hará evidente cuando al modelo histórico-artístico mozarabista, establecido a principios del siglo XX por Gómez-Moreno, se le enfrente otro de corte visigotista que recompone de forma sustancial la interpretación de la Alta Edad Media. En esta recomposición los cristianos de al-Andalus quedaron relegados a la intrascendencia por mor de una progresiva e imparable marginalización ejercida por los poderes musulmanes respecto a las sociedades locales que primero sometieron y a las que, luego, gobernaron secularmente.

En la última década del siglo XX asistimos al inicio de una nueva etapa historiográfica en la que seguimos inmersos a día de hoy. Ha sido fundamental la incorporación decida de una arqueología que ha sacado a luz una ingente cantidad de información en multitud de entornos (urbanos y rurales) repartidos por la Península. El exponencial crecimiento de la base empírica ha conseguido desbordar, en positivo, los límites de los estudios tradicionales realizados desde unas escasas fuentes documentales y una Historia del Arte ensimismada. Es ahora cuando se abren nuevas perspectivas interpretativas en las que se buscan respuestas históricas amplias que implican a sociedades enteras cuyas formas de generar cultura material es diversa dependiendo del escenario analizado o excavado: ciudades, entornos rurales y aldeanos.

En este nuevo contexto, del que hay que hablar en términos de cambio respecto a los modelos tradicionales, se están emitiendo interpretaciones divergentes por no decir irreconciliables. En dichas interpretaciones, lo que tiene que ver con las poblaciones locales tras la conquista emerge como verdadero conflicto historiográfico. Por un lado, hay una corriente, que nosotros llamaremos “neovisigotista” (entrecomillado para distinguirlo del neovisigotismo como ideología política), que sigue apelando a una inacción cristiana generalizada en contraste con el momento inmediato anterior, el visigodo, al cual se atribuye una ingente cantidad de edificios representativos (sobre todo religiosos pero también civiles) que la arqueología viene descubriendo en las últimas tres décadas, especialmente en unos centros urbanos hasta ahora mal conocidos en sus fases posteriores a la descomposición imperial. La otra corriente, que llamaremos neomozarabista (sin entrecomillar en este caso), plantea un siglo VII de perfil

monumental mucho más discreto, al que le sigue un siglo VIII que supone una solución de continuidad histórica que pone fin a antiguas inercias y pone en marcha nuevas dinámicas. Algunas de estas últimas tienen que ver con las poblaciones locales cristianas sometidas ya que, en ocasiones, se expresan de forma elocuentemente monumental, lo que necesariamente entra en conflicto con la idea de inacción cristiana tras la conquista, que en su momento defendió Simonet y que el “neovisigotismo” se afana en seguir defendiendo, aunque desde postulados históricos actualizados. No pocos e importantes edificios (religiosos y civiles) que unos consideran paradigma de la arquitectura de tiempos visigodos son para otros ejemplos del impacto de lo nuevo acontecido tras el 711. Por estar, todos ellos, en territorios que formaron parte de al-Andalus su condición cristiana obliga a desarrollar relatos acordes con los resultados y la base metodológica empleada.

2.1.2. Francisco Javier Simonet

La obra de Simonet *Historia de los mozárabes de España* (1893-1901; nosotros hemos usado la edición facsímil de 1983 a cargo de la editorial Turner) es el primer estudio moderno sobre los cristianos de al-Andalus. También fue, y es todavía, el trabajo más ambicioso por su globalidad temática, territorial y cronológica. Conviene no obstante recordar que, tiempo antes, Enrique Flórez (1702-1773) puso en marcha un trabajo aún más monumental, la *España Sagrada* (edición actualizada de 2000-2012 a cargo de la Editorial Agustiniana), en el que sacó a la luz un importante caudal informativo sobre los mozárabes. Los capítulos dedicados a las diferentes diócesis episcopales durante la época de dominación islámica aportan una gran cantidad de noticias que tiene que ver con la cristiandad andalusí, sobre todo en lo que se refiere a la Iglesia y sus ministros. Simonet, como es normal, aprovecha a fondo estos materiales y aporta, desde su especialización filológica, el canal de información de las fuentes árabes que no pudo consultar Flórez, ofreciendo una visión más amplia y rica, la de los dominados y la de los dominadores.

El peso historiográfico del estudio de Simonet es acorde con su volumen. De entre todos sus aspectos relevantes, que son muchos, centrémonos ahora en su opinión acerca de la cuestión de la arquitectura religiosa cristiana en al-Andalus. El malagueño plantea este asunto desde un esencialismo religioso (cristiano y musulmán) que determina en todo momento los comportamientos. Las iglesias son para Simonet, ante todo, expresión del compromiso del mantenimiento de la fe por parte de los mozárabes que se niegan a

transitar de credo a pesar de las ventajas sociales y económicas que supondría apostatar (Simonet, 1983: 86-87). Las noticias de templos cristianos en los siglos VIII, IX, X, XI (e incluso más allá) certifican el deseo vital de ser cristiano a lo largo del tiempo, haciendo que su determinación sea cada vez más heroica conforme se endurecen las condiciones impuestas por el poder musulmán dominante. Convertida la arquitectura religiosa en un profundo anhelo cristiano siempre estará en el punto de mira de otro profundo anhelo, este caso musulmán, que busca lo contrario: su desaparición como consecuencia de lo que considera un compartimiento religioso, el islámico, abocado a no permitir el desarrollo de otras religiones debido a su intransigencia a pesar de que su texto sagrado (el Corán) y su figura fundacional (Mahoma) no condenen al cristianismo a ser perseguido o eliminado. Aunque el Profeta emitiera expresiones de respeto y las políticas musulmanas ofrecieran protección a los seguidores de Jesús siempre prevalece un ánimo musulmán de “persecución juntamente religiosa y política, dirigida constantemente al envilecimiento, despojo y ruina de los mismos pueblos á quienes presume haber tomado bajo su protección y patrocinio” (Simonet, 1983: 70). Una especie de secular ojeriza que, en raras ocasiones, se desvió del camino.

De esta forma, para Simonet, la gestión de los edificios culturales mozárabes no pasa de ser un acto de reafirmación colectiva de todos los cristianos, desde los celebrantes de las misas hasta los feligreses. Da lo mismo cuándo y dónde. De igual modo, las acciones que buscan limitarla serían la reafirmación colectiva de todos los musulmanes, desde los gobernantes hacia abajo, que siempre verían con desagrado tener que compartir sus vidas junto a cristianos. Las noticias históricas, muchas de ellas fehacientes, demuestran que en al-Andalus hubo iglesias a lo largo de siglos, lo cual obligaba a admitir un margen de protección de los colectivos mozárabes que las usaban secularmente. Dicha protección no podía ser otra que la ofrecida por el poder musulmán, lo cual no dejaba de ser algo contradictorio en el negrísimo panorama que siempre acompañó a los mozárabes. Se afana entonces Simonet en contraponer a esta acción positiva un marco general tremendamente opresivo en el que la gestión monumental cristiana se desarrolló en unas condiciones leoninas, desde el principio (Simonet, 1983: 83-84). Tomando como referencia los edictos y tratados de los califas orientales (Omar I y Omar II), ferozmente restrictivos respecto a la capacidad cristiana para intervenir en la arquitectura religiosa, opina que esa sería la norma empleada por los omeyas en sus conquistas territoriales, incluyendo lo que fue el reino visigodo. No hay en al-Andalus documentos de este tipo,

pero tampoco serían necesarios ya que los gobernadores vicarios harían de postes repetidores de las señales emitidas desde Damasco.

La conquista, reconoce Simonet, no produjo grandes catástrofes humanas y materiales. Parecen prevalecer los pactos antes que los enfrentamientos (Simonet, 1983: Capítulo II). Encuentra en las tradiciones literarias árabes un gran pacto que sabe a traición patriótica. Los despechados hijos de Witiza, en connivencia con el conde Julián de Ceuta, entregan el reino a los musulmanes, quienes sin apenas esfuerzo se ven de pronto dueños de un colosal territorio. Este pacto-traición haría que el reino visigodo cayera como un castillo de naipes sin que nadie, una vez muerto Rodrigo en amañada batalla, levantara la espada. Así ocurriría con Teodomiro, quien se plegaría a la realidad llegando a un pacto con los imparable invasores a pesar de haber mostrado una resistencia inicial (Simonet, 1983: 27). Pero no hay que llevarse a engaño. Los pactos, pese a su favorables términos (con el archiconocido Pacto de Teodomiro como referente), no dejaban de ser falsas promesas que los musulmanes pronto traicionarán haciendo cada vez más penosas las obligaciones asumidas y menos ventajosos los derechos concedidos.

La generalización de las soluciones pactadas, en principio, favorecía la continuidad de las sociedades y sus edificios de culto pero, de nuevo, Simonet quiere dejar claro que las condiciones impuestas fueron tremendamente severas, equivalentes a las reflejadas en los textos orientales. No solo eso, también se produjeron situaciones lesivas para el patrimonio religioso cristiano en forma de destrucciones o expropiaciones forzosas. En Córdoba, por ejemplo, discute a Dozy (1984: 48) al poner en duda el vendaval de destrucción reflejado en un tradición recogida por las fuentes árabes (él maneja a Al-Maqqari) que habla de una destrucción masiva de iglesias (todas a excepción de una que se obliga a compartir), pero admite que los cristianos perdieron la posesión de algunos templos (Simonet, 1983: 49)⁴. Superado este trance, pocas décadas después la cristiandad local sufre un duro golpe con la expropiación de su catedral, dedicada a San Vicente, que venía siendo obligada a compartir con el rezo mahometano desde la toma de la ciudad. En su habitual desprecio por la cultura árabe en cualquiera de sus aspectos, sostiene que las mezquitas existentes hasta ese momento (las nuevas y las que se hicieron

⁴ El malagueño tenía problemas para integrar, en un mismo relato, el episodio destructor de la fuente árabe con la existencia, cierta, de no pocas iglesias activas en el siglo IX. Propone una solución basada en la mera especulación según la cual la ciudad de Córdoba, pese a ser rendida por las armas, contó con unos quintacolumnistas de la facción witizana que facilitaron la victoria musulmana. Fruto de esta colaboración se permitió a los cristianos mantener abiertas varias iglesias, entre ellas la catedral y San Acisclo (Simonet, 1983: 49).

reconvirtiendo iglesias) eran “inferiores a la Catedral cristiana, y Abderrahman deseó para su corte una grande y magnífica aljama digna de aquella capital y rival de la célebre Damasco” (Simonet, 1983: 248).

La pérdida de la iglesia matriz cordobesa en ese constante proceso de suplantación llevado a cabo por los musulmanes supone un duro golpe cargado de simbolismo. Al caso de Córdoba suma el de Barcelona. A partir de una fuente carolingia, que ya manejaron en su momento Flórez (*España Sagrada*, XXIX, 148) y Dozy (1984: 41), considera que la catedral estaba siendo usada como mezquita, sin alteraciones materiales, cuando Ludovico conquista la ciudad en 801 (Simonet, 1983: 286-87). No es capaz de reunir más datos pero llega a afirmar que “los moros tomaron para sí muchas de las antiguas [catedrales], convirtiéndolas en aljamas”, lo que obligaba a que “los mozárabes habilitaran otras con el propio carácter y consideración” (Simonet, 1983: 128). Sobre esta suerte de repetida mudanza cristiana no aporta información alguna.

Simonet, en definitiva, coloca el asunto de la arquitectura religiosa cristiana en el plano de los múltiples agravios sufridos por los mozárabes. Al ser los escenarios físicos de la manifestación de una fe que repudian los dominadores proyecta en estos últimos un continuo afán por limitar y obstaculizar su visibilidad en la sociedad islámica, llegando a la agresión directa en ciertas circunstancias como las que dieron lugar al ataque hecho por Mohamed I a las iglesias cordobesas a mediados del siglo IX (Simonet, 1983: 433-444). Llevadas siempre por el rechazo a lo cristiano, las autoridades omeyas crearon un severo marco legal que, para empezar, negaba taxativamente la posibilidad de erigir nuevas iglesias. En cuanto a aquellos templos anteriores a la conquista a los que se permitió seguir desempeñando su función, el mantenimiento estaba férreamente condicionado por multitud de limitaciones a la hora de hacer simples reparaciones o remociones (Simonet, 1983: 83-85).

Pero, mientras Simonet avanza en su estudio, se ve en la obligación de hacer algunas matizaciones. Su modelo sobre la suerte de la arquitectura religiosa cristiana chocaba con ciertos datos históricos: “El número de las iglesias que debían conservar los cristianos sometidos se determinaba al tiempo de la capitulación, no siéndoles lícito construir otras nuevas. Pero en esto hubo variedad, según la tolerancia ó fanatismo de los sultanes, permitiéndose por algunos la restauración y nueva construcción de templos cristianos, y mandándose por otros demoler los nuevamente contruidos” (Simonet, 1983: 84, nota 5). Encuentra Simonet noticias veraces que hablan de la construcción de nuevas

iglesias, situación en principio anómala a la práctica habitual que no encuentra otra explicación más que en las afueras del campo de la jurisprudencia. Serían las actitudes personales de los sultanes las que marcarían en definitiva la práctica edilicia cristiana. La aplicación de la legalidad, bien por exceso o bien por defecto, determinaría en cada momento el margen de actuación de los mozárabes, no contemplándose nunca la posibilidad de que existieran acuerdos o disposiciones legales que alguna vez permitieran levantar nuevos templos. Todo quedaba en última instancia al arbitrio y el capricho del emir o del califa de turno.

Le sirve de ejemplo la compra de la media iglesia de San Vicente como antesala de la erección de la mezquita aljama cordobesa. Es el emir el que entra en contacto directo con los cristianos negociando para establecer un nuevo pacto que permita su salida. Pierden los mozárabes la iglesia pero, a cambio, reciben una gran cantidad de dinero (100.000 dinares de oro) y el permiso para reparar las iglesias arruinadas tras la toma de la ciudad. Le sorprende a Simonet esta actitud cordial del emir, el cual se había caracterizado por su continua violación de los pactos (campanas bélicas en la región de Tudmir, arrebato patrimonial a los hijos de Witiza): “También fue Abderrahman I quien despojó á los mozárabes de Córdoba de su antigua Catedral,..., aunque en este despojo usó de cierta equidad que contrasta con sus muchos desafueros y usurpaciones” (Simonet, 1983: 248). En este caso, la ruptura del *statu quo* de un pacto anterior que dio lugar a la cohabitación cultural está compensada con largueza, a pesar de que nada le impedía comportarse tiránicamente.

Encuentra otro ejemplo de acción política musulmana y arquitectura cristiana en el marco de los martirios de mediados del siglo IX. Mohamed I, nada más acceder al poder (851), ordena un ataque contra las iglesias de la ciudad. Se habla incluso de demoliciones de edificios de gran antigüedad, sin duda preislámicos, que venían funcionando desde inicios del siglo VIII. Pero resulta que también hubo inmuebles atacados que fueron levantados en tiempos de los árabes. ¿Obra nueva?, ¿cómo es posible? Las noticias de los monasterios de Tábanos y Peñamelaria, dadas por las mismas fuentes escritas que nos narraban todo lo anterior, certifican que se llevaron a cabo nuevas promociones religiosas cristianas en la Córdoba emiral. La explicación, para Simonet, radica en una excepcionalidad propiciada por la displicencia de un poder que, en vez de verlas como una transgresión y por tanto perseguirlas, las consideran algo de lo que no preocuparse. Mohamed I rompe con la pasividad paterna “restableciendo en este punto el

rigor de la ley musulmana” y emprende represalias que terminan extralimitándose al atacar templos antiguos que, se entiende, siempre habían sido permitidos por la autoridad islámica: “los ministros, creyendo complacer á su señor con exagerar su celo, se excedieron en la ejecución de aquellas órdenes, derribando templos que contaban trescientos años de antigüedad” (Simonet, 1983: 443-444). De todas formas, las obras nuevas debieron ser poco aiosas en lo monumental debido a la expresión que usa Eulogio (*rudi formatione*) al referirse a ellas: “obras hechas ruda y pobremente, según lo permitía la miseria en que había caído la población cristiana” (Simonet, 1983: 444). Por tanto, la construcción y reparación de iglesias en al-Andalus son consideradas acciones ilegales pero a veces consentidas ya que la legislación musulmana, de forma genérica, no las admite, por lo que nada impedía a las autoridades hacer cumplir la ley salvo que las más altas instancias, en una aplicación totalmente personalista del poder, las tolerara contraviniendo la norma.

No solo encuentra Simonet referencias a iglesias de nuevo cuño a la sombra del poder emiral. Hay otros entornos en los que también asoman. Si antes la excepcionalidad que las explicaba era resultado de una disfunción de los aparatos de poder, la excepcionalidad ahora viene dada por una situación de conflicto armado entre ese mismo poder central y oponentes, periféricos, que pretenden desligarse de él. La *fitna*, para Simonet, hace emerger un cristianismo combativo que se pone al lado de los rebeldes, musulmanes, pero hermanos de raza al fin de al cabo. Cómo no la figura de Ibn Hafsun es la más mimada por el malagueño. Su pretendida conversión al cristianismo, reparando el pecado de sus ancestros, se convierte en expresión del desengaño de los muladíes al comprobar que la promesa de igualdad hecha por los conquistadores árabes no se cumplió. En situaciones de este tipo, al estar quebrada la autoridad emiral, se tiene que hablar de condiciones de excepcionalidad en las que los mozárabes mejoran de forma coyuntural: “Construyéronse iglesias y aun monasterios nuevos en diversos puntos de los dominios de Omar, y el cristianismo volvió á ser en aquellos países la religión del Estado” (Simonet, 1983: 568). Los mozárabes, liberados del yugo musulmán, se sacuden las imposiciones y comienzan a desarrollar un papel activo que les había estado vedado hasta esos momentos.

Por tanto, para Simonet, la norma general era que los cristianos no podían dotarse de nuevos templos debido a una legislación onerosa. Bastante tenían con poder conservar sus viejos edificios en un clima de constante acechanza. Pero, no obstante, hubo cristianos

que construyeron iglesias en al-Andalus porque hay noticias que nos informan de ello. Si tienen lugar es porque se dan circunstancias anómalas que rompen la regla para, en definitiva, venir a confirmarla: comportamientos caprichosos de las máximas autoridades y contextos extraordinarios donde la autoridad cordobesa no tiene vigencia al existir un poder favorable a los intereses cristianos. Más allá, siempre opresión y prohibición. Queda definida así una línea comprensiva que será historiográficamente dominante a la hora de explicar el expediente monumental cristiano en al-Andalus.

2.1.3. Manuel Gómez-Moreno

No vamos a descubrir ahora la importancia de la figura y obra de Manuel Gómez-Moreno en nuestra historiografía tardoantigua y altomedieval. Su libro *Iglesias mozárabes* (1919) es un hito historiográfico incontestable cuya capacidad referencial llega hasta nuestros días. Al manejar esta obra un siglo después de su publicación saltan desde sus páginas actuales y candentes debates sobre la definición de los mundos tardoantiguo y altomedieval cuya cesura es la conquista musulmana (Gómez-Moreno Calera, 2016).

Cuando Gómez-Moreno se pone al frente de la sección de Arqueología en el recién creado Centro de Estudios Históricos (1910), perteneciente a la Junta para la Ampliación de Estudios (JAE), plantea como línea de trabajo el tema de su Tesis Doctoral: el arte español de los siglos X y XI⁵. Cuando años antes elaboró los Catálogos Monumentales de León y Zamora (1903-1909)⁶ entró en contacto, o más bien descubrió, ciclos productivos monumentales anteriores al románico (por estilo) pero posteriores a lo romano (por cristianos). Uno de ellos, que se corresponde con los tiempos visigodos, ya venía siendo proclamado en la historiografía con los edificios de San Juan de Baños (Agapito y Revilla, 1903-04) y Santa Comba de Bande (Sales y Ferré, 1900), a los que ahora suma Gómez-Moreno la iglesia de San Pedro de la Nave en Zamora (Gómez-Moreno, 1906b). El otro ciclo, altomedieval del siglo X, es sin duda descubrimiento personal del granadino. Nace con él el llamado Arte Mozárabe que protagoniza tan soberbio libro. Propone una visión en verdad audaz ya que aboga por una lectura positiva del al-Andalus califal como parte del cañamazo cultural de nuestro imaginario histórico

⁵ Para hacerse cargo de la sección se tuvo que doctorar, presentando una tesis que desarrolla a partir de un artículo de 1909 titulado *De arqueología mozárabe*, cuyo embrión está en sus viajes por León y Zamora con motivo de los Catálogos Monumentales de dichas provincias (López-Yarto, 2010: 24 y 27-28).

⁶ Ambos Catálogos terminaron siendo publicados años después de *Iglesias mozárabes*, el de León en 1925 y el de Zamora en 1927.

(fenicios, griegos, romanos, visigodos y musulmanes injertándose sucesivamente en la cepa ibérica). Decimos audaz porque unos años antes, el reputado académico Vicente Lampérez, había publicado otra obra también primordial en nuestra historiografía medieval (*Historia de la arquitectura cristiana española*) en la que ofrecía una visión radicalmente distinta. Compárense las siguientes afirmaciones:

“Es pues, la arquitectura mozárabe una hijuela de la visigoda, sucesivamente degenerada y adicionada con ciertos elementos mahometanos” (Lampérez, 1909: 228).

“El arte cristiano del siglo X parece asimismo una hijuela del cordobés...” (Gómez-Moreno, 1919: XIV)

No creemos que sea casual la utilización del término “hijuela” por parte de Gómez-Moreno, en lo que parece una clara contestación a un consagrado autor como Lampérez, a quien podemos considerar un pionero del modelo continuista. La obra de Gómez-Moreno, sin duda, se impuso a la de Lampérez, lo que no significa restar valor a un trabajo en verdad importante y no bien reivindicado, precisamente, por aquellos que tiempo después se erigieron en defensores del continuismo.

El Arte Mozárabe de Gómez-Moreno no es, por definición, el arte de los cristianos de al-Andalus, como él mismo explica: “Dudoso parecerá que el contenido de este libro responda bien a su contenido. Quizá peque por exceso, dando cabida, bajo el título de mozarabismo, a iglesias que no son tales sino en concepto de arte” (Gómez-Moreno, 1919: IX). De todas formas, en la primera parte de su libro, ensaya un acercamiento a la arquitectura cristiana en al-Andalus entre los siglos VIII y XI desde una perspectiva más arqueológica que artística. Es evidente que Gómez-Moreno se desmarca conceptualmente de los postulados más esencialistas que vertebran el relato histórico de Simonet⁷ pero sus conclusiones sobre la cuestión de las iglesias en los territorios musulmanes son bastante coincidentes. Gómez-Moreno considera, al igual que su maestro de lengua árabe, que los conquistadores omeyas impusieron un feroz prohibicionismo en lo relativo a la arquitectura religiosa de los cristianos sometidos. Asume igualmente que los pactos establecían, desde el principio, unas normas en lo relativo al comportamiento

⁷ Valga de ejemplo la opinión que tiene Gómez-Moreno sobre la Reconquista para percibir sustanciales diferencias respecto al ideario de Simonet: “Respecto de la España cristiana, un tópico lo rige todo: es la lucha contra el moro, la epopeya de los siete siglos, eje y razón final para una simplificación histórica, muy á gusto de nuestros estímulos pasionales, pero que la realidad no siempre justifica” (Gómez-Moreno, 1919: XI).

monumental cristiano enormemente restrictivas. Una vez acordadas las iglesias que seguirían con sus puertas abiertas no se permitirían ampliaciones y, mucho menos, templos nuevos.

En lo tocante a los ejemplos de obra nueva documentados por Simonet asume su excepcionalidad. Apenas presta atención a las fundaciones religiosas de la Córdoba emiral al considerarla acciones del todo individuales y aisladas propiciadas por “piadosos cristianos”. Por otra parte, tampoco serían destacados esfuerzos monumentales apoyándose en la expresión *rudi formatione* usada por Eulogio que, en su momento, también sirvió a Simonet para denunciar las estrecheces de la mozarabía. Cuando se mueve por los contextos de *fitna*, que Simonet apuntaba como propicios para los intereses cristianos y por tanto susceptibles de ser escenario para la promoción de nuevos establecimientos religiosos, ofrece al lector un espléndido edificio (Santa María de Melque en la provincia de Toledo), que no haría otra cosa más que confirmar el modelo de actuación cristiana que postulaba Simonet. La monumentalidad mozárabe, de existir, solo podría darse en contextos fuera de la norma, la cual impedía a los cristianos actuar en su parque inmueble erigiendo nuevos templos. Dichos contextos anormales son de conflicto, nunca de colaboración. Simonet, desde las fuentes escritas, y Gómez-Moreno, desde las materiales, consolidan una imagen positiva, pero trágica en su final, de unos cristianos que se avinieron a llegar a acuerdos con los conquistadores pero que, pasado el tiempo, ven cómo su situación se va endureciendo, y entonces pasan a la acción. Una especie de guerra aplazada, con más de un siglo de retraso, de la que saldrán derrotados por un naciente califato que se erigirá en incontestable dominador peninsular, tanto en lo político como en lo cultural. Antes de la victoria total del califato, los cristianos que rompieron temporalmente sus ataduras con el poder que limitaba sus aspiraciones llevaron a cabo afirmaciones monumentales erigiendo nuevas iglesias.

En la obra de Simonet el contexto de *fitna* que concitaba más atención era el protagonizado por el linaje de Ibn Hafsún. Es lógico ya que el componente cristiano tiene un protagonismo indudable transmitido por un caudal informativo literario en el que asoman personajes (Ibn Hafsún, su padre, sus hijos, obispos, monjes, guerreros), lugares (en especial Bobastro), edificios (fortalezas, mezquitas, iglesias, monasterios). Cuando Gómez-Moreno trabaja en su libro, el conocimiento arqueológico del paraje que se consideraba era el solar de la rebelde Bobastro (Mesas de Villaverde en Ardales, Málaga)

era muy escaso⁸. Es evidente que el arqueólogo no pasó por allí antes de escribir su obra. Lo hará años después impulsando una campaña de documentación y estudio de los restos del enclave, con especial atención a una estructura semirrupestre que, sin discusión, definía un espacio religioso cristiano (Mergelina, 1925, 1927). Fue otro el escenario de *fitna* por el que se movió Gómez-Moreno en su libro: la región de Toledo. Allí se levanta la iglesia de Santa María de Melque (Gómez-Moreno, 1919: 14-27).

Queremos destacar ahora, antes que las implicaciones históricas de la propuesta, la utilización de un marco informativo inédito hasta entonces en el campo de los estudios mozárabes: el material⁹. Aunque Simonet maneja algunos objetos históricos no lo hace desde una perspectiva arqueológica. Tampoco era su especialidad. Dichos objetos son preferentemente lápidas sepulcrales descontextualizadas y piezas de metalistería que portan inscripciones alusivas a cristianos que las usaron o fabricaron, acompañadas de fechas. Gómez-Moreno, desde inicios del siglo XX, venía construyendo un marco comprensivo de la evolución de las formas artísticas (arquitectónicas y decorativas) entre el final de lo romano y la llegada del románico. El granadino, en este esfuerzo, consiguió dotarse de una sólida base empírica iniciada con sus viajes mientras realizaba los Catálogos Monumentales (León, Zamora, Salamanca, Ávila). En primer lugar, pone en

⁸ Simonet menciona el lugar, que conoce por testimonios de otros, seguramente el del militar Serafín Estébanez que años atrás le dedicó un estudio (1849): “Debemos estas noticias á personas entendidas que han examinado el terreno” (515, nota 1). Por otra parte, Rodrigo Amador de los Ríos elaboró entre 1907 y 1908 el Catálogo Monumental de Málaga, que quedó inédito. El manuscrito original se puede consultar telemáticamente a través de la página web de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CCHS-CSIC. El autor pasa por el enclave pero, en lo que será más adelante identificado con una iglesia semirrupestre, él lo interpreta como “viviendas morunas”.

⁹ Es justo reconocer un pionero trabajo de Pedro de Madrazo (1859) que significó la primera toma de conciencia sobre la realidad material de los cristianos que vivieron en al-Andalus. Fue también Madrazo el primero en reivindicar el uso del término mozárabe para referirse a las manifestaciones artísticas de los cristianos andalusíes. Esto que parece hoy una obviedad no lo era a mediados del siglo XIX. En esa época se llamaba arquitectura mozárabe a cierta arquitectura medieval cristiana desarrollada en los expansivos reinos nortños que pasaron a integrar territorios, y sociedades, secularmente musulmanes. Es José Amador de los Ríos (1859) el que denuncia la impropiedad del término y propone otro nuevo, *mudéjar*, una nomenclatura que sin duda ha triunfado en nuestra historiografía. Ambas proclamaciones, complementarias, se hicieron el mismo día dentro de un acto académico. El discurso de ingreso en la Real Academia de San Fernando de José Amador de los Ríos (19 de junio de 1859) significó el nacimiento del concepto mudéjar aplicado al arte medieval español. Madrazo, por su parte, se encargó del discurso de contestación, el cual versó sobre el arte de los cristianos de al-Andalus. Algo bastante revolucionario o, cuando menos, llamativo para los tiempos que corrían. Madrazo se muestra desprejuiciado ante la posibilidad de buscar la huella material de los mozárabes cordobeses de mediados del siglo IX que desfilan, junto a sus no pocos edificios, en los relatos alumbrados por Eulogio, Álvaro y Sansón. Se lanza así a hacer una entusiasta prospección tanto en la ciudad como en sus alrededores. Importan poco los resultados y conclusiones de esta descubierta. Lo relevante es la modernidad de la iniciativa aunque haya carencias instrumentales y metodológicas. Enfoques como los de Amador de los Ríos (ver su trabajo sobre Guarrazar, 1861) y Pedro de Madrazo, por desgracia, tardaron mucho en volver a aparecer en nuestra historiografía.

marcha labores de documentación en las que los edificios y las piezas sueltas son medidos, dibujados, fotografiados. En segundo lugar, lleva a cabo análisis de los materiales en marcos sistémicos que superan los acercamientos estilísticos al uso, centrados en los elementos formales. Con Gómez-Moreno las puertas, los arcos, las bóvedas, las ventanas, las carpinterías, tienen valor histórico. Son susceptibles de convertirse en lo que hoy llamaríamos cronotipos en tanto en cuanto las diferencias registradas en un mismo elemento (pongamos por caso los arcos) indican diferentes ambientes productivos y por tanto históricos. Poder secuenciarlos permite la confección de cuadros tipológicos mucho más rigurosos que los estudios de la Historia del Arte, cargada de erudición e idealismo. Un buen ejemplo de esta forma de trabajar, aunque tenga evidentes carencias metodológicas, es su *Excursión al arco de herradura* (1906a), desarrollada más adelante por uno de sus discípulos, Emilio Camps Cazorla, quien publica en 1953 un estudio que será fundamental para la aceptación del arco de herradura como indicador cronológico (Utrero, 2006: 42).

También es importante destacar, en la obra de Gómez-Moreno, la existencia de marcos históricos subyacentes, preanalíticos, que terminan mediatizando la interpretación de los materiales, especialmente en lo que tiene que ver con las cronologías. Así ocurre en el caso de Melque. Es una combinación de análisis arqueológico y de prejuicios históricos lo que permite a Gómez-Moreno proclamar que Melque es un edificio mozárabe del siglo IX. Precisamente porque se da esa conjunción es posible, para él, acercarse a lo que llama “edificios sin historia”, aquellos que se tiene la seguridad de que son anteriores al románico pero que carecen de una cronología absoluta: bien por una inscripción (como San Juan de Baños) o bien por una fuente documental (como Santa Comba de Bande). Melque, es uno de esos edificios: “Sin historia esta iglesia y sin conocerse otros edificios, fechados y análogos, sobre que basar cronología, no cabe sino apreciar diferencias y semejanzas para ir limitando el tiempo en que pudo erigirse” (Gómez-Moreno, 1919: 25).

Cuando la analiza, según su marco histórico-material, detecta una serie de marcadores tipológicos que considera de fechas postvisigodas, a pesar de que alguno de ellos, como los arcos de herradura, pertenecen a desarrollos de largo recorrido que se inician en la tardoantigüedad: “En medio, pues, de una serie de pormenores tradicionales godos, sobresale, como característica la más avanzada de Melque en esto de los arcos, su amplitud de rosca, que alcanza la proporción moruna típica, y sin atenuación alguna de

saliente en los salmeres.” (Gómez-Moreno, 1919: 23). Por otro lado, las cabeceras rectas al exterior y curvas al interior como la de Melque son habituales en la arquitectura del X que él llama mozárabe (Escalada, Palat del Rey, Peñalba, Celanova). Además, la ausencia de escultura decorativa vinculada al edificio le parecía algo inexplicable en un contexto productivo visigodo ya que, desde el estudio de Amador de los Ríos (1861), la ciudad de Toledo se tenía por un activísimo centro de facturación escultórica cuyos productos nutrían a los edificios de la capital, su territorio (como Guarrazar y San Pedro de la Mata) e incluso más allá (San Juan de Baños en Palencia). Pero ese mismo marco de referencia que arrastraba a Melque a fechas postvisigodas no permitía incluirla en la familia de su arte mozárabe al no estar definidos, de forma clara, los elementos más característicos de la arquitectura del siglo X (Gómez-Moreno, 1919: 26). En conclusión, la iglesia tuvo que levantarse en los siglos VIII o IX. Es por tanto una iglesia mozárabe, no en un sentido estilístico sino histórico.

Llegados a este punto es cuando Gómez-Moreno pone sobre la mesa el prejuicio histórico heredado de Simonet. Ya que los mozárabes, por norma general, no podían llevar a cabo nuevos esfuerzos edilicios culturales, Melque tuvo que surgir en un clima de anormalidad. Esto dejaba fuera a todo el siglo VIII y parte del IX ya que la ciudad, en ese periodo, estuvo conectada con la capital cordobesa donde residía el poder que imponía las prohibiciones y limitaciones a la arquitectura cristiana. Será un contexto de conflicto (la *fitna*), donde queda quebrada la conexión, cuando los cristianos se lanzan a levantar el colosal edificio: “Y como, vista la historia de Toledo, hubo un período, de 862 a 930, en que se gobernó por sí misma, ni más ni menos que los Estados del norte, en relación con ellos y predominando mozárabes, resulta verosímil atribuir a entonces, bien dentro del siglo IX, la iglesia” (Gómez-Moreno, 1919: 27). De todas formas, Gómez-Moreno no pudo aportar datos históricos que vincularan a los cristianos toledanos con las rebeliones de forma equiparable a la de los malagueños reunidos en torno a Ibn Hafsún.

Gómez-Moreno, insistimos, refrenda el panorama arquitectónico cristiano en al-Andalus propuesto por Simonet. Los cristianos pierden iglesias desde el principio como consecuencia de la acción del poder omeya. Primero como resultado de los pactos de sumisión y, más adelante, con la creciente islamización que lleva a suplantarse iglesias por mezquitas, como en el caso de las catedrales y las aljamas. Los mozárabes solo conseguirían conservar un puñado de templos antiguos en los que tampoco podrían intervenir de forma positiva más allá de reparaciones básicas. Pero hay situaciones en las

que los cristianos actúan de forma monumental rompiendo la norma. La arquitectura cristiana en al-Andalus (Melque) se hace rebelde y, con ella, a los que la promovieron, cristianos que de forma valiente lucharon contra el yugo omeya que los había aherrojado.

Pero no serían estos ambientes de conflicto los únicos favorables a los cristianos. Gómez-Moreno, separándose en este punto de la postura absolutamente negativa de Simonet, cree que durante el califato, gracias a una actitud cordial del poder musulmán y a una postura colaboradora del colectivo cristiano, se dieron las circunstancias para la construcción de nuevas iglesias, aunque no tengamos noticias precisas: “Respecto a los siglos X y XI no consta que en su transcurso se alzasen iglesias; pero una afirmación afirmativa es harto verosímil, dada la buena inteligencia que hubo con los cristianos.” (Gómez-Moreno, 1919: 4).

La obra de Gómez-Moreno, pese a las prevenciones del maestro¹⁰, se convirtió en poco tiempo en un texto prácticamente incontestado, durante décadas. Hasta que empezó a conformarse otro modelo explicativo que se oponía frontalmente al presentado por el arqueólogo en lo que respecta al siglo VIII en adelante. En este trance, los cristianos de al-Andalus vuelven a asomar en la historiografía, más que nada para tratar de ser enterrados bajo capas de intrascendencia. Veamos cómo.

2.1.4. El continuismo

Entendemos por continuismo una corriente historiográfica que defiende la existencia de un enorme dinamismo monumental previo a la irrupción islámica, especialmente a lo largo de siglo VII. Tras el colapso del reino visigodo, se dice que ese dinamismo no se desvaneció, sino que pudo proyectarse hacia el futuro en los nuevos escenarios (musulmanes y cristianos) que se abren del siglo VIII en adelante: al-Andalus y los primeros territorios cristianos postvisigodos. Esta corriente no es nueva. Vicente Lampérez, a inicios del siglo XX, ya defendía el continuismo: “A los dos grandes grupos en que se divide la sociedad cristiana española después de la invasión árabe, corresponden otras dos ramas en la Arquitectura de los siglos VIII y IX. En líneas generales, estos dos

¹⁰ Gómez-Moreno era consciente del paso que había dado pero también de que aún faltaba mucho por conocer, de tal modo que las conclusiones a las que había llegado no eran tenidas como definitivas e incontestables: “Con todo, este libro no es más que un fragmento, arrancado con la menor violencia posible, pero también con descuaje hoy día temerario, a la cantera de nuestro arte godo, cordobés, prerrománico y morisco, sin estudiar dignamente aún, y por consecuencia los valores cotizados aquí no tendrán sanción de público sino el día en que toda esta nuestra historia monumental propia sea bien divulgada.” (Gómez-Moreno, 1919: IX).

grupos pueden caracterizarse del siguiente modo: ambos salen del mismo tronco (la arquitectura visigoda) y contienen los mismos elementos de ésta, en conjunto y en detalle” (Lampérez, 1909: 227).

Este libro del arquitecto estaba llamado a ser un referente historiográfico que se vio, en gran medida, frustrado por la irrupción en escena de Gómez-Moreno, cuya obra *Iglesias mozárabes* rebasa por completo a la de Lampérez y es la que se convierte, al final, en un referente duradero. Parece que los postulados de Gómez-Moreno, rupturistas, fueron incontestables durante generaciones. En verdad, sólo lo parece. Jubilado antes de estallar la guerra civil, durante la cual sufrió la dramática pérdida de su hijo Eugenio en la defensa de Madrid, el gran maestro será una figura aceptada por el régimen franquista a pesar de su pertenencia a una intelectualidad liberal española (como su gran amigo Menéndez Pidal) a la que se culpaba de todos los males del país, incluida la propia guerra (Rodríguez Mediano, 2002). A pesar de las suspicacias suscitadas por ese pasado, y por su comportamiento durante el conflicto (nunca tuvo la intención de abandonar un Madrid asediado, colaboró con el gobierno republicano formando parte de la Junta de Salvación de Tesoros Artísticos), no fue apartado de la vida social y académica, si bien esto no significó que, en respuesta, participara en la forja de los nuevos discursos oficialistas. Hay homenajes y reconocimientos, que saben a despedidas, aunque nadie imaginó que llegaría a los 100 años. También tras la guerra, su modelo interpretativo sobre la alta edad media española se hace incómodo para los vencedores, que ahora pasan a ocupar los centros docentes y de investigación. La JAE da lugar al CSIC franquista. Los discípulos de Gómez-Moreno que él procuró apoyar se vieron bloqueados por historiadores y arqueólogos que portaban patrióticas credenciales bordadas en rojo sobre camisas azules. Así le ocurrió a Emilio Camps Cazorla, quien estaba llamado a continuar la senda metodológica y conceptual desarrollada por su maestro (Mederos, 2018). El inicio de la guerra dejó sin resolver la concesión de la cátedra de Arqueología Árabe de la Universidad Central de Madrid que dejaba Gómez-Moreno con su jubilación, la cual iba a pasar a ser denominada de Arqueología Medieval (musulmana y cristiana). Tras el conflicto, se vuelve a convocar la oposición en un contexto radicalmente distinto. Camps, que ya optó a la plaza en la primera convocatoria, nada tuvo que hacer frente a José Camón Aznar, falangista que también pasó en su momento por el Centro de Estudios

Históricos, una época de su vida que, por cierto, evocaba de una forma despreciativa¹¹. Para facilitar aún más las cosas a Camón se cambió la naturaleza temática de la cátedra. Lo que tenía que ser una cátedra de Arqueología Medieval pasó a ser de Arte Medieval, disciplina en la que Camón tenía un curriculum más abultado que Camps. Camón, aparte de alzarse con la plaza universitaria se vincula también al antiguo Centro de Estudios Históricos, ahora denominado Instituto Diego Velázquez, en su sección de arte. De Camón volveremos a hablar algo más adelante.

También es importante destacar que, desde la década de los 40, se produce un decidido despegue historiográfico relacionado con la época visigoda a través de sus manifestaciones materiales, siempre de corte monumental y artístico. Las excavaciones de Juan Cabré en el Cerro de la Oliva (Zorita de los Canes, Guadalajara) sirven para proclamar el descubrimiento de la ciudad de Recópolis, una urbe fundada ni más ni menos que por el rey Leovigildo en 578 según testimonio escrito de Juan de Biclario (Cabré, 1946). P. de Palol excava en los yacimientos catalanes de Puig Rom (Rosas, Girona) y El Bovalar (La Serós, Lleida), (Palol, 1952; 1972). Se abre la delegación del Instituto Arqueológico de Madrid bajo la dirección de Helmut Schlunk (1943-45 y 1954-1971), especialista en arte visigodo. Sumemos además el crecimiento exponencial de estudios y noticias sobre escultura “visigoda”, casi siempre descontextualizada, que sirve para evocar una multitud de edificios (desaparecidos) repartidos prácticamente por toda la geografía española y portuguesa (Villa, 2018).

La entrada, con enorme fuerza, de los estudios de carácter estilístico hicieron que la Historia del Arte se pusiera por delante de una arqueología con apenas presencia en horizontes postclásicos al conseguir hacer, de la escultura decorativa, un verdadero fósil director con capacidad adscriptora. En verdad, la Historia del Arte sigue una senda metodológica plenamente vigente en la arqueología clásica española de la época cuyo representante más destacado, Antonio García y Bellido, participaba de las ideas de G. Rondenwaldt sobre una arqueología como historia del arte (Salvatierra 2015: 250). Un ejemplo de esta forma de trabajar en un horizonte postclásico nos lo brinda H. Schlunk en su tomo de *Ars Hispaniae* dedicado al arte visigodo (1947a). No hay pieza que pase por delante del alemán que no salga con partida de nacimiento. El modelo metodológico

¹¹ Los recuerdos de su paso por el CEH a lo largo del curso 1922-23 son los siguientes: “Por las tardes acudía al Centro de Estudios Históricos. Mi decepción allí fue muy grande. Después del hervor zaragozano los que allí trabajaban me parecieron primarios, encogidos y sin modernidad [...] Ante su pedantería no podía evitar una punta de desprecio” (Camón, 1984: 15).

de Gómez-Moreno (todo cuenta en el análisis: puertas, ventanas, arcos, carpinterías, yesos y cales, escultura, tecnología, etc; el proceso de documentación planimétrica y fotográfica genera en sí mismo conocimiento) es sustituido por análisis estilísticos que no rebasan el margen físico de la pieza analizada. Significa tener que bregar con mareantes juegos de analogías en las que los parecidos y los paralelos se mezclan y confunden en marcos macrohistóricos en lo temporal (varios siglos que pueden ir del VI al X) y en lo geográfico (todo el ámbito mediterráneo)¹².

Con unos siglos visigodos cada vez más musculados en lo monumental se lanzan propuestas respecto su capacidad de trascender en el tiempo y convertirse en referente para el cristianismo resistente del norte surgido tras la conquista. De nuevo apelamos a H. Schlunk, figura primordial en nuestra historiografía en el tercio central del siglo XX. Tiende el alemán puentes entre los siglos visigodos y los altomedievales. Su propuesta más llamativa, por no decir sorprendente, fue hacer derivar la miniatura altomedieval hispana de una miniatura anterior visigoda de la que no existe ni un solo ejemplo conservado (Schlunk, 1945). En otro capítulo damos más detalles sobre este asunto (capítulo 5.3). Por ahora quedémonos con la “visigotización” de una miniatura altomedieval que venía siendo considerada un elemento propio (en lo artístico y en lo histórico-religioso) del siglo X. Aplica este mismo proceso de visigotización a la arquitectura de la iglesia portuguesa de San João de Nazaré (Schlunk y Borges, 1971), un edificio que presenta una serie de características espacio-funcionales y tecnológicas propias de la arquitectura altomedieval (Caballero, Arce y Utrero, 2003). Lo que le permite proclamar el visigotismo de Nazaré es la presencia de unas piezas escultóricas consideradas visigodas (por estilo). Unas piezas que, por cierto, no son originales y coetáneas a la fábrica sino elementos reciclados (Caballero y Arce, 2007).

Con la atención centrada, preferentemente, en un periodo preislámico al que cada vez se le asociaban más y más restos, casi nadie transitaba por un mundo altomedieval que Gómez-Moreno dejó abierto y en las mejores condiciones para seguir trabajando y profundizando a partir de una base empírica sólida. Al contrario, *Iglesias mozárabes* representaba lo opuesto al reverdecido discurso nacional-catolicista que hacía de los

¹² La escuela alemana, a través del Instituto Arqueológico Alemán de Madrid con Helmut Schlunk a la cabeza, influyó de forma decisiva en nuestra historiografía al abordar lo hispano como parte de una *koiné* mediterránea que permite y justifica ensayar recorridos que conectan objetos separados por siglos o miles de kilómetros. Las técnicas y las formas van “saltando” de un lugar a otro, casi siempre de este a oeste, expandiendo por el Mediterráneo un lenguaje común usado una y otra vez durante siglos.

tiempos visigodos la forja de la nación española y, de la conquista musulmana, su dolorosa pérdida durante ocho siglos. En 1950 Camón Aznar publica un artículo en verdad polémico. Propuso, para empezar, un cambio terminológico-conceptual de enorme calado que pasaba por abandonar el término arquitectura Mozárabe y sustituirlo por el de arquitectura de Repoblación: “De tal manera es esta arquitectura del siglo X en la España cristiana ajena al mundo artístico musulmán, que, teniendo en cuenta la finalidad repobladora de gran parte de los monumentos en la zona reconquistada a los árabes, y, aun manteniendo el apelativo de mozárabe para los monumentos cristianos de territorio musulmán, la denominación que creemos conviene más a los monumentos de la región cristiana es la de *arquitectura de la repoblación*.” (Camón, 1963: 211) También fue Camón el primero en cuestionar la capacidad creativa de los cristianos emigrados: por la pujanza de una tradición artística cristiana en el norte capaz de satisfacer cualquier necesidad monumental y por la imposibilidad de que los mozárabes contaran con un saber constructivo basado en la experiencia al estarles prohibido erigir nuevos templos en sus tierras de origen (Camón, 1963: 208). Lo mozárabe, para Camón, deja de ser entendido como un “estilo” artístico para convertirse en denominación genérica de toda la producción artística, a lo largo de varios siglos, de un grupo humano definido por unas invariantes religiosas y político-territoriales: ser cristiano en lugares controlados por poderes de confesión islámica. Mozárabe, por tanto, sólo sería aquello que tuviera que ver con los cristianos en territorio musulmán, nada más. En unas pocas páginas quiere desautorizar el modelo de Gómez-Moreno, rupturista, y sustituirlo por otro, continuista.

El ataque, se mire por donde se mire, era demoledor respecto a una obra que, se suponía, había concitado consenso desde su publicación. Decimos esto porque no hubo ni una sola reacción en forma de contestación o comentario al respecto. Tampoco por parte de un Gómez-Moreno que nunca participó de este tipo de enemistades científicas y personales. De igual forma, nadie reaccionó cuando Camón republicó en 1963 ese mismo trabajo en la revista *Goya*, editada por la Fundación Lázaro Galdiano de la que era presidente. En ese mismo canal editorial se publica, en 1974, un artículo firmado un joven Isidro Bango cuyo título es casi el mismo al usado por Camón¹³. Su contenido viene también a ser del todo similar: la reivindicación de una clamorosa continuidad, en época altomedieval, de las técnicas y estéticas fraguadas en época visigoda. Unos años más tarde

¹³ El artículo de Camón tiene por título «Arquitectura española del siglo X. Mozárabe y de la repoblación», mientras que el de Bango se titula «Arquitectura de la décima centuria: ¿Repoblación o mozárabe?».

I. Bango publica otro artículo que complementa al anterior desde una doble perspectiva (Bango, 1979). Por un lado, basándose en la documentación escrita medieval, apela a la existencia de una arquitectura visigoda abandonada en el paisaje que los repobladores de los siglos IX y X descubren y recuperan, sin demasiado esfuerzo, ya que se da por sentado que estas fábricas secularmente abandonadas desde la conquista islámica se encontraban en casi perfecto estado de conservación. Por otro lado, se introduce un elemento ideológico: el neovisigotismo. Los reyes asturianos, erigidos en herederos de los reyes toledanos, buscarán de forma consciente conectarse monumentalmente con el pasado previo a la irrupción islámica. Esos edificios que supuestamente van descubriendo en los antiguos *campos góticos* les traen a sus ojos ese pasado ahora restablecido. De esta forma, nuevas generaciones de investigadores están terminando de amortizar a Gómez-Moreno y, con ello, afianzando los postulados historiográficos que emergieron al establecerse la dictadura franquista.

¿Qué pintan en todo esto los cristianos de al-Andalus? Más de lo que parece. Aparecen convocados en el marco de una discusión que es periférica respecto a su realidad histórica, pero que terminará afectándolos de forma profunda. Esa discusión periférica es la que tiene que ver con la caracterización histórico-artística del llamado Arte Mozárabe de Gómez-Moreno. El continuismo se afana en criticar dos elementos claves de la tesis mozarabista: el carácter de novedad y originalidad respecto al pasado preislámico y la capacidad de los cristianos del sur para portar esas novedades cuando se trasladan desde al-Andalus hasta las nuevas tierras de acogida al norte del río Duero. Centrándonos en el segundo aspecto, surgió la necesidad de volver a auditar la cuestión de la arquitectura religiosa cristiana en territorio musulmán. Bango se adhiere, de forma más inquebrantable que Gómez-Moreno, a la lectura negativa de Simonet (Bango, 1991). Asume sin paliativos la existencia de un marco legal fuertemente restrictivo y un progresivo desgaste social y económico del colectivo cristiano. Ambas circunstancias (presión externa y debilidad interna) harían imposible una práctica monumental normalizada equiparable a la desarrollada por los cristianos nortños: “Lo mozárabe, como hemos visto, tendrá unas limitaciones importantes en cuanto a obras de cierto empeño monumental. Las de tipo arquitectónico por prohibición expresa, sólo excepcionalmente no cumplida; las de arte mobiliario, por condicionamiento económico” (Bango, 1991: 30). Un arte de bazar. Para dar fe de esta atonía se toman como referencia las escasas noticias sobre acciones edilicias mozárabes, conocidas desde Simonet. Su

escaso número sobra y basta para proclamar una clamorosa inacción mozárabe con el objetivo de alejar, lo más posible, a esos cristianos andalusíes que recalán en la meseta norte de cualquier implicación creativa. Al hacerlos analfabetos monumentales en sus lugares de origen difícilmente podrían haber enseñado nada a sus correligionarios septentrionales.

También en los años 70 se produjo una circunstancia de enorme trascendencia que, al mismo tiempo que significaba un espaldarazo para el dinamismo productivo visigodo, colocaba el penúltimo último clavo en el ataúd de la monumentalidad mozárabe. Hablamos de la reasignación cronológica de Melque. La propuesta potsvisigoda que hizo Gómez-Moreno en su momento no había tenido todavía contestación en un ambiente científico progresivamente alineado con un continuismo que empezó a desarrollarse desde mediados del siglo XX. No obstante, se comienza a cuestionar lo dicho por Gómez-Moreno para lo que ocurre del siglo VIII en adelante, lo que incluye a Melque. La iglesia, como obra mozárabe del IX, era un *unicum* difícil de explicar, mientras que si se movía hacia el siglo VII podía entrar en conexión con edificios que se tenían de esa época según el propio Gómez-Moreno (Santa Comba de Bande, San Pedro de la Nave, San Pedro de la Mata). No obstante, nadie parecía dispuesto a cuestionar públicamente la opinión del maestro. Hasta que llegó el joven arqueólogo Luis Caballero Zoreda (Caballero y Latorre, 1980).

Formado en un ambiente disciplinar que rara vez iba más allá de lo romano, si exceptuamos al arqueólogo catalán Pere de Palol¹⁴, desarrolla un temprano interés por llevar la arqueológica a unos horizontes postclásicos que solo trabajaba la Historia del Arte. En ese clima de revisión del modelo de Gómez-Moreno que ponía en duda la fecha mozárabe de Melque, Caballero propone excavar el edificio como forma de avanzar en la discusión cronológica abierta. ¿Podría la arqueología resolver el dilema? En principio, parece que el madrileño no se somete a corsés históricos que, como ocurría con Gómez-

¹⁴ Pere de Palol puede ser considerado el iniciador de la arqueología tardoantigua española, tanto por sus excavaciones en numerosos yacimientos: Puig Rom (1952b), Bovalar (1972, 1982), Toledo (1991), las basílicas de las Baleares (1962a), Ampurias (1962b), San Juan de Baños (1964), Barcelona (1967); como por sus propuestas de ordenación crono-tipológica respecto a diferentes materiales: los bronceos litúrgicos (1952a), los broches de cinturón (1950) o los altares (1962, 1967). No menos importante es la fijación de un concepto que fue ampliamente aceptado: el arte de los siglos VI y VII no es visigodo sino hispanorromano de época visigoda (Palol, 1966-67), dejando sin sentido las aproximaciones etnicistas tradicionales que buscaban la especificidad germánica de aquel pueblo instalado en *Hispania* a través de los objetos personales que acompañaban a difuntos inhumados en solitarias necrópolis (Santaolalla, 1934; Reinhart, 1945).

Moreno, predeterminaban las conclusiones. No hay, de partida, ningún prejuicio histórico respecto a su fundación. Han de ser los materiales recuperados en una excavación, guiada por una metodología propia de la disciplina, los que aportarán los argumentos cronológicos. Bajo ese mismo prisma epistemológico es analizada la arquitectura ya que los edificios son “tratados como si fuesen un fragmento cerámico, o un estrato más en la excavación” (Caballero y Latorre, 1981: 8). La arquitectura de la iglesia de Melque es analizada no de forma artística sino arqueológica, buscando elementos que conformen sistemas productivos, tecnológicos y estéticos más allá de la singularidad de un único edificio. También se implementa un estudio sobre la modulación arquitectónica del edificio que, al basarse en la geometría y en la matemática, ofrece datos aparentemente objetivables frente a otros más inasibles propios de los acercamientos “estilísticos” tradicionales.

La propuesta conceptual y metodológica de Caballero parecía retornar a sendas iniciadas tiempo atrás por Gómez-Moreno. Eso es cierto, pero también que al final terminó triunfando el estilo sobre la arqueología. Hundir la piqueta en los niveles postclásicos, aunque se dispusiera de los medios y de las herramientas metodológicas adecuadas, suponía desenterrar objetos (cerámicos) poco o nada conocidos que a menudo solo podían ser comparados consigo mismos ya que no existían cuadros o marcos tipológicos operativos equiparables a los existentes para la cerámica romana, ya sea de lujo (*sigillatas*) o común (cacharros de uso cotidiano, recipientes anfóricos). Cuando Caballero excava en Melque la cerámica que iba recogiendo no contaba con referentes a los que acudir en busca de respuestas crono-tipológicas. Si el fósil director por antonomasia de la arqueología, la cerámica, tan solo era capaz de ofrecer un marco cronológico amplio (posterior a las últimas producciones de lujo romanas y anterior a la estandariza cerámica califal, los que supone varios siglos sin definir), ¿qué fue lo que permitió a Caballero proclamar una fecha preislámica?

Entre los materiales exhumados en excavación se contaban varios fragmentos de escultura decorativa, en mármol. Siempre aparecen en estado de amortización, fuera de su contexto original, que no podía ser otro que la iglesia. Hay algunas piezas de mobiliario litúrgico (barroteras, pies de altar, placas de cancel) que en su momento formaron parte del sistema decorativo del edificio, aunque hayan terminado desplazadas. Mientras que era imposible entablar conversaciones con la cerámica, la escultura era un material bastante locuaz gracias a una Historia del Arte que le dio voz propia. Esta disciplina se

dotó de su propio fósil director basándose en las formas de la escultura arquitectónica (capiteles, cimacios, impostas, frisos) y litúrgica (altares, cancelas, barroteras). Caballero asume que, ante la inoperancia de los referentes cerámicos, los propios de la arqueología, los únicos que podían permitir avanzar eran los que se habían ido desarrollando en torno a una escultura que, con seguridad, no era romana ni románica. Son elocuentes sus palabras cuando reflexiona sobre la posibilidad de que hubiera existido una fase visigoda en el yacimiento de Vascos (Toledo), por esas fechas en sus primeras fases de excavación bajo la dirección de Ricardo Izquierdo: “Desgraciadamente, de hecho sólo la escultura visigoda, por hoy, nos asegura cronología de esta época, y ésta no ha aparecido aquí [en Vascos]” (Caballero y Latorre, 1980: 15). En Melque, en cambio, sí que hay escultura considerada visigoda en el marco de interpretación imperante, haciendo de ésta un argumento de peso para el cambio de adscripción cronológica. Sin duda, es la presencia de escultura “visigoda” lo que determina el cambio de fecha y lo que mejor es asumido por una comunidad investigadora que acoge sin discusión la propuesta.

Vamos teniendo así un mundo visigodo cada vez más rotundo¹⁵ y un mundo mozárabe cada vez más raquítico. Perdido su único ejemplo con categoría monumental los cristianos de al-Andalus quedan reducidos al papel de la intrascendencia que el continuismo auguraba. De hecho, la Historia del Arte, le cierra las puertas de su jardín: “Me propongo abordar un tema [el arte cristiano en al-Andalus] que en sí mismo es nimio para la Historia del Arte, pero que su confusa interpretación y un uso incorrecto de su significación [...] producen una visión absolutamente distorsionada de la realidad de la cultura prerrománica de la Península.” (Bango, 1996: 37). Una manera de decir que no merece la pena estudiar lo que no existe.

El modelo continuista-visigotista, que hace de los siglos VI y sobre todo VII el momento de definición de unos modelos técnicos y estéticos que seguirán vigentes en el futuro, se difunde y consolida en las últimas décadas del siglo XX llegando incluso a ser presentado como la culminación de un largo proceso historiográfico que ha terminado por encontrar el camino interpretativo adecuado. Es muy ilustrativo en este sentido el

¹⁵ El propio Caballero, años más tarde (1991), refuerza aún más la idea de pujanza productiva de época visigoda tras su estudio de Santa Lucía del Trampal (Alcuescar, Cáceres), un edificio prerrománico literalmente descubierto muy avanzado el siglo XX. Al llevar al siglo VII lugares como Melque (en el territorio de la capital del reino godo) y El Trampal (en la *Lusitania* emeritense) se consigue, por fin, transmitir una homogeneidad suprarregional monumental tanto al norte como al sur del Sistema Central que reafirma la imagen del reino visigodo como una entidad político-territorial de alcance peninsular capaz de generar modelos sociales, culturales y religiosos unificadores.

estudio preliminar que hace Isidro Bango para la reedición del libro *Iglesias Mozárabes* de Gómez-Moreno en 1998. Bango entona una alabanza a la figura y obra del maestro pero, en la parte final de la introducción, se le recuerda al lector moderno lo desautorizado de la interpretación rupturista y mozarabista que vertebra el trabajo que se dispone a leer. Al tiempo, se le ofrecen las claves interpretativas adecuadas, que no son otras que el localismo y la continuidad secular de formas y técnicas que dan lugar al llamado “particularismo hispánico” (Bango, 1998: XXV), término que quintaesencia el núcleo duro conceptual del modelo. El libro de Gómez-Moreno queda así como una bomba sin espoleta siendo inofensiva su manipulación.

2.1.5. El neomozarabismo

La corriente visigotista, que se impuso con fuerza en los círculos investigadores y académicos de finales del siglo XX, parecía muy segura de sí misma. Como ya hemos comentado en lo referido al prólogo que le dedica Bango a Gómez-Moreno en la reedición de *Iglesias Mozárabes*, hay sensación de punto de llegada historiográfico desde el que se proclama el final del camino (Bango 1998: XIII-XV). Sin embargo, los armazones históricos y metodológicos del visigotismo se revelaron muy frágiles, los primeros por desfasados y, los segundos, por inadecuados.

Respecto al primero, el armazón histórico, el continuismo visigotista construye su relato sobre dos ejes interpretativos: las tesis despoblacionistas albonocianas (Sánchez Albornoz, 1966), por un lado, y las lecturas más negativas sobre la condición del cristianismo en al-Andalus, con Simonet a la cabeza, por otro. El despoblacionismo, también para Gómez-Moreno, ayudaba a hacer visigodas ciertas arquitecturas sobre las que se discutía su cronología, pre o post 711. Como no entran, en concepto de estilo, en la familia artística mozárabe-de repoblación del siglo X, tenían que ser anteriores, pero jamás de los siglos VIII y IX porque el territorio donde se levantan (la Meseta Norte) es visto como un yermo humano como consecuencia de la huida de las poblaciones al hilo de la conquista islámica. No hay duda entonces que tienen que ser de un siglo VII visigodo en el que la Meseta también fue escenario de acontecimientos relevantes relacionados con el reino toledano: inscripción de Recesvinto en Baños, el lugar de Gérticos en Salamanca donde Wamba es nombrado rey (*HW*, 3). Esta secuencia de población-despoblación-repoblación sirve para trenzar la maroma del continuismo aportando, además, el concepto

de neovisigotismo: una ideología desarrollada por los poderes postvisigodos que busca legitimaciones (políticas, sociales, religiosas, monumentales) en el pasado inmediatamente previo a la irrupción islámica (Bango, 1989). Estos poderes, especialmente el astur-leonés de los siglos VIII-X, se retroalimentan de forma autoconsciente de ese pasado, aunque se encuentren lejos en el tiempo y en el espacio: “¿Qué sabemos del arte áulico toledano? Nada. El Toledo visigodo se limita a las referencias imprecisas de los documentos y a una serie de materiales arqueológicos dispersos. Pienso que las construcciones reales de Oviedo son la mejor aproximación al arte de los reyes visigodos toledanos.” (Bango, 1989: 17). Por si fuera poco, el avance territorial de la monarquía asturiana hacia el sur pone al alcance de los repobladores un conjunto de arquitecturas abandonadas que, a pesar de todo, pueden ser recuperadas sin demasiada dificultad en virtud de las noticias altomedievales sobre iglesias que se son “descubiertas” y vueltas a la vida (Bango, 1974).

En cuanto a la asunción de la interpretación histórica de Simonet en el visigotismo queda expresada en la idea de la conquista como el inicio de un fenómeno paralizador para las sociedades locales que quedaron integradas en al-Andalus. Una cristiandad que, en términos cuantitativos, era colosalmente mayor que la representada por los pequeños reductos “libres” del norte. Serán estos últimos, yendo de menos a más en un proceloso y largo camino, los que siempre dan lugar a cualquier tipo de progreso cristiano: político, social, económico, cultural. Los mozárabes quedan como sujetos históricos pasivos condenados a la inacción por los determinantes externos (musulmanes), siempre severos respecto a la situación de los no musulmanes.

El visigotismo ortodoxo siguió usando estas bambalinas históricas a pesar de las profundas revisiones y críticas historiográficas de las últimas décadas. Tanto la tesis despoblacionista, como la obra de Simonet, han dejado paso a nuevos modelos interpretativos y metodológicos en los que el continuismo no ha sabido o no ha podido recolocarse. Valga de ejemplo un trabajo firmado por I. Bango en 2012. Aparte de hacerse en un tono de descalificación personal¹⁶, tiene un desfase historiográfico de décadas. La abundancia de sentencias maximalistas, el recurso al criterio de autoridad (la del propio

¹⁶ Es incomprensible que un autor de destaca y digna trayectoria profesional como Bango caiga en exabruptos carentes de la más mínima crítica científica. Para muestra un botón: “¿Es posible que haya alguien capaz, después de realizar un análisis científico/técnico de este edificio [la mezquita aljama de Damasco], de calificarlo como arquitectura omeya? Sí, aquellos a los que no les interesa la realidad histórica, simplemente son militantes de un credo” (Bango, 2012: 64). ¿Nos quiere decir que los que piensan distinto lo hacen por un fanatismo religioso y no como fruto de una propuesta de carácter científico?

autor) y un sostén bibliográfico semejante al de hace treinta años, indican haber llegado a un callejón sin salida.

En cuanto al otro almacén, el metodológico, está determinado por una Historia del Arte que capitalizó el estudio del mundo antiguo durante buena parte del siglo XX. Incluso la incipiente arqueología postclásica, en su momento, falta de marcadores cronológicos propios que estaban por desenterrarse y tipologizarse, terminó por incorporar esas herramientas prearqueológicas de adscripción, como hemos visto en Melque. Cuando parecía que el modelo continuista era cada vez más sólido, sus propios fundamentos metodológicos, basados en los análisis formales que dan lugar a agrupaciones (estilos) a partir de comparaciones analógicas, le llevaron a entrar en crisis. Sin marcos teóricos sólidos que establezcan qué es un parecido y qué es un paralelo y con un material para trabajar la mayoría de las veces descontextualizado, el ejercicio analógico se vuelve muy especulativo, lo que puede dar lugar a opiniones diametralmente opuestas aunque se comparta la metodología y se manejen los mismos materiales.

Luis Caballero, tras su paso por Melque en los años 70, enfoca su carrera profesional de forma decidida hacia la tardoantigüedad, con especial atención a una arquitectura entendida como un objeto complejo en el que se integran, desde cuestiones proyectivas (la modulación), hasta las propiamente técnico-constructivas y decorativas. Revisa por ejemplo algunos edificios de enorme peso y poso historiográfico como Santa Comba de Bande (1991) y San Pedro de la Nave (1995). En ambos trabajos reafirma las cronologías tradicionales visigodas que refuerzan el modelo. También es de enorme importancia su trabajo en Santa Lucía del Trampal (Caballero, 1991) por lo que supone aportar tan notable edificio a la nómina monumental de un siglo VII a punto de reventar por sus costuras. Este proceso de consolidación del modelo, al que tanto contribuye Caballero, no es óbice para que el arqueólogo plantee ciertas objeciones a las ordenaciones estilísticas tradicionales (Caballero, 1989, 1991, 1992). Sin salirse nunca de la ortodoxia del análisis instrumentado por la Historia del Arte, pero aportando un enfoque arqueológico en el que lo contextual es clave para comprender lo particular, propone nuevas ordenaciones: “Frente a la unidad con que se plantea hasta ahora el supuesto sistema de época visigoda –que se refleja en la expresión «de segura tipología visigoda», casi siempre referida al carácter «fósil» de su escultura-, el nuevo planteamiento supone distribuirlo en grupos de diferentes fechas y valor socio-cultural” (Caballero 1994: 334).

La cita está extraída de un artículo (Caballero, 1994-95) en el que expone las debilidades de un modelo y de una metodología que él mismo está usando. Expresa haber tomado conciencia de un problema fundamental, la indefinición cronológica de la mayoría de los objetos que estudiamos, a pesar de que el continuismo cree haberse dotado de herramientas para superarlo. Frente al optimismo historiográfico imperante emite una opinión demoledora: “...puedo decir que entre los siglos VII y IX no distinguimos con nitidez suficiente los caracteres definidores de los restos materiales para poder ordenarlos cronológica y culturalmente” (Caballero, 1994: 321). El porqué de esta situación es fruto, en su opinión, de la combinación de una serie de factores. Por un lado está la abusiva utilización de la escultura como «fósil director». Por otro unas escasas y poco definidas fuentes documentales de las que se extraen débiles argumentos. Se suman además inercias historiográficas y metodológicas que crean una fuerte corriente de «escuela» que dificulta salirse de marcos referenciales heredados. Por último, la presencia del 711, en vez de haber ayudado a historiar mejor, continúa siendo fuente de contradicciones y discusiones (Caballero, 1994: 322).

Caballero no está cayendo en un nihilismo científico sino llevando a cabo una reflexión como paso previo al avance. Para ello es necesario dotarse de nuevas herramientas instrumentales y metodológicas que permitan paliar las debilidades de las anteriores y sean más rigurosas a la hora de recoger e interpretar los materiales. En el plano metodológico no duda en reciclarse disciplinarmente adoptando, en sus trabajos de campo, el llamado método Harris (1989; edición española de 1991), que empezaba a abrirse camino en la arqueología española. Este método permite no solo enfrentarse a los registros del subsuelo. Puede aplicarse, con idénticas bases metodológicas, al estudio de los registros verticales representados por los edificios históricos cuyo uso plurisecular los convierte en verdaderos yacimientos arqueológicos aéreos. El método Harris, basado en los principios de la estratigrafía, ofrece secuencias temporales relativas precisas pero, su traducción en tiempo de calendario histórico, seguía siendo un reto aunque se estuvieran dando los pasos para superarlo gracias al progresivo aumento de excavaciones que recuperaban los materiales de forma contextual. Tal vez cierta urgencia por empezar a contar con cronologías de carácter absoluto le lleva a Caballero a incorporar los análisis de laboratorio: C14, termoluminiscencia, dendrocronología. Su uso no se plantea como una cata a ciegas sino guiado por la secuencia estratigráfica obtenida con anterioridad. De

esta forma se tiene la certeza de que las muestras (carbón, fibra vegetal, madera, etc.) pertenecen a tal o cual momento de la secuencia.

A lo largo de veinte años Caballero lidera diferentes proyectos de investigación en los que escruta arqueológicamente una gran cantidad de edificios tardoantiguos y altomedievales que cuentan con gran peso historiográfico: San Pedro de la Nave (Caballero y Arce, 1996), Santa Comba de Bande (Caballero, Arce y Utrero, 2004), San Juan de Baños (Caballero y Feijoo, 1998), San João de Nazaré (Caballero, Arce y Utrero, 2003) y muchos más. Fruto de esta ingente labor surge una nueva comprensión del fenómeno arquitectónico, que es reordenado siguiendo unas lógicas que no son las tradicionales estilísticas sino las propiamente tipológicas. Se trata de una comprensión sistémica que no da lugar a estilos sino a ambientes productivos en los que la planificación y ejecución de los edificios se ajusta a las realidades históricas imperantes en cada ambiente. Caballero (1999) distingue dos horizontes o ambientes productivos, consecutivos en el tiempo, que son diferenciables entre sí en atención a los tipos (planimétricos, técnicos, decorativos) característicos de cada uno de ellos. El paso de uno a otro lo marca una cesura histórica, la conquista islámica. En su esquema, algunas de las arquitecturas y decoraciones que el modelo visigotista consideraban modélicos del siglo VII (Bande, La Nave, Quintanilla, Baños) responden a unas pautas tecnológicas e históricas posteriores al 711, dando un vuelco al panorama historiográfico del momento. Conecta así Caballero con otras corrientes no visigotistas que, si bien no han dejado de aflorar de diferentes formas en la historiografía, no han cuajado en una teoría unitaria (Caballero, 1994-95: 328)

Una pieza clave en su argumentación es Santa María de Melque. De algún modo este enclave fue el que terminó por precipitar la discusión tras la publicación de un artículo de la investigadora americana S. Garen (1992) al que Caballero trata de falsar llegando a la conclusión de que, la tesis defendida por Garen (en la arquitectura de Melque hay elementos constructivos y técnicos presentes en la edificación omeya), puede ser correcta y que, por tanto, la fecha visigoda puede no ser correcta ya que se basa en una escultura decorativa que ahora también encuentra referentes en las producciones decorativas omeyas. Hasta este punto, Caballero se mueve en el tradicional terreno del análisis estilístico pero es consciente de que es necesario superarlo para tratar de solucionar las contradicciones planteadas. Hay que volver al lugar de los hechos. Dos décadas después de sus primeras excavaciones retorna al yacimiento con una mochila metodológica y unas

preguntas renovadas. La metodología usada en su momento fue incapaz de aportar datos de rigurosa validez cronológica: por una manera de excavar que no comprendía de forma satisfactoria la evolución multisecular de la secuencia y por una total ausencia de referentes tipológicos cerámicos que era suplida por consideraciones emanadas de la teoría de los estilos. ¿Había llegado el momento para que la arqueología emitiera su propia propuesta? Entre los años 1994-95 y 2000-01 se excava todo el perímetro exterior de la iglesia, cuyo interior fue vaciado tiempo atrás en las campañas de los años 70. En otro apartado desarrollaremos los resultados concretos (Capítulo 3.2.8). Ahora nos interesa señalar que Caballero no encuentra argumentos arqueológicos negativos respecto a la defensa de una cronología del siglo VIII. Las excavaciones certifican, aunque no existieran dudas al respecto desde las campañas antiguas, que los edificios monumentales que conforman el enclave se levantaron *ex nihilo*. No hay nada anterior. Eso evita que materiales procedentes de niveles más antiguos pudieran venir a “contaminar” los niveles fundacionales de dichos edificios. Por tanto, los materiales que se recojan en esos niveles serán obligatoriamente coetáneos a las fábricas. En un marco general de conocimiento enriquecido por un creciente número de intervenciones arqueológicas que usan las mismas herramientas metodológicas, la cerámica está en disposición de empezar a ser un «fósil director» arqueológico operativo para los opacos siglos VII, VIII, IX (Caballero y Mateos, eds., 2003). Une al elemento tipológico cerámico (Caballero, Retuerce y Sáez, 2003) el elemento tipológico constructivo que él mismo está contribuyendo a desarrollar desde la arqueología de la arquitectura.

Al tiempo que Caballero lanza su propuesta de un Melque del siglo VIII demuestra de forma fehaciente, gracias al registro arqueológico, que jamás se pudo construir en el siglo IX, como pensaba Gómez-Moreno. La secuencia obtenida indica a las claras que, en el transcurso del IX, tiene lugar la amortización de la iglesia como edificio de culto, lo que significó la desaparición del elemento cristiano en un enclave surgido necesariamente con anterioridad. Melque jamás pudo ser una orgullosa respuesta monumental de unos mozárabes toledanos enrolados en luchas autonomistas encabezadas por rebeldes muladíes. Esto, para nosotros, es capital. Ya no puede explicarse la monumentalidad e impacto en el territorio del complejo apelando a una acción mozárabe surgida en un contexto de excepción: la *fitna*. Un Melque postvisigodo, pero del siglo VIII, obliga a pensar en dinámicas históricas que hicieran posible su aparición en contextos de normalización árabe-cristiana (Caballero y Moreno, 2013).

Por primera vez, se plantea un escenario mozárabe material que rompe con los estereotipos historiográficos establecidos por Simonet y que Gómez-Moreno quiso refrendar en lo material. No sería el único. Caballero se revisa a sí mismo y vuelve sobre su trabajo en Santa Lucía del Trampal. A partir de la información obtenida años antes se compone una secuencia estratigráfica según la actual metodología. En esta secuencia, en la que están incluidos tanto los niveles de subsuelo como los de los muros aéreos hasta sus cubiertas, de nuevo la cerámica y la arquitectura le remiten a horizontes productivos postvisigodos del siglo VIII (Caballero y Sáez, 1999). También emite opiniones respecto a yacimientos y edificios conocidos desde hace más o menos tiempo. Entre ellos se encuentran las residencias de Pla de Nadal y Villajoyosa (Caballero 2000: 217; Caballero y Utrero, 2013: 219-220), que incluye entre los ejemplos de una monumentalidad cristiana que solo se pudo dar tras la conquista. Así mismo habla, para el Tolmo de Minateda, de una fase constructiva en época islámica expresada en el uso de un tipo de piezas, los ajimeces para ventanas, al que no encuentra precedentes tardoantiguos (Caballero y Utrero, 2013: 142). Al no partir Caballero de un apriorismo histórico que le impida proclamar, como sí le ocurría a Gómez-Moreno, que mozárabes del siglo VIII, en condiciones de normalidad, podían consumir una arquitectura monumental (de culto y residencial), pone en entredicho un modelo de gruesos sedimentos historiográficos.

Al mismo tiempo, desde el arabismo, más en concreto de la mano de Manuel Acín (1994, 1999, 2000, 2009), se estaba ofreciendo un relato sobre las poblaciones locales que pasan a integrarse en al-Andalus que rompía con la tradicional inmovilidad y constante expectación del colectivo cristiano: “Los datos que poseemos sobre la iglesia y el cristianismo en general evidencian la continuidad en al-Andalus de unos elementos generados en el mundo visigótico y que eran comunes a los que se daban en los restantes territorios donde se conformará el feudalismo” (Acín, 2000: 434). Esa continuidad es la que explica su modelo de las dos sociedades: “...**Entre el feudalismo y el islam**, obedece a la concepción teórica de considerar el espacio cronológico del emirato como una transición, de la que surgirá triunfante el al-Andalus la formación social islámica, pero tras una larga contienda con los medios tribales en que se encuadra la mayor parte de la población conquistadora, árabes y berberes, y con la formación feudal preponderante al final de la Hispania visigoda” (Acín, 1994: 8). La pervivencia de la estructura social local, feudalizante, que entrará en conflicto con la sociedad islámica significaba la pervivencia de sus protagonistas, que dejan de ser vistos como colectivos pasivos. Hay

élites religiosas y laicas que han sobrevivido a la conquista y que, incluso, se han podido fortalecer tras ella. Este podía ser el caso de las ciudades con obispado. Presenta Acién a la jerarquía eclesiástica maniobrando a su favor en este clima de cambio. Habla así del binomio *amil*-obispo como eficaz herramienta de conquista sin violencia de las ciudades (Acién, 2009). El primero, representa al nuevo poder con capacidad coercitiva y, el segundo, aporta el censo de los que, como sometidos, están obligados a pagar la tributación. También hay una aristocracia laica que consigue prosperar en el nuevo escenario dando continuidad al modelo social preislámico. Algunos de estos señores terminan islamizando en pocas generaciones dando lugar a linajes muladíes con mayor o menor recorrido histórico, pero otros perseveran en el cristianismo, lo que los hace potenciales consumidores de objetos artísticos y monumentales. Acién asume, en definitiva, que pudieron darse iniciativas monumentales cristianas en al-Andalus: “Con independencia de los debates, de la continuidad que yo propongo se deduce que, tanto la Iglesia como la aristocracia heredera del mundo visigodo, utilizaron edificios y así mismo construyeron otros nuevos” (Acién, 2000: 439). Este historiador deja de considerar al factor religioso como única y constante base comprensiva de la historia de los mozárabes. Son los elementos sociales, políticos y culturales actuantes los que determinan, en unos marcos más complejos, las capacidades y limitaciones cristianas en el campo monumental, el cual da muestras de ser una realidad sustanciada con datos arqueológicos y documentales que dejan sin valor antiguas presunciones historiográficas que hablaban de un prohibicionismo a ultranza basado, en exclusiva, en pretendidos esencialismos religiosos impuestos por los ganadores.

Sin embargo, pese a la aparente sintonía entre las tesis de Acién y Caballero (el primero ofrece a una sociedad mozárabe con capacidad de acción y, el segundo, muestras monumentales cristianas más allá de la conquista), no han terminado entrelazándose sino, muy al contrario, enfrentándose. Lo que ha hecho imposible la conciliación, en nuestra opinión, es que la visión de Caballero es rupturista respecto al pasado inmediato, visigodo, mientras que la de Acién es, más bien, continuista. Sobre ello se hablará un poco más adelante.

Hay que tener en cuenta, también, que pese a los puntos en común de Caballero con el mozarabismo de Gómez-Moreno (la conquista musulmana como solución de continuidad histórico-material y la asunción por parte cristiana de mecanismos y recursos creativos puestos en marcha en el mundo andalusí) existen sustanciales diferencias. Lo

mozárabe, para Caballero, no es la culminación de un proceso de arabización sino un síntoma, desde el principio, de los cambios. No obstante, el arqueólogo madrileño siempre reivindica la figura y obra del granadino, en fase de profunda revisión por parte del continuismo (Caballero, 2010).

2.1.6. El “neovisigotismo” ¿Tiempo para el debate?

Hacia finales del siglo XX las aguas historiográficas estaban agitadas tras la propuesta y desarrollo empírico del modelo de Caballero. Consciente de haber alentado una discusión que podía dar lugar a cambios interpretativos de hondo calado decide poner en marcha, junto a Pedro Mateos, una reunión científica en la que se den cita opiniones y experiencias diversas, desde las que defienden una revisión profunda hasta las que siguen reconociéndose en el modelo tradicional: “La convocatoria de la reunión «VISIGODOS Y OMEYAS», celebrada en Mérida en abril de 1999, se propuso con la intención de revisar una problemática precisa (científica por una parte e histórica por otra) del paso de la Antigüedad tardía a la Alta Edad Media en Hispania, el tradicional modelo explicativo de la considerada «arquitectura y escultura de época visigoda», y confrontarlo con un modelo diferente que supone que las manifestaciones más importantes de estas producciones dependen de la cultura islámica omeya” (Caballero y Mateos, 2000: 9).

No se trataba de organizar una ordalía de la que tenía que salir, triunfante, una opción sino de crear un ámbito de debate que sirviera para dinamizar la investigación general sobre el periodo: “En cualquier caso, nuestra intención pretendía un debate fluido y abierto, con contraste de opiniones (no exento de tensión pero que no colapsara el diálogo), receptivo a las propuestas que se hicieran y a las críticas y, por todo ello, potenciador de la investigación y de nuestro conocimiento” (Caballero y Mateos, 2000: 9). Ante el interés mostrado por los participantes se planteó celebrar nuevas reuniones temáticas en las que se pusieran, en común, los nuevos avances que se iban produciendo gracias a un buen número de trabajos en curso que se movían en el marco cronológico en discusión¹⁷.

¹⁷ Las reuniones científicas conocidas como «Visigodos y Omeyas» se celebraron con cierta periodicidad entre 1999 y 2010, teniendo como escenarios Mérida (las cinco primeras) y Madrid (la sexta y última): *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad y la Alta Edad Media*, celebrada en Mérida en 1999 (L. Caballero y P. Mateos, eds., 2000); *Cerámicas Tardorromanas y Altomedievales en la península Ibérica* en 2001 (L. Caballero, M. Retuerce y P. Mateos, eds., 2003); *Escultura decorativa tardorromana y Altomedieval en la Península Ibérica* en 2004 (L. Caballero y P. Mateos, eds., 2007); *El siglo VII frente al siglo VII: arquitectura* en 2006 (L. Caballero, P. Mateos y M. A. Utrero, eds. 2009); *El territorio* en 2008

Nuestra valoración historiográfica de estas reuniones es que nos encontramos en un momento clave respecto a la caracterización histórica, en cualquiera de sus vertientes (social, política, religiosa, cultural, económica, artística), de los siglos que van del VI al X. Lo que encontramos en esa discusión son dos modelos irremisiblemente enfrentados¹⁸ que explican de forma muy distinta cualquiera de las vertientes antes apuntadas. Por un lado tenemos una corriente mozarabista puesta en marcha por Caballero. Por el otro lado tenemos una corriente visigotista, continuista, aunque ya no es la misma que dominó la segunda mitad del siglo XX.

Ese visigotismo historiográfico digamos tradicional, capitalizado por la Historia del Arte, no fue capaz, en nuestra opinión, de recomponerse tras las críticas que afectaron tanto a sus bases metodológicas (la teoría de los estilos) como a sus bases conceptuales e históricas (Simonet y el despoblacionismo). Esto es evidente en lo que se refiere al conjunto de edificios que se encuentran, de forma mayoritaria, en el cuadrante noroccidental peninsular. Estas arquitecturas repartidas por Castilla-León (Baños, cripta de San Antolín, Quintanilla, La Nave), Galicia (Bande), norte de Portugal (Montelios, Nazaré), han visto revisadas sus cronologías de forma sistemática en el contexto de nuevos acercamientos metodológicos y modelos históricos (Caballero y Moreno, 2016) que han dejado en entredicho a los tradicionales, cimentados en la teoría de los estilos y en unas tesis despoblacionistas en retirada historiográfica desde hace mucho tiempo (Arce Sainz y Moreno, 2008). Es evidente, por ejemplo, la desactualización de las respuestas visigotistas más recalcitrantes, impermeables a la realidad historiográfica circundante. I. Bango, por ejemplo, huye literalmente hacia delante en un trabajo dedicado a San Miguel de Escalada (Bango, 2008) en el que quiere convertir a este edificio en la materialización de la manida secuencia histórica de población-despoblación-repoblación como si no hubiera pasado el tiempo historiográfico.

(L. Caballero, P. Mateos y T. Cordero, eds. 2012) *Asturias en 2010*; *Asturias entre visigodos y mozárabes en 2010* (L. Caballero, P. Mateos y C. García de Castro, eds. 2012).

¹⁸ A. Arbeiter, es el único investigador que ha intentado ensayar una propuesta en la que fuera posible la convergencia de ambos modelos en liza, una suerte de tercera vía: “Me inclino, por tanto, hacia una flexibilización de lo que, quizá, haya sido demasiado esclerótico dentro de la postura “visigotista”, e incluso espero que tal flexibilización lleve a una tercera vía que encierre algo como el núcleo alrededor del cual pueda producirse un consenso de los que intentamos ubicar los monumentos en su entorno justo” (Arbeiter, 2000: 250). En un acto de conciliación admite que Melque puede ser una obra posterior al 711 en la cual se podría hablar de elementos omeyas, pero también que en tiempos visigodos se desarrolló una práctica artística de gran relevancia bajo influencia de las experiencias orientales bizantinas que son, en definitiva, las que hacen que podamos confundir motivos visigodos con motivos omeyas ya que ambos proceden de un tronco común.

Aunque el visigotismo tradicional también asoma en las reuniones de «Visigodos y Omeyas»¹⁹ ha perdido gran protagonismo, siendo desplazado por un “neovisigotismo” que no está impulsado por la Historia del Arte sino por la arqueología. Es este “neovisigotismo” el verdadero baluarte frente al mozarabismo actual, que también es de base arqueológica.

¿De dónde sale esto que nosotros llamamos “neovisigotismo”? De una conjunción de factores. Por un lado está el factor académico y disciplinar. En las últimas décadas se ha producido en España un enorme desarrollo de los estudios relativos a la tardoantigüedad y la alta edad media. Los planes de estudio universitarios y los centros de investigación acompañan el proceso dando más espacio a estos periodos históricos permitiendo la consolidación de carreras investigadoras y la formación de futuros especialistas. Otro factor a tener en cuenta fue una coyuntura económica favorable en la que las administraciones públicas, desde diferentes ámbitos (municipales, autonómicos, nacionales), dotaron con recursos la protección patrimonial en el marco de una legislación más sensible a la conservación y mantenimiento de los legados materiales históricos enterrados (Querol y Martínez Díaz, 1996). En poco tiempo, la base empírica para el conocimiento de las sociedades pasadas dio un espectacular salto. Un avance que ha venido de la mano, principalmente, de la arqueología. Hay que decir que el neomozarabismo participa de los mismos factores. El que haya opiniones históricas enfrentadas no puede ser consecuencia, como es obvio, de unos factores compartidos: recursos, legislaciones, reconocimiento académico, metodologías. Las causas son otras, de interpretación (espacio-funcional y cronológica) respecto a lo exhumado. Ahora que contamos con nuevos y más rigurosos canales informativos materiales sigue sin resolverse la discusión iniciada hace dos décadas. ¿Se debe dar un nuevo paso metodológico y conceptual?

Retornando al contexto de las reuniones de «Visigodos y Omeyas», que lo usamos como particular laboratorio historiográfico, el “neovisigotismo” arqueológico se hace presente, sobre todo, a partir de las experiencias de las excavaciones urbanas: Mérida (Mateos y Alba, 2000), Valencia (Ribera y Rosselló, 2009), Córdoba (Marfil, 2000), Toledo (Rojas y Gómez, 2009), Cartagena (Ramallo, 2000), Recópolis (Olmo, 2000),

¹⁹ Al trabajo de Arbeiter antes mencionado podríamos sumar el de R. Barroso y J. Morín como ejemplo del visigotismo ortodoxo. En esa misma reunión también concurrieron lecturas digamos heterodoxas que, a pesar de todo, no terminaban de romper con el modelo. Nos referimos a las aportaciones de M. Real, M. Cruz Villalón y J. M. Hoppe.

Tolmo de Minateda (Gutiérrez, 2000). Casi todos estos trabajos ofrecen paisajes urbanos que, pese procesos de recesión sobre todo en el ámbito de lo público (falta de mantenimiento de las infraestructuras, de los viales, de los edificios representativos y de ocio), presentan cierto dinamismo capaz de amortiguar inercias negativas gracias a las acciones positivas de unos poderes urbanos recompuestos en clave religiosa.

Sin lugar a dudas, el paradigma visigotista ha cambiado de forma sustancial. El visigotismo tradicional apenas contaba con un puñado de edificios repartidos por regiones marginales o periféricas respecto a los principales entornos mencionados en las fuentes. Por si fuera poco, estos edificios han ido basculando hacia la Alta Edad Media. Se ha pasado de lugares aislados y rurales a los escenarios principales de la época: la Toledo de los reyes y los Concilios, la Sevilla de San Isidoro, la Mérida de Paulo y Fidel, etc. Una vez llegado el momento de auditar materialmente a los siglos VI y VII, y también al VIII en adelante, es donde surgen las discrepancias y donde nos metemos de lleno en el tema que nos ocupa. Dependiendo de cómo se defina lo anterior a la conquista islámica se definirá lo que acontezca tras ella. Las intervenciones arqueológicas en ciudades como Toledo, Valencia, Mérida, Barcelona o Córdoba han servido para identificar y proclamar la presencia de no pocos edificios religiosos que vienen a definir unos nuevos paisajes monumentales. Sobre todas estas ciudades y sus edificios se hablará en diferentes apartados de este estudio. Quedémonos ahora con la imagen de dinamismo urbano que se atribuye al momento previo a la conquista. Dinamismo que se quiere hacer homologable al de otros entornos del Mediterráneo occidental que se han beneficiado, como en el caso hispano, del destacado desarrollo de los estudios sobre las ciudades tardoantiguas.

En cuanto al modelo histórico subyacente, el “neovisigotismo” rompe con la línea marcada por el visigotismo tradicional, el cual tomaba como referencia explicativa las tesis de Simonet. Isidro Bango, por ejemplo, se apoya siempre en el autor malagueño de forma explícita a la hora de emitir sus opiniones en lo que tiene que ver con la dimensión monumental de los cristianos de al-Andalus. Pero, ahora, han entrado en escena renovadas perspectivas sobre el desarrollo de las sociedades cristianas de al-Andalus. Destacaríamos la ya aludida producción científica de Manuel Acién, investigador que ha tenido un importante protagonismo en los estudios andalusíes desde la publicación de su libro *Entre el feudalismo y el islam* (1994) y que participó en la primera reunión de «Visigodos y Omeyas» (Acién, 2000). En su propuesta sobre la formación de la sociedad islámica andalusí tiene un papel primordial otra formación social, la indígena, en pugna con la

primera en un proceso de transición que ocupa los siglos emirales (Acién, 1994: 8). La sociedad local, según Acién, muestra síntomas de feudalidad derivada del proceso de desarticulación del sistema estatal romano y de la economía esclavista, común a otras regiones europeas del occidente latino: “Los datos que poseemos sobre la iglesia y el cristianismo en general evidencian la continuidad en al-Andalus de unos elementos generados en el mundo visigótico y que eran comunes a los que se daban en los restantes territorios donde se conformará el feudalismo” (Acién, 2000: 434).

Acién rebasa los estrechos márgenes comprensivos del determinismo religioso como base para analizar el cristianismo en al-Andalus. Ofrece un marco poliédrico (social, económico, cultural, ideológico, artístico) en el que los colectivos locales se mueven como agentes históricos activos y no expectantes, tal como se deriva de la información textual y, en los últimos años, de la arqueológica. Visto lo cual, la teoría de Acién es aparentemente beneficiosa al mozarabismo ya que encuentra argumentos que pueden respaldar acciones monumentales de un colectivo, el mozárabe, que no es la sufriente masa maniatada en sus intereses que presentaba Simonet. Sin embargo, Acién se muestra extrañamente contrario a la propuesta de Caballero. Decimos extrañamente porque este último está poniendo sobre la mesa materiales concretos que darían corporeidad al modelo presentado por el primero al demostrarse la capacidad de acción cristiana más allá de la conquista, y los acuerdos. Dicho modelo rechaza o se muestra escéptico respecto a los ejemplos monumentales que presenta Caballero ya que el concepto de **transición** social que lo define también se aplica al terreno artístico: hasta que no se produzca el triunfo de la sociedad islámica no se podrá hablar de un arte propiamente musulmán. Lo emiral, entonces, es transicional, falto de originalidad ya que se nutre de un “fondo común” de amplio espectro histórico-artístico que no es “propiamente hablando, omeya, ni mucho menos islámico” (Acién, 2000: 440). Pero es que además, siguiendo con su modelo, la pervivencia de las sociedades locales dando continuidad a estructuras políticas, económicas e ideológicas previas a la conquista augura una perseverancia en los referentes artísticos tradicionales que pueden convertirse en señas de identidad en contextos conflictivos como los martirios de Córdoba. Muchos de los instigadores y participantes en el movimiento martirial son celosos y combatientes guardianes de la cultura cristiana preislámica. Algunos de ellos patrocinaron edificios religiosos. ¿Qué tipo de referentes utilizarían estos mozárabes fuertemente ideologizados? En definitiva, Acién critica a la tesis mozarabista que hable de una arte

propiamente musulmán, de raíz omeya, que llega a al-Andalus desde el temprano siglo VIII renovando por completo la forma de pensar y producir objetos artísticos y monumentales. También cuestiona que dicha renovación fuera capaz de convertirse en referente para los cristianos, tanto para los de al-Andalus como para los de fuera.

En la propuesta de Acién la dualidad social en los siglos VIII y IX daría lugar a una dualidad en la respuesta material. Habría, por un lado, un marco productivo vinculado a la sociedad islámica en formación y, por otro lado, un marco productivo de origen preislámico que sigue vigente cuando la sociedad cristiana local es capaz de intervenir en el plano monumental. La elección de uno u otro, en principio, parece estar fuertemente ligada a la formación social actuante. Los cristianos, sobre todo en contextos con fuerte carga ideológica como el episodio martirial, emplearían de forma consciente y militante los elementos productivos, estéticos e iconográficos que conectarían sus obras con la monumentalidad de un pasado perdido. Sin embargo Acién también detecta, dentro del colectivo cristiano, síntomas de aculturación por parte de algunos de sus miembros que no tendrían reparos en adoptar influencias emanadas del contexto musulmán: “y si bien es lógico pensar que en muchos de esos casos se mantuviera la tradición, también lo es que en bastantes otros la jerarquía eclesiástica y la aristocracia de origen indígena tuvieron contactos y afinidades con los Omeyas, e incluso, como se ha visto, en ocasiones se llegó a una total aculturación, de donde se deduce la posibilidad real de influencias en la construcción y en la decoración, como quiere una de las partes del presente debate” (Acién, 2000: 438).

La propuesta de Acién, en definitiva, es ambigua por no decir confusa ya que ofrece un escenario productivamente bipolar en el que conviven recursos y repertorios de origen presilámico con otros surgidos del siglo VIII en adelante.

El neovisigotismo, o al menos parte de él (Gutiérrez Lloret, 2000, 2007, 2009), se adhiere a la explicación de Acién abriendo el debate mucho más allá de los estrechos márgenes de la historiografía más rancia. Admiten que la sociedad cristiana, tras la conquista, no se convierte en un colectivo derrotado que vive bajo unas condiciones de vida asfixiantes. Se acepta la idea de Acién de elementos cristianos que preservan sus capacidades en la nueva situación, entre ellas la acción monumental. Sin embargo, cuando se discute la cronología de ciertos edificios todo se quiere llevar a fechas previas al 711, lo que significa que los mozárabes siguen siendo tan átonos monumentalmente como los presentados por Simonet. El fortalecimiento productivo del siglo VII significa, en nuestra

opinión, el fortalecimiento del modelo de las dos sociedades de Acién. Ilustrémoslo con el caso de Pla de Nadal, lugar tratado en unos de los apartados de este trabajo (Capítulo 2.2.2). Un Pla de Nadal visigodo sería un ejemplo de ese modelo feudalizante en el que destacados personajes de la sociedad visigoda cuyo poder y riqueza emana de un territorio articulado y jerarquizado consumen una arquitectura lujosa como símbolo de su poder (Gutiérrez Lloret, 2000: 105). De esta forma, los conquistadores musulmanes se encuentran, al llegar, con estos grupos de poder local con los que van a pactar y, con ellos, sus arquitecturas de prestigio. El pacto les asegura mantener sus bienes y propiedades, lo que incluye los edificios monumentales ¿Para qué iban a hacer algo nuevo si habían empezado a disfrutar de un flamante edificio levantado, tan solo, unos pocos años antes de la irrupción islámica? Un Pla de Nadal mozárabe, por el contrario, debilitaría la idea de las dos sociedades. Si un lugar como éste cobra vida tras la llegada islámica significa que los grupos de poder local que han llegado a acuerdos empiezan a consumir una arquitectura que era desconocida en el contexto productivo anterior. Esto quiere decir que las sociedades locales, desde el principio, dan síntomas de una rápida transformación y no de un enquistamiento que va a culminar, más de un siglo después, de forma dramática, con una guerra abierta de la que saldrá vencedor el modelo social musulmán.

A base, como decimos, de fortalecer monumentalmente el siglo VII se sigue mostrando un panorama, para el siglo VIII en adelante, prácticamente idéntico al ofrecido por Simonet, por mucho que los postulados ideológicos sean del todo distintos. Al final, lo único que sube al casillero monumental mozárabe es lo de siempre: esos monasterios literarios cordobeses de mediados del IX y las iglesias vinculadas a la rebelión de Ibn Hafsún. El “neovisigotismo”, sin preverlo, revitaliza a Simonet. Su valoración, por ejemplo, de los monasterios cordobeses en el contexto del conflicto martirial, quitando los elementos esencialistas, es complementaria con la del malagueño. Esos celosos cristianos de Simonet, excelsos representantes de las tradiciones hispanas preislámicas, son para el “neovisigotismo” ejemplos vivos de esa sociedad feudalizante, también preislámica, que se resiste a desaparecer. De hecho, se termina por entrelazar el final trágico de los que pasaron por el cadalso con la derrota de ese modelo social: “Los miembros de esta aristocracia emprendían, por lo tanto, un suicidio a sabiendas de que en cualquier caso su fin estaba próximo” (Manzano, 2006: 339). Sigue así prevaleciendo la idea de monumentalidad mozárabe como consecuencia de situaciones excepcionales, especialmente de conflicto: los martirios y la *fitna*.

Creemos, en definitiva, que nos encontramos en un momento de obligada y necesaria discusión gracias a unos renovados marcos metodológicos y conceptuales en los que todos los participantes, defiendan la opinión que defiendan, se reconocen. Sin embargo, hemos terminado encabezado este último apartado con una interrogación y no con una afirmación. La razón es porque percibimos, cada vez más, una amortiguación del debate público. Sin duda se hace notar la desaparición de las reuniones de «Visigodos y omeyas», un lugar de encuentro y debate que siempre fue muy abierto a enfoques y opiniones diversas.

Ahora, más bien, lo que se percibe es un cierre de filas por parte del “neovisigotismo”, que quiere ofrecer la impresión de haberse alcanzado un nuevo consenso historiográfico tras una discusión que parece darse por amortizada. En este clima, el rupturismo es tratado más como una opinión heterodoxa que como un modelo histórico alternativo. Se le achaca, incluso, haberse convertido en una pertinaz perturbación historiográfica incapaz de aceptar su fracaso al no haber conseguido unos argumentos lo suficientemente concluyentes como para poder inhabilitar al visigotismo. Es muy ilustrativo, en este sentido, un artículo firmado por Alberto León (2016). Este autor parece declarar un empate técnico tras el combate historiográfico de los últimos veinte años: “...y pese a que han transcurrido más de dos décadas desde el primer trabajo que plateó este asunto, el problema está lejos de quedar resuelto; se mantiene activo el debate sin que de momento haya argumentos concluyentes y definitivos que cierren la discusión” (León, 2106: 178). Llegados a este punto, ¿para qué seguir discutiendo si nunca habrá solución al problema? León, agradece los servicios prestados por Caballero a la historiografía, pero también que no merece la pena insistir. Caballero, en efecto, dejó de insistir, aunque no porque hiciera caso a A. León sino porque se jubiló.

Se llega más lejos en el contenido del primer número (2018) de una nueva revista científica, *Mytra*, vinculada al Instituto de Arqueología de Mérida (CSIC). Arranca la revista con la publicación de las actas de unas jornadas científicas celebradas en la Casa de Velázquez de Madrid en 2015, bajo el título *Spaniae uel Galliae. Territorio, topografía y arquitectura de las sedes regiae visigodas*. El artículo que hace las veces de prólogo, firmado por Pedro Mateos e Isabel Sánchez (2018), reduce a un solo párrafo décadas de discusión sin ni siquiera mencionar los trabajos de Luis Caballero. No hay, según ambos, más modelo interpretativo posible que el visigotismo: “Por razones obvias, la arquitectura creada en torno al poder en época visigoda fue referente para los programas constructivos

emprendidos en otras zonas de la Península Ibérica, y sin ella no es posible entender el aspecto que tuvieron ciudades altomedievales como Oviedo e incluso Pamplona” (Mateos y Sánchez, 2018: 12). ¿Por razones obvias?

Por lo que se ve el “neovisigotismo” rescata al visigotismo tradicional llegando a idénticas conclusiones. Tan solo hay que comparar la anterior cita con otra de Isidro Bango, de hace treinta años: “Pienso que las construcciones reales de Oviedo son la mejor aproximación al arte de los reyes visigodos toledanos.” (Bango, 1989: 17). De hecho, I. Bango firma un artículo de esa revista volviendo a traer el asunto de la arquitectura palatina asturiana como continuadora de las fórmulas visigodas. Nos parece importante señalar esta circunstancia cuando comprobamos, por el contrario, que el neomozarabismo no ha terminado ni mucho menos validando el modelo mozarabista de Gómez-Moreno. Son muchas las divergencias en aspectos esenciales.

Como hemos dicho, Luis Caballero se ha retirado de la carrera investigadora hace unos años. Sin embargo, el modelo interpretativo que dio lugar a la alternativa mozarabista no ha quedado en suspenso. En el marco de sus proyectos de investigación se han formado varios especialistas que, dirigidos por el propio Caballero, han desarrollado tesis doctorales sobre diferentes materias: arquitectura (Utrero, 2006), monasterios (Moreno, 2011), altares (Sastre, 2009), escultura (Villa, 2018). Los temas siempre se desarrollan en un marco cronológico que abarca la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media. Estos abordajes de largo recorrido buscan definir y secuenciar los tipos en el marco de la problemática abierta. El mobiliario litúrgico, al igual que la escultura o la arquitectura, son elementos que se consumen y generan a lo largo de los siglos estudiados. La cuestión, en esos magmáticos conjuntos, es determinar las apariciones, las continuidades, los reemplazos. A partir de una base empírica amplia en la que se usa una metodología arqueológica reafirman la idea planteada por Caballero de dos ambientes productivos cuyas bases formativas y resultados son notoriamente distintos. Uno de ellos es de raíz local, tardorromana, mientras que, el otro, tiene no pocos rasgos alóctonos procedentes, preferentemente, del oriente mediterráneo. No se trata de estilos sino de ambientes productivos vinculados a sociedades que generan materiales. En base a sus argumentaciones (arqueológicas, históricas, historiográficas) el primer ambiente productivo es reconocible y está vigente en toda la época visigoda. Más allá de inicios del siglo VIII dejará de ser el referente técnico y estético. Irrumpe una monumentalidad que, en poco tiempo, reemplaza a la anterior. Surge así un nuevo ambiente productivo que se

proyecta hacia el futuro altomedieval, tanto en al-Andalus como en los reinos cristianos del norte. Queda afianzado con estos trabajos la posibilidad de ofrecer un modelo rupturista. El concepto del «influjo omeya», propio de la teoría de los estilos y con el que Caballero empezó a identificar los cambios, ha evolucionado. Hoy en día se piensa en unos términos amplios, sociales, más allá de lo artístico. La solución de continuidad en los mecanismos de producción monumental es expresión material de una solución de continuidad histórica respecto al pasado inmediato.

En definitiva, nos parece un grave error historiográfico tratar de dar por concluida una discusión primordial que sigue abierta. Existe la suficiente masa crítica como para defender una lectura alternativa al continuismo. No estamos en un punto de llegada historiográfico, consensuado, sino en uno de fricción académica en tanto en cuanto las personas implicadas en el debate pertenecen a los organismos científicos homologados y reconocidos: universidades y centros de investigación. Discútase entonces.

2.2. La actitud musulmana respecto a la arquitectura religiosa cristiana

2.2.1 Introducción

Es habitual considerar que la actitud mostrada por los musulmanes respecto a la arquitectura religiosa cristiana en las tierras de conquista es lo que define, por encima de cualquier otro factor, el pulso monumental de la comunidad mozárabe en lo tocante a sus edificios de culto. Son los musulmanes, en tanto en cuanto detentan el poder y disponen de los resortes coercitivos, los que al expresar su actitud frente a las poblaciones cristianas sometidas impondrían un marco de relaciones en el que, entre otras cosas, se regularía el impacto del cristianismo a través de sus manifestaciones monumentales (especialmente religiosas) en la sociedad islámica dominante. Se trata el asunto como una cuestión de dominadores y dominados. Los primeros imponen las reglas del juego y, los segundos, deben acatarlas. Salirse de los márgenes establecidos implica una trasgresión a la ley y por tanto el riesgo a sufrir represalias.

La historiografía más conservadora ha querido imprimir a la arquitectura de los mozárabes un indeleble sello de militancia religiosa antes que entenderla como un fenómeno social en el que concurren muchos más factores aparte de la fe. Frente a la actitud musulmana se presupone otra actitud, la cristiana, que es la de querer conservar y

renovar sus templos de culto por el mero hecho de ser practicantes de una religión. ¿Cómo es posible que los cristianos de al-Andalus hayan dejado tan escasa huella artística reconocible si la comparamos con la de sus correligionarios nortños del siglo VIII en adelante? La respuesta que se impuso para explicar esta aparente asimetría fue apelar a un contexto prohibitivo que condenaba a la parálisis. En torno a esta idea, basada en el convencimiento de que los colectivos mozárabes tuvieron sistemáticamente vedado el acceso a los productos monumentales religiosos por parte de la sociedad musulmana dominante, se ha construido un relato histórico que funciona para todo momento y lugar de al-Andalus. Esta situación debe ser comprendida en el contexto historiográfico donde arrancan los estudios sobre los mozárabes, con F. J. Simonet como referente y punto de anclaje de un discurso tremendamente militante, como se expuso en el capítulo historiográfico.

El carácter esencial del cristianismo en la historia patria, para esta historiografía, nunca fue quebrado a pesar de la secular presencia de sociedades islámicas en la Península Ibérica. La conquista musulmana no dio lugar a un proceso equiparable al de otras regiones como Oriente Medio y el norte de Africa en las que la implantación islámica fue irreversible. La existencia de al-Andalus es vista, desde las atalayas del conservadurismo, como un fenómeno impuesto por agentes externos ajenos a las esencias étnicas, culturales y religiosas hispanas. Desde el primer día los invasores encontraron una decidida oposición local que dio lugar a la epopeya nacional de la Reconquista, que duró siglos pero que llegó al final del camino cuando, a finales del siglo XV, es derrotado el último bastión de poder musulmán peninsular. “España” volvió a ser cristiana de Norte a Sur y de Este a Oeste. Los cristianos que protagonizaron esta larga y ardua lucha fueron las sucesivas generaciones, iniciadas con los primeros insurgentes, que se negaron a claudicar buscando refugio en el Norte. Pero hubo otros cristianos, la inmensa mayoría, que se quedaron donde estaban, teniendo que enfrentarse a una realidad cambiante que conducía inexorablemente hacia su desaparición por la presión musulmana ejercida sobre ellos. Estos cristianos sometidos, al tener que desenvolverse en un medio considerado hostil, apenas produjeron materiales históricos (textuales, monumentales) en una proporción equiparable a la de los cristianos libres. Eran, ante todo, el testimonio doloroso de lo que el Islam deparaba a todos aquellos que no abjuraron de su fe. Este enfoque propició la idea de confrontación entre los anhelos cristianos y los impedimentos musulmanes que los coartaban.

Un marco comprensivo como este, fuertemente ideologizado, dio lugar a posturas que se movían en el ámbito de los juicios históricos. En este caso un doble juicio: a los mozárabes y a los musulmanes. Los primeros, gracias sobre todo a la obra de Simonet (1983), quedaron eximidos de los reproches y suspicacias que, desde época medieval, pesaban sobre ellos ya que, de forma mansa y consentida, decidieron vivir entre musulmanes antes que combatirlos, como sí lo hicieron otros. Fue la asfixiante opresión musulmana la que motivó, según Simonet y sus seguidores, la inacción mozárabe en todos los aspectos, incluido el de cuidar y engrandecer adecuadamente sus centros de culto. La culpa de la parquedad artística mozárabe recae en exclusiva en los musulmanes, naturalmente condenados en este juicio histórico. Se habla así en términos de tolerancia o intolerancia haciendo de ellos los ejes fundamentales de una explicación histórica de carácter totalizador en la que eternamente hay dos bloques enfrentados: el cristiano y el musulmán. Lo que ocurre dentro del bloque musulmán en su relación con los cristianos se toma como expresión de toda la sociedad musulmana. De igual forma, todo lo que ocurre en el bloque cristiano trasciende a sus posibles singularidades (locales, temporales, socioeconómicas, ideológicas) y se convierte en referente global de toda la cristiandad sometida.

Es nuestra intención en el presente capítulo tratar de vislumbrar la actitud o actitudes musulmanas respecto a la arquitectura cultural cristiana en al-Andalus. Tal como hemos expresado en el apartado dedicado al marco conceptual del estudio, consideramos que no puede hablarse de una actitud única mozárabe en lo relativo a la arquitectura monumental. Las situaciones y contextos históricos que rodean a las diferentes acciones mozárabes hacen que no sean equiparables, en lo histórico, más allá de su condición cristiana en territorio musulmán. Esta reflexión surge desde el análisis de los factores endógenos de las sociedades mozárabes que nosotros vertebramos en torno a los elementos de promoción, producción e ideología. Pero no es menos cierto que hay otro factor, ajeno a los colectivos mozárabes, que no puede ignorarse a la hora de estudiar la dimensión monumental de los cristianos andalusíes. Hablamos de sociedades que, desde el momento de la conquista, se van a desenvolver en situaciones marcadas por la presencia de poderes político-religiosos de otra confesión que se han hecho dominantes (árabes, bereberes, muladíes). Consideramos, por tanto, a los mozárabes miembros de una minoría socioreligiosa, pensando más en términos cualitativos que cuantitativos, sujeta a unas condiciones impuestas por el poder musulmán. Es obligatorio entonces preguntarse hasta

qué punto estas condiciones determinaron la gestión del patrimonio arquitectónico cristiano, pero dejando de lado los enfoques categóricos, maximalistas, propios de los juicios históricos.

2.2.2 En busca de la actitud oficial omeya

Cuando se habla de la actitud musulmana respecto a las poblaciones cristianas es lógico pensar en términos oficiales. Sería el poder musulmán articulado de forma estatal el que dispondría de los mecanismos físicos e ideológicos para imponer a los pueblos sometidos un nuevo orden social. La conquista de al-Andalus, capitaneada por la dinastía omeya, sería un escenario en el que dicha autoridad marcaría las reglas en lo relativo al sometimiento y condición de las poblaciones locales no musulmanas. Este marco teórico se encuentra con enormes dificultades a la hora de ser definido en sus términos concretos a partir de los materiales documentales conservados. No en el caso concreto de al-Andalus sino en cualquier lugar bajo dominio omeya, empezando por sus bases territoriales en Oriente Medio.

En la historiografía, la actitud política que vamos buscando siempre se quiere hacer emanar de una primigenia actitud religiosa que será la que marque el camino a la primera. Es entonces habitual y pertinente acudir en primer lugar al contexto fundacional de esa nueva religión: el Corán y la vida de Mahoma.

En el libro sagrado del Islam la existencia de cualquier estipulación sobre un asunto concreto se convierte en directriz insoslayable. Sin embargo, “el texto coránico no contiene especificaciones respecto a los templos no islámicos, lo cual lo sitúa en un nivel normativo menos condicionado” (García Sanjuán, 2013: 139). En el caso de los actos y acciones atribuidas a Mahoma el panorama es el mismo: “el corpus de tradiciones canónicas que conforman la denominada *sunna* profética no contiene testimonios explícitos de la actuación de Mahoma respecto a los lugares de culto judíos o cristianos” (García Sanjuán, 2013: 141). Hay, no obstante, hadices apócrifos atribuidos a Mahoma que se transmiten en redacciones posteriores. El más manejado es el supuesto pacto (*ṣulḥ*) que establece el profeta con los cristianos yemeníes de Nagrán (Fattal, 1958: 22-26). Aunque haya dudas sobre su autenticidad y los problemas de transmisión dan lugar a varias versiones, lo sustancial, para García Sanjuán, es que nos encontramos ante actitudes concretas de Mahoma respecto a los centros de culto cristiano que sus seguidores quieren hacer pasar por ejemplares si bien, y esto es importante, no generaron un discurso único.

A causa de la poca definición emanada de los textos sagrados y las tradiciones proféticas se puede decir que no hay una actitud referencial de raíz religiosa nítidamente expresada. Es a partir del siglo VIII (II de la Hégira) cuando se aprecia la conformación de cierta actitud musulmana. Sus impulsores o, por lo menos, aquellos que manejan y se empeñan en transmitir hadices y tradiciones para justificar sus propias opiniones, pertenecen al colectivo de los ulemas, personajes de la sociedad islámica que no detentan una autoridad política sino un prestigio religioso (Fierro, 2011). Esta circunstancia nos hace sospechar que el conocimiento, desde el presente, de la actitud musulmana que anhelamos encontrar puede estar velado por el contexto de creación y discusión en el que se han generado los materiales informativos. El historiador actual buscar saber cómo era dicha actitud pero los relatos que manejamos parecen ser, más bien, las opiniones de personas que expresan cómo consideraban que debería de ser. Esto se pone de manifiesto en las evidentes diferencias entre las posturas de unos y otros ulemas, perteneciendo incluso a unas mismas escuelas jurídicas en las que se podrían esperar opiniones concurrentes por parte de sus seguidores. García Sanjuán habla de tres actitudes distintas que, sin embargo, encuentran acomodo en la doctrina legal islámica, en particular dentro de la escuela malikí: la prohibicionista, la restrictiva y la demolicionista (García Sanjuán, 2013: 141-142).

En la conformación de estas actitudes, aparte del manejo de las tradiciones vinculadas a personajes de las primeras generaciones del Islam (Mahoma, los “compañeros” (*ṣaḥāba*) y los “seguidores” (*tabi‘un*)), aparecen como elementos de generación de opinión las sentencias dadas por reputados maestros de escuelas jurídicas y acciones de carácter político en las que la autoridad omeya está estableciendo marcos de relaciones con las poblaciones sometidas, muchas de ellas cristianas. ¿Hemos encontrado, por fin, lo que vamos buscando?

Para muchos podría decirse que sí, ya que estos textos se toman como testimonios de la actitud del poder omeya, embarcado en una fenomenal expansión territorial en la que tendría que hacer frente una y otra vez al sometimiento de sociedades no musulmanas. Las respuestas dadas en el corazón de sus dominios (pacto de Omar I con los cristianos de Jerusalén en 638 y pacto de Omar II con los cristianos de Siria) se toman como referenciales.

El primero de ellos dice:

“En nombre de Dios, grande y misericordioso. Este es el tratado entre los cristianos de Jerusalén y Omar ibn al-Jattab. Cuando vinisteis en contra nuestra os pedimos vuestra protección para nosotros, nuestras familias, nuestras propiedades y la de nuestros correligionarios; e hicimos esta estipulación con vosotros por la que nos comprometimos a no construir ni en la ciudad ni en su suburbio nuevos monasterios, iglesias, conventos o eremitorios; no se restaurarán los que estén en ruina, ni los que se encuentran en barrios musulmanes de la ciudad; no se prohibirá a los musulmanes ni de día ni de noche entrar en nuestras iglesias, se abrirán sus puertas a los viajeros y a los que van de paso; se acogerá al musulmán que va de camino en nuestra casa dándole hospitalidad por tres noches, no habrá espías en nuestras iglesias ni en nuestras casas como tampoco se ocultará en ellas a ningún enemigo de ellos, no se enseñará el Corán a nuestros hijos, no se hará proselitismo de la religión cristiana, ni se pondrá obstáculos a la libre conversión al Islam, se respetará a los musulmanes, y en las reuniones se les cederá el puesto, no se imitarán sus vestidos ni calzado, no se utilizará su modo de hablar, ni sus apellidos, no subiremos a caballo ni usaremos espada ni armas; no se llevarán inscripciones árabes en los anillos, ni se venderá vino, nos afeitaremos la cara y conservaremos en lo posible nuestro modo de vestir, usaremos cinturones en la cintura; no se pondrá la cruz sobre nuestras iglesias, ni se exhibirán en lugares públicos musulmanes ni las cruces ni los libros sagrados, se tocarán las campanas de las iglesias sin alboroto; no se recitarán las preces en alta voz en presencia de un musulmán, ni se llevarán en las procesiones ramos de palma o imágenes, ni se celebrarán funerales con clamor y candelas encendidas en las calles de los musulmanes ni en el mercado; no se poseerán esclavos ya tenidos por los musulmanes, ni se esconderá en la propia casa ni se golpeará a ningún musulmán. Prometemos guardar todo esto en nombre de nuestros correligionarios, pidiéndoos recibir en cambio vuestra protección y si violásemos alguna de las condiciones apuntadas, perderemos vuestra protección y quedaréis libres para tratarnos como enemigos y rebeldes.” (Rivera Recio, 1977: 7)

El del califa Omar II, por su parte:

“Hemos oído a ‘Abd al-Rahmān ibn Ghanam [muerto en 78/697] lo siguiente: Cuando Omar ibn al-Jattab, que Allah esté contento con él, concedió una tregua a los cristianos de Siria, le escribimos lo siguiente:

En el nombre de Allah, Clemente y Misericordioso. Esta es una carta al sirviente de Dios Omar [ibn al-Jattab], comandante de los creyentes, de parte de los cristianos de tal ciudad. Cuando viniste contra nosotros, te pedimos un salvoconducto (aman) para nosotros, nuestros descendientes, nuestras propiedades, y la gente de nuestra comunidad, y asumimos contigo las obligaciones siguientes:

No construiremos, en nuestras ciudades ni en sus alrededores nuevos monasterios, iglesias, conventos, o eremitorios, ni repararemos, de día o de noche, los que se caigan en ruinas o estén situados en los barrios de los musulmanes. Tendremos las puertas abiertas para los transeúntes y viajeros. Daremos comida y alojamiento a todos los musulmanes que pasen por donde nosotros durante tres días. No acogemos en nuestras iglesias ni casas a ningún espía, ni lo ocultaremos a los musulmanes. No enseñaremos el Corán a nuestros hijos. No manifestaremos nuestra religión públicamente ni convertiremos a nadie. No impediremos a ninguno de los nuestros que entre en el Islam si lo desea. Mostraremos respeto a los musulmanes, y nos levantaremos de nuestro asiento cuando quieran sentarse. No trataremos de parecernos a los musulmanes imitando su vestimenta. No usaremos sillas de montar, ni llevaremos espadas al cinto ni ninguna clase de armamento ni lo llevaremos encima. No pondremos en nuestros sellos inscripciones en árabe.

No venderemos bebidas fermentadas. Llevaremos el flequillo recortado. Siempre nos vestiremos del mismo modo allá donde estemos, y nos pondremos zunar (cinturones). No haremos ostentación de nuestras cruces ni de nuestros libros en la calle o en los mercados de los musulmanes. Sólo usaremos campanillas en nuestras iglesias muy calladamente. No alzaremos la voz en el cortejo fúnebre... No enterraremos a los nuestros junto a los musulmanes. No tomaremos esclavos que hayan sido concedidos a los musulmanes. No edificaremos casas que sobrepasen a las de los musulmanes.

(Cuando llevé la carta a Omar, que Allah esté contento con él, añadió, «No golpearemos a un musulmán».) Aceptamos estas condiciones para nosotros y para nuestra comunidad, y a cambio recibimos el salvoconducto. Si nosotros de cualquier forma violamos estas disposiciones por las que estamos seguros, perdemos el derecho al pacto [dimma], y nos volvemos reos de las penas de rebeldía y sedición. Omar ibn al-Jattab replicó: Firma lo que piden, pero añade dos cláusulas e impónselas además de las que han asumido. Son éstas: «No comprarán a nadie hecho prisionero por los musulmanes», y

«Quien golpee a un musulmán intencionadamente perderá la protección de este pacto»
(traducción de Jesús M. Sáez a partir de Al-Turtushi, 1872).

Estos testimonios hacen, para muchos, asumir el carácter oficialista de la actitud por ser los califas quienes rubrican los tratados y, además, que dicha actitud se muestra enormemente severa para con la capacidad monumental cristiana. Tendríamos, por tanto, al poder omeya pertrechado en origen con una actitud nítidamente definida en un cuerpo legal que se universalizará merced a la expansión de dicho poder. Allí donde llegue repetirá comportamientos antes ensayados.

Esta construcción histórica es la que tradicionalmente se usa cuando se habla de al-Andalus. Simonet, basándose en la información documental oriental, define una postura musulmana intransigente y restrictiva desde los primeros tiempos que no hará más que reafirmarse en los territorios de conquista (Simonet, 1983: 83-84). Los musulmanes que desembarcaron en la Península Ibérica a comienzos del siglo VIII llevaban consigo esa actitud y no hicieron otra cosa más que aplicarla. No haría falta tener que reflexionar sobre un asunto al que ya se le había dado respuesta en las bases territoriales omeyas. Esto podría explicar que no encontremos en al-Andalus documentos equiparables a los antes mencionados. Los dictámenes del poder omeya se harían presentes en las tierras conquistadas de la mano de gobernadores vicarios que aplicarían los dictámenes emitidos desde el otro extremo del Mediterráneo.

Hacer de estos textos inequívocas proclamas de la postura oficial emanada de la autoridad omeya es sin duda tentador, pero no podemos ignorar el contexto en el que aparecen y en el que usan. Como hemos apuntado con anterioridad, es en el marco de la reflexión jurídico-religiosa donde se incorporan documentos propios de la “administración”. ¿Cómo y cuándo han llegado y, sobre todo, qué grado tienen de verosimilitud y autenticidad? Autores como Fattal (1958) y Tritton (1930) consideran apócrifo el pacto de Omar II, aunque este último opina que se haría en tiempos del califa omeya Omar b. Abd al-Aziz (717-720). A. Cohen (1999) trata de buscar una explicación al hecho de que sean los propios cristianos quienes se autoimpongan las limitaciones. Piensa que al presentar a los cristianos como redactores de unas cláusulas que están dispuestos a aceptar de antemano quedaba justificada cualquier imposición planteada aunque no tuviera referentes coránicos. A.–L. de Prémare (2002) califica directamente de “*fiction litteraire*” el atribuir al califa Omar la mayoría de disposiciones legales relativas

a los no musulmanes en territorios conquistados. R. Schick (1995), por su parte, se inclina de forma decidida por una fecha de elaboración posterior a la caída de la dinastía omeya. El ambiente en su opinión es ya abasí y tiene por impulsores no tanto a los gobernantes como a los ulemas. Abu Yusuf, de la escuela Hanafí (m. 798), y otros juristas anteriores, proclaman que los cristianos no deben construir nuevas iglesias, mucho menos si se trata de una ciudad fundada por musulmanes. Abu Yusuf, además, rechaza sin paliativos que se permita a los cristianos golpear las campanas, mostrar vino abiertamente o traer cerdos a las ciudades (Schick, 1995: 161). Parece que hay una clara intención por sacar de las tumbas a los omeyas enarbolando severas condiciones sobre los cristianos para justificar acciones o intentar influir en esa dirección a las instancias capaces de emprenderlas. La presión de los ulemas abasíes para que el poder político se comportara de forma severa pareció surtir efecto. En un texto de Eutiquio se dice que, en el 820 la población musulmana de Jerusalén abandonó temporalmente la ciudad, momento que fue aprovechado por el patriarca Tomás para reparar la bóveda de la iglesia de Santo Sepulcro con madera procedente de Chipre pagada por un donante Egipcio (Eutiquio, 1954: 55-57). Cuando los musulmanes retornan a la ciudad se escandalizan por la nueva cúpula, más alta que la Cúpula de la Roca, clamando por su destrucción. Se abre un juicio al respecto del que saldrá absuelto el patriarca, parece que gracias a un soborno, y amnistiada su acción, cosa curiosa porque lo que se buscaba era lo contrario. Otras fuentes, en cambio, sí recogen actitudes restrictivas por parte de los gobernadores. El califa al-Mutawakkil prohibió la erección de nuevas iglesias y autorizó la destrucción de las que hubieran sido ilegalmente levantadas (Schick, 1995: 163, n.10).

Con esto no queremos decir que en época omeya no hubiera una actitud de corte oficial frente a la arquitectura cristiana. Simplemente no sabemos cuáles eran los términos precisos que imperaban porque carecemos de testimonios fiables al respecto. Existen datos que, en efecto, nos hablan de cierta tutela por parte de la autoridad omeya respecto a los edificios religiosos cristianos. En los últimos años del califato de Muawiya (661-680) un terremoto afectó a la ciudad de Edesa (sur de la actual Turquía) derribando la catedral. La Iglesia local quiso reconstruir el templo afectado y se dirigió al califa para obtener el permiso (Schick, 1995: 162). Esta petición vendría a indicar que el poder político omeya podría tener implicación directa en asuntos relativos a la arquitectura cristiana pero, al mismo tiempo, que dichos asuntos no estaban cerrados en los tajantes términos antes vistos. Si todo estaba firmemente fijado y asumido no había lugar a la

demanda: a los cristianos sólo les quedaría mirar con tristeza las ruinas de una iglesia que no volvería a ser levantada. Sin embargo, el califa autoriza la reparación del templo, algo que en teoría no debería haberse producido a tenor de las severas condiciones recogidas en los dudosos textos. No creemos que Muawiya, con su decisión, esté traicionando a sus antepasados y convirtiendo en papel mojado los antiguos pactos. Seguramente lo que refleja es un marco de relaciones mucho menos dogmático e inamovible que el que se desprende de los textos exhibidos por los juristas.

Es indudable que el pacto de Omar II y los cristianos de Siria, autoría y fecha aparte, tiene una vital importancia en la tradición jurídica islámica ya que, como dice al-Wansarisi, el texto sirvió de base a juristas de todas las escuelas (García Sanjuán 2008: 75). Recordemos que estas escuelas desarrollan su actividad en territorios conquistados hacía tiempo. Hemos de preguntarnos entonces si lo que quieren transmitir es lo que ocurrió o lo que debería, en su opinión, haber ocurrido cuando el poder político estableció el estatuto de los *ḍimmíes*. La época de conquistas ha quedado atrás por lo que no se trata de definir una actitud para futuras ocasiones. En nuestra opinión son formulaciones realizadas en contextos sociales musulmanes en franca consolidación en los que se reflexiona sobre la condición de los no musulmanes que comparten vida con los musulmanes. No se habla de realidades pasadas sino presentes.

El desarrollo de los estudios arqueológicos en lo que fue el enorme universo musulmán está permitiendo nuevos cauces para la obtención de información que pueden incorporarse a una discusión que sólo ha trabajado con un exiguo número de documentos escritos de dudosa originalidad. En las últimas décadas, en diferentes territorios bajo el poder omeya, se han identificado actuaciones monumentales cristianas en edificios religiosos. Unas veces se trata de reformas en iglesias preislámicas y otras son, directamente, fundaciones *ex novo*. En el trabajo de R. Schick (1995) dedicado a las comunidades cristianas de Palestina en los primeros tiempos de dominación musulmana realiza, entre otras cosas, un censo de las iglesias de la región recogiendo información textual y arqueológica sobre ellas. Consigna, en cada caso, si se trata de un templo de origen preislámico o posterior y si, siendo del primer tipo, ha tenido alguna reforma o reparación. También recoge datos que hablan de amortizaciones y abandonos. Schick ofrece una lista de once iglesias que fueron levantadas con seguridad en época omeya. Otra, con seis casos, de posibles construcciones nuevas y, una tercera, que se refiere a

templos reconstruidos, muchos tras terremotos, que alcanzan el número de doce. En total casi una treintena de intervenciones monumentales cristianas.

En fechas más recientes Anne Michel (2011) ha llevado a cabo un estudio también centrado en la gestión patrimonial cristiana en el Oriente Medio mediterráneo, en concreto en Jordania. Ofrece una secuencia de la misma desde la batalla de Yarmouk (636), que marca la entrada de las tropas musulmanas en la región, hasta mediados del siglo VIII, final de la dinastía omeya. Para empezar, más del 90 % de los edificios religiosos previos a la conquista tienen presencia bajo la nueva administración musulmana. Durante el reino de los “cuatro califas” (636-660) apenas se documentan amortizaciones de iglesias, siendo un periodo de bastante estabilidad: *“l’absence de construction massive de mosquées et d’abandon significatif des lieux de culte chrétiens suggère que l’impact religieux lié à la mise en place de la nouvelle administration resta limité et fut très progressif”* (Michel, 2011: 241). Eso sí, queda ralentizada la promoción nueva, que aporta no obstante tres edificios, a lo que hay que sumar la colocación de nuevos suelos musivos en seis iglesias del obispado de Bosra, otro en Palestina I y otro más en la región de Madaba. En el momento en el que la dinastía omeya accede al califato (660) el panorama sigue siendo bastante estable. Sin embargo, durante la primera mitad del periodo omeya (660-720/25), parece producirse una significativa pérdida de templos aunque, al mismo tiempo, se documentan un buen número de intervenciones positivas en otros bajo la forma de renovados mosaicos pavimentales. La merma tiene por escenario el medio urbano más que el rural (Michel, 2011: 244). A pesar de todo, no puede hablarse de una desaparición imparable, como lo atestigua el importante número de iglesias en funcionamiento cuando tiene lugar el conflicto iconoclasta iniciado en 730 con el emperador León III Isáurico. En el segundo cuarto del siglo VIII se asiste, en opinión de Michel, a un significativo aumento de los abandonos. Curiosamente muchos de los abandonos coinciden con ataques de carácter iconoclasta, cristiano que no musulmán. Aunque los datos arqueológicos no siempre son seguros, parece que la destrucción de pavimentos musivos coincide con los abandonos ya que no hay reparaciones posteriores (Michel, 2011: 247). A pesar de todo no son pocas las iglesias que siguen en funcionamiento, y en algunas de ellas se producen reparaciones de los mosaicos, especialmente en la región de Madaba (Michel, 2011: 248). No será hasta la entrada de los abasíes en 750 cuando podamos hablar de una franca aceleración del proceso de erosión monumental cristiana. Aún así, en la

segunda mitad del siglo VIII, seguimos teniendo noticias de varias restauraciones acreditadas por inscripciones.

Tanto el trabajo de Schick como el de Michel nos ofrecen unas panorámicas monumentales complejas. Se documenta una verdadera gestión patrimonial en la que se producen situaciones diversas que van desde la conservación a la desaparición pasando por la reparación y la promoción. Los testimonios materiales suponen una contradicción respecto al discurso tradicional basado en unas fuentes escritas que mostraban una beligerante actitud musulmana traducida en condiciones leoninas para el mantenimiento de los centros de culto cristiano. En teoría estas acciones no podrían haberse producido, pero están ahí. La conclusión que nosotros sacamos de todo esto no significa venir a proclamar ahora una postura musulmana permisiva radicalmente opuesta a la que ha sostenido buena parte de la historiografía. Sería entrar en un terreno, el del juicio histórico, del que pretendemos mantenernos alejados. Preferimos plantear la cuestión en otros términos. Según nuestra comprensión, la existencia de iniciativas monumentales cristianas en época paleoislámica nos informa de que, en lo que podemos llamar la actitud musulmana “oficial”, hay espacios de consenso para que se produzcan estas iniciativas, por lo que no pueden ser vistas como ilegales o transgresoras. Por mucho que leamos una y otra vez los pretendidos pactos de los califas, su representatividad queda comprometida por una información arqueológica y una crítica histórica que recomiendan dejar de considerarlos el centro de la definición de la actitud omeya.

No se trata de decir que los cristianos sometidos levantaron nuevas iglesias y repararon las antiguas simplemente porque la autoridad musulmana podía no prohibirlo de forma taxativa. Reiteramos que los factores endógenos son igual de determinantes que los exógenos a la hora de entender el perfil monumental cristiano, tanto en lo positivo como en lo negativo. Unos y otros concurren en cada caso en condiciones que habrá que ver si son o no equiparables.

Resumiendo, aceptamos que en la conquista de al-Andalus imperaran protocolos ensayados en otros lugares y que los conquistadores, actuando en nombre del califa, portaran una actitud que no necesitaba ser improvisada. El problema está en la caracterización de dicha actitud, ya que los materiales informativos empleados tradicionalmente no pueden ser tomados como referencia por tratarse de elaboraciones de memoria posteriores a los acontecimientos narrados. Nos hemos quedado sin testimonios directos, explícitos e inequívocos de la actitud musulmana en los territorios nucleares del

poder omeya. Pero esto no tiene que conducir a la parálisis sino al movimiento. Expurgadas las informaciones dudosas trabajemos críticamente con las que queden e incorporemos los datos emanados del registro material pues, aunque sean indirectos respecto a la actitud musulmana ya que no son proclamativos como los textuales, deben aportarse a la discusión.

2.2.3 La actitud musulmana en al-Andalus

2.2.3.1 La conquista

Cuando se produce la irrupción islámica en la Península Ibérica los ejércitos musulmanes habían rendido con anterioridad otras amplias regiones mediterráneas bajo el dominio de poderes cristianos. Los musulmanes traerían sin duda una actitud, pero una actitud que debe ser entendida en el contexto de la ocupación de un territorio y el afianzamiento, en él, del nuevo poder. No se discute si los cristianos van a poder hacer o dejar de hacer iglesias sino cómo comprometerlos política y tributariamente. Este compromiso puede venir dado por la fuerza de las armas o por el establecimiento de pactos.

Parece haber un amplio consenso a la hora de admitir que la conquista musulmana de la Península Ibérica se basó más en los acuerdos que en las acciones bélicas (ver Capítulo 3.1). No obstante, no disponemos de una colección de documentos relativos a pactos concretos con las poblaciones locales. Las fuentes escritas sólo nos han transmitido el contenido del famoso pacto de Teodomiro (Lapiedra, 2014). Abd al-Aziz²⁰, hijo del máximo representante del poder omeya destacado en estas tierras, Musa, capitanea el sometimiento del sureste peninsular tal vez como una forma de significarse en el teatro de la conquista. Lo que nos interesa ahora es el pacto en sí mismo:

“En el nombre de Dios el Clemente y Misericordioso. Este es un tratado concedido por Abd al-‘Azīz b. Mūsā a Tudmīr b. Gandarīš, en virtud del cual queda convenido el estado de paz (ṣulḥ) bajo promesa y juramento ante Dios, sus profetas y enviados de que

²⁰ No hay que dar por sentado que fuera Abd al-Aziz el conquistador de la región de Tudmir y, en consecuencia, el hacedor del pacto. Como señala E. Manzano (2013: 250-252) hay una familia de relatos de conquista (Ahamad al-Razī, m. en 955) que atribuye a las maniobras militares de Tariq el sometimiento de esta región. Mientras él se dirige Toledo envía dos columnas de ejército para recorrer el sureste peninsular. Tras una resistencia armada por parte de Teodomiro, el levantino se refugia en Orihuela y consigue, a la postre, llegar una solución pactada (Molina, 1998). La otra tradición, recogida en textos relativamente tardíos como los al-Udri (m. en 1085), es la que introduce en escena al hijo de Musa al tiempo que trasmite el contenido literario del pacto (Manzano, 2013: 252).

obtendrá la protección de Dios (*ḡimmat Allāh*), alabado y ensalzado sea, y la protección de su profeta Mahoma, concédale Dios la paz, que a él nadie se le impondrá, ni a cualquiera de los suyos se les despojará de nada que posean, con maldad; no se les reducirá a esclavitud, no serán separados de sus mujeres ni de sus hijos; se respetarán sus vidas, no se les dará muerte y no se quemarán sus iglesias; tampoco se les prohibirá el culto de su religión. Se les concederá la paz mediante entrega de siete ciudades, a saber Uryūla, Mūla, Lūrqa, Balantala, Laqant, Iyyuh e Ilš, en tanto que no se quebrante ni se viole lo acordado. Todo aquél que tenga conocimiento de este tratado deberá cumplirlo, pues su validez requiere un previo conocimiento sin ocultarnos cualquier noticia que sepa. Sobre Teodomiro y los suyos pesará un impuesto de capitación que deberá pagar; si su condición es libre, un dinar, cuatro almudes de trigo, cuatro almudes de cebada, cuatro qışt de vinagre, dos de miel y uno de aceite; todo esclavo deberá pagar la mitad de esto. Fueron testigos del tratado: ‘Uṭmān b. ‘Ubayda al-Qurašī, Ḥabīb b. Abī ‘Ubayda al-Qurašī, Sa‘dūn b. ‘Abd Allāh al-Rabī‘i, Sulaymān b. Qays al-Tuḡībī, Yaḥyà b. Ya‘mar al-Saḥmī, Bišr b. Qays al-Lajmī, Ya‘īš b. ‘Abd Allāh al-Azdī y Abū ‘Āṣim al-Hudhalī. Se escribió en raḡab del año 94” (traducción de L. Molina, 1998: 58-60).

En este pacto no hay mención específica, en ningún sentido concreto, a la capacidad cristiana para intervenir en sus edificios religiosos. Parece un asunto que no es reflejado en el contexto del establecimiento del pacto. Lo importante es fijar un acuerdo que sujete política y fiscalmente a toda una sociedad a cambio de contrapartidas que pasan por el mantenimiento de sus bienes, recursos e instituciones. Teodomiro y sus descendientes seguirán teniendo relevancia en el nuevo escenario abierto tras la conquista. No se trata ni mucho menos de un poder local aniquilado. Los obispados de la región, aunque es cierto que parecen disolverse en las décadas inmediatas, también verían asegurada su continuidad, por lo que su temprana desaparición a lo largo del siglo VIII deberá explicarse en base a otros factores. Lo que nos interesa ahora es lo que tiene que ver con la arquitectura cultural. El pacto se expresa, en este sentido, de una forma genérica. No se plantean cuestiones relativas ni al mantenimiento de los templos, ni a su número, ni a la capacidad de actuar en ellos. Como decimos, se trata de establecer un pacto social antes que religioso en un contexto de conquista territorial.

Es cierto que no conocemos más pactos que el de Teodomiro, por lo que decidir sobre su representatividad en lo que sería una explicación general es comprometido. Ahora bien, a través de él no se percibe que en la agenda de las tropas conquistadoras

estuviera contemplado determinar qué iglesias podrían usar o dejar de usar las poblaciones que han capitulado. Ni Abd al-Aziz ni Teodomiro sabían que ese al-Andalus en ciernes iba a ser una realidad histórica secular en la que, en efecto, se implantarían y desarrollarían sociedades islámicas. Diferentes autores como Simonet (1985: 84) y Gómez-Moreno (1919: 3) opinan que los pactos trascendían al momento coyuntural de la conquista. Tomando como referencia los textos orientales antes mencionados se tiene el convencimiento de que los omeyas, antes de poner su pie en la Península, habían desarrollado una clara actitud respecto a ciertas cuestiones relativas a la existencia de colectivos cristianos en el seno de la nueva sociedad islámica. Una de estas cuestiones se refiere a las condiciones que se imponen a los cristianos a la hora de usar y mantener sus edificios de culto. Si los omeyas de Damasco han impuesto, antes de llegar a al-Andalus, un marco de relaciones preciso que rige las relaciones entre dominados y dominadores en el campo de la arquitectura religiosa, parece lógico para estos autores que, desde el momento mismo de la conquista, esa actitud se hiciera patente. De esta manera los pactos, que representan la hora cero de la historia de los mozárabes, servirían no sólo para alcanzar compromisos políticos y fiscales sino que también determinarían las iglesias que iban a poder seguir funcionando en el futuro y en qué condiciones. También se haría patente la prohibición de levantar nuevos templos. Tenemos así unos pactos que, supuestamente, están marcando las pautas de lo que va a ser la inmersión de las poblaciones locales cristianas en un contexto social musulmán que todavía está por llegar.

Siguiendo con la opinión fijada por Simonet y Gómez-Moreno, es por tanto habitual considerar que los pactos establecieron, desde el primer instante, las reglas de juego de la futura acción monumental cristiana. Esto incluiría determinar qué templos, previos a la conquista, tendrían el permiso para seguir manteniendo abiertas sus puertas al culto y cuáles no. También si los cristianos podrían, en el futuro, levantar nuevos templos o reparar los antiguos.

Es cierto que los ulemas han contribuido a la idea de una fijación temprana de la suerte de la arquitectura cultural *dimmi* como consecuencia de los acuerdos de primera hora. Diferentes miembros de la escuela malikí, empezando por su fundador, sacan a colación en sus argumentaciones la existencia de pactos que son tomados como fuentes de derecho para dirimir sobre la legalidad cristiana en aspectos edilicios: conservar, reparar, construir (García Sanjuán, 2013). Las menciones, sin embargo, son genéricas sin aportarse datos concretos de personas y lugares. Se habla más bien de hipotéticas

situaciones que podrían estar contenidas en acuerdos firmados entre conquistadores y conquistados. Lo óptimo, en cada caso, sería acudir al pacto correspondiente y atenerse a los términos, ya que siempre se parte del pleno reconocimiento legal de los acuerdos una vez corroborados por ambas partes. Pero, ¿dónde está el supuesto aluvión de pactos que se derivaría de todo esto? Los ulemas, al referirse de forma recurrente a ignotos pactos con consecuencias contrapuestas a la hora de dirimir sobre múltiples posibilidades (obra nueva sí o no, reparaciones y ampliaciones sí o no, demoliciones sí o no, etc.), parecen dar a entender que pudo existir un sinnúmero de acuerdos a lo largo de amplísimos territorios de conquista o que, al menos, se contempla la posibilidad de que cristianos y musulmanes hubieran llegado a tratos concernientes al patrimonio en el momento de la conquista. Esto permitió a los ulemas especular una y otra vez.

Pactos, nadie lo niega, se hicieron, pero de casi ninguno conocemos su plasmación escrita. Por nuestra parte no creemos que la suerte de la arquitectura cultural de los cristianos, ahora convertidos en *dimmies*, quedara decidida *ad futurum* en acuerdos firmados en los primeros años. Por dos razones. La primera porque no existen testimonios veraces en los que se diga qué van a hacer o dejar de hacer los cristianos con sus iglesias desde el momento del acuerdo. La segunda, y no menos importante, es que la historia de los territorios en los que se van a desarrollar las sociedades musulmanas en ciernes no queda periclitada con la conquista. A partir de ella se ponen en marcha impredecibles situaciones que podrán tener importantes consecuencias tanto para los poderes musulmanes como para las poblaciones sometidas. La región del pacto de Teodomiro puede ser ilustrativa en este sentido. Según el pacto, aunque no aparece explicitado, la institución religiosa articulada por los obispos residentes en diferentes ciudades objeto del acuerdo (*Begastri, Ilici*) no vería amenazada su situación. En otras palabras, las iglesias pertenecientes a su red diocesana podían seguir funcionando como de hecho se desprende del registro arqueológico (Capítulo 3.2.1). De ningún sitio se deduce que podían perder alguna iglesia como consecuencia del establecimiento del pacto. Ahora bien, en el transcurrir del siglo VIII, tras un acuerdo sin sobresaltos, el entramado institucional de la Iglesia desaparece de escena. Llobregat (1973, 1981) y Epalza (1994), desde el registro escrito, llamaron la atención sobre la total ausencia de referencias a obispos de la región tras la conquista islámica. La arqueología, décadas después, nos ha proporcionado información material que, en efecto, remite a situaciones de abandono a lo largo del siglo VIII. El ejemplo más evidente, analizado en el Capítulo 3.2.1, es la

basílica de El Tolmo de Minateda (Albacete) por tratarse de un templo catedralicio perteneciente al obispado allí radicado desde época visigoda (Gutiérrez, Abad y Gamo, 2003). La iglesia, según el registro arqueológico, no fue ni atacada ni destruida. En el transcurso del siglo VIII se producen reformas en el templo y el complejo anejo que hablan de cambios en la funcionalidad (Amorós y Cañavate, 2010; Cañavate y otros 2009). La iglesia deja de funcionar como lugar de culto desarrollándose en ella actividades artesanales y habitacionales. Más adelante cesa del todo su actividad como edificio, sea cual sea su nueva función, y se convierte en suministrador de elementos arquitectónicos singulares (columnas, capiteles, ventanas) en el contexto de un nuevo desarrollo urbano de esta parte de la ciudad en época emiral (Gutiérrez, 2002). Por tanto, unas décadas después de llegar a un acuerdo que puede considerarse de máximos, vemos que la institución religiosa se desvanece sin que sepamos por qué. Lo que queremos decir es que los pactos no son una hoja de ruta histórica que van a adelantar todo lo que luego pasará. La constante interacción de los elementos endógenos y exógenos es lo que determinará, desde del comienzo, el devenir arquitectónico mozárabe.

En definitiva, la actitud expresada en los pactos, sin olvidar que sólo tenemos información de un único acuerdo conservado, no refrenda las severas condiciones de los dudosamente originales documentos escritos orientales. El pacto de Teodomiro tampoco marca los límites y capacidades cristianas a la hora de gestionar sus centros de culto. Con él en la mano no podemos saber si se va a permitir que se levanten nuevas iglesias o se reparen o amplíen las antiguas. Más bien parece que es algo que no se plantea ninguna de las partes.

La actitud emanada de este pacto contrasta poderosamente con la mostrada en otros testimonios escritos. Este es el caso de una tradición literaria sobre la conquista de la ciudad de Córdoba que aparece en las obras de autores como Ibn Idari (siglo XIV) y al-Maqqari (siglo XVII). Dicha tradición representa, para parte de la historiografía (empezando como siempre con Simonet), algo similar a los pactos de los califas orientales en tanto en cuanto se considera expresión veraz de la actitud omeya. Se dice que los conquistadores, siguiendo ejemplos anteriores, derribaron todas las iglesias de la ciudad a excepción de una, la cual es obligada a ser compartida con los musulmanes para el desarrollo de sus oraciones colectivas. Presentamos la versión de al-Maqqari, con traducción de Simonet, por mencionar la advocación de la iglesia compartida (*Sant Vinyant*), comúnmente identificada con el mártir valenciano San Vicente:

“Cuenta el Razi, refiriéndose al alfaquí Mohámed ben Isa: Cuando conquistaron los musulmanes el Andalus, imitaron lo que habían hecho Abu Obaida ben Alchrráh y Jálid ben Alualid en la Siria conforme el parecer de Omar (concédale Alá su complacencia), tomando á los rumíes la mitad de sus iglesias, como lo hicieron en Damasco y en otras ciudades ganadas por capitulación. Los musulimes, pues, tomaron á los mozárabes de Córdoba la mitad de su iglesia Mayor, que estaba dentro de la ciudad por bajo del muro y que llaman *San Vicente*, y edificaron en esta mitad una mezquita aljama” (traducción de Simonet, 1983),

Simonet y tantos otros veían certificada en esta noticia una postura militantemente agresiva que los omeyas trajeron consigo a al-Andalus desde el momento mismo de la invasión. Un feroz prólogo de su actitud respecto a los cristianos en los siglos venideros. Bastante más radical incluso si comparamos el ejemplo cordobés con los de Jerusalén y Siria tal como nos han sido trasmitidos por las fuentes escritas. Unas fuentes escritas, no lo olvidemos, que son dudosamente originales en cuanto a su fecha de redacción y contenido (Schick, 1995). Lo mismo ocurre con este relato cordobés. Es evidente que se trata de una adaptación, a al-Andalus, de una tradición oriental que tiene a Damasco como escenario de los hechos (García Sanjuán, 2013: 395). En ella se desarrolla el mismo acontecimiento de destrucción de iglesias y el solitario indulto a un templo que será obligado a compartir, hasta el momento en el que dicho templo fuera derribado para levantar la mezquita aljama dinástica. Es, como decimos, la traslación de un relato oriental tardío, por mucho que se quiera hacer de al-Razi, un cronista andalusí recurrentemente manejado a lo largo de los siglos, la fuente primaria de la noticia. Aunque la obra de al-Razi no se ha conservado bajo la forma de una redacción unitaria podemos recomponerla en parte gracias a los distintos fragmentos y extractos que incorporaron en sus textos cronistas y compiladores posteriores. Si acudimos, por ejemplo, a la obra de Ibn Hayyan, el cronista más destacado del al-Andalus omeya y además relativamente cercano en el tiempo a al-Razi, cuando usa a este último como fuente de información para rememorar la conquista de Córdoba, no asoma en ningún momento ese torbellino destructor. Tampoco se menciona ninguna iglesia que fuera dividida y que luego sería destruida para dejar sitio a la aljama. La tradición que trasmite al-Razi, y que ibn Hayyan recoge, habla de una mezquita levantada *ex novo* en el momento inmediato a la conquista, que serviría para sacralizar el lugar en el que el primer emir independiente de al-Andalus erigiría la aljama:

“Dijo al-Razi: El emir ‘Abd al-Rahmān d. al-Hakam amplió la mezquita aljama de Córdoba...Su ampliación era visible en la dirección de la alquibla para quien entrase en ella, patente entre lo que queda de la primera construcción de su bisabuelo, ‘Abd al-Rahman ibn Mu‘awiya,..., sobre los cimientos de los árabes conquistadores de la Península, que fundaron esta mezquita bendita” (traducción de A. Makki y F. Corrientes, 2001: 173).

Si, tras la crítica textual, le pudiera quedar el más mínimo hálito de veracidad al relato de la iglesia compartida, el contraste con la información arqueológica levanta su definitiva acta de defunción. En primer lugar, echemos un vistazo a las únicas y seguras iglesias preislámicas encontradas en Córdoba. Ninguna de las tres que aparecen en el complejo de Cercadilla, como se verá en el Capítulo 3.2.9.2, presenta una amortización por destrucción en época paleoislámica y una consiguiente reparación décadas más tarde (Hidalgo y Fuertes, 2001a, 2001b). Todas parecen sobrevivir a la conquista y siguen estando en activo, en especial el edificio G a tenor de la gran cantidad de enterramientos que en torno a ella se producen del siglo VIII en adelante. En segundo lugar, las exploraciones arqueológicas emprendidas por Félix Hernández a instancias de Gómez-Moreno no sacaron a la luz ningún resto de arquitectura cristiana previa a la aljama (Arce Sainz, 2015).²¹

En relación con actitudes de carácter violento, por ser al-Andalus tierra de conquista, pudieron darse circunstancias que acarrearán destrucciones patrimoniales cristianas, tal como se contempla en el derecho islámico tradicional. Según éste, si los habitantes de un territorio batallan contra los invasores y son derrotados, se les despojará de cualquier derecho sobre sus propiedades e, incluso, sobre sus vidas, pasando a ser considerados meros esclavos de los musulmanes (García Sanjuán, 2013: 151). Las consecuencias de las conquistas por la fuerza sobre los centros de culto no empiezan a ser expresadas y debatidas hasta el siglo VIII de la mano de los especialistas en derecho (García Sanjuán, 2013). Sin entrar en lindezas interpretativas, lo importante es que en el derecho islámico hay legitimación para el ataque o simplemente el cierre de iglesias cuando se dan unas condiciones específicas que tienen que ver con el sometimiento de

²¹ Sobre el asunto de la fundación de la aljama cordobesa y la presencia de edificios religiosos cristianos afectados por la misma se tratará con más detalle en el capítulo 3.2.9.2.

los territorios no musulmanes²². Hay, por tanto, un marco teórico para la acción punitiva y hay un escenario histórico (la conquista de al-Andalus) en el que, llegado el caso, podría haberse manifestado.

Por tanto, a la hora de caracterizar la actitud islámica que desembarcó en la península conviene no ser categóricos debido a los escasos materiales informativos disponibles. Aunque sólo contamos, por escrito, con un tratado entre los musulmanes y los cristianos locales parece que la búsqueda de acuerdos por parte de las tropas invasoras fue la herramienta que les permitió un vertiginoso avance en su conquista del territorio. No sabemos el grado de estandarización que representa el pacto de Teodomiro. Quedémonos con sus aspectos esenciales. Estos, para nosotros, tienen que ver con el establecimiento de unas normas que comprometen a las poblaciones locales a responder política y tributariamente. No hay datos que permitan asegurar que en los pactos se establecieran cuestiones referidas al impacto del cristianismo a través de sus centros de culto en una sociedad musulmana que todavía no existe, aunque esté dando sus primeros pasos. Por otra parte, tampoco consideramos que en los pactos se buscara especificar las condiciones que debían regir la actividad monumental cristiana en el futuro: cuándo una iglesia puede ser o no renovada, qué tipo de materiales está permitido emplear, etc. En conclusión, pensamos que la actitud musulmana, en tiempos de la conquista de al-Andalus, no da muestras de venir respaldada por comportamientos previos marcados por: una temprana acción directa en los templos cristianos y un detallado desarrollo jurídico que contemplaba los pormenores de las posibilidades monumentales cristianas. Opinamos que la fase de definición de la actitud musulmana en al-Andalus empezará a tomar forma cuando, pasadas unas décadas, la sociedad musulmana en formación sea una realidad. Sobre esto trata el siguiente apartado.

2.2.3.2 La actitud omeya en al-Andalus

A mediados del siglo VIII un miembro de la dinastía omeya que se salvó de la violencia abasí consiguió consolidar un espacio de poder en el extremo occidental del imperio forjado por sus antepasados. La creación del emirato omeya de Córdoba supondría, a priori, que en al-Andalus la actitud musulmana no tendría que verse alterada al tratarse de la misma autoridad actuante desde la conquista. Las relaciones entre el

²² Para el malikí egipcio Ibn al-Qasim, por ejemplo, los territorios sometidos por la fuerza deben ser considerados propiedad de los musulmanes (*fay'*), lo cual supone que los vencidos pierden sus derechos (García Sanjuán, 2013: 151).

naciente emirato independiente y las poblaciones cristianas locales estarían engrasadas por una tradición en la que la autoridad musulmana omeya se podría seguir reconociendo. Sin embargo, el establecimiento de una estructura estatal propia, ya no delegada, con sus propios resortes y mecanismos políticos, sociales, económicos, tal vez pudo dar lugar a reformulaciones o revisiones en las relaciones con los no musulmanes. ¿Qué sabemos de la actitud de los omeyas de al-Andalus y cuáles son sus canales de expresión? Dichos canales, en teoría, podían haber dejado alguna huella documental rastreable que permitiera intuir la existencia de proclamas precisas sobre la actitud que anidaba en el palacio del emir. Lo cierto es que no contamos con documentos que se refieran a edictos o leyes en este sentido. Actitud, sea la que sea, claro que la hubo, pero debemos acercarnos a ella de forma indirecta mientras no aparezcan menciones explícitas.

¿En qué situaciones podemos reconocer a la autoridad omeya implicada en el plano de la arquitectura cultural cristiana? Muy pocas, la verdad. De ellas hay que descontar, además, las que no ofrezcan garantías históricas. Este es el caso de la fundación de la mezquita aljama de Córdoba en el contexto narrativo de la tradición que recoge Ibn Idari, del que hemos hablado algo más arriba y del que volveremos a hablar cuando tratemos de la ciudad de Córdoba.

Una situación en la que sí es seguro que los omeyas cordobeses actuaron de forma efectiva en el patrimonio inmueble mozárabe tuvo lugar a mediados del siglo IX. Eulogio nos cuenta que el emir Mohamed ordenó un ataque violento contra las iglesias cordobesas:

“Interea cum saepius contra Dei cateruan saeua principis conspiratio inolescere affligeretque ubique Xpícolas, et nec sic omnes genrali dilapsu, ut fidebat, ad ritum suum proruerent, iubet ecclesias nuper structas diruere et quidquid nouo cultu in antiquis basilicis splendebat fueratque temporibus Arabum rudi formatione adiectum elidere. Qua occasione satrapae tenebrarum inde capta, etiam ea templorum culmina subruunt quae a tempore pacis studio et industria patrum erecta paene trecentorum a diebus conditionis suae numerum excedebant annorum” (MS, III 3)²³.

²³ Esta cita, y la siguiente, optamos por presentarla en su redacción latina conforme a la edición de J. Gil (1973) antes que acudir a las traducciones publicadas ya que no nos parecen adecuadas en algunos de sus términos.

Tradicionalmente, desde Simonet, el contenido de este texto es interpretado de la siguiente forma: la autoridad musulmana capitanea un ataque a las iglesias que no se detiene ante ningún tipo de edificio (templos nuevos, reformados o antiguos) provocando la ruina completa de algunos y la parcial de otros. Antes de abordar el asunto de la actitud omeya desplegada expresamos nuestra discrepancia a la forma en la que se ha construido la interpretación tradicional del texto al ignorar una serie de contradicciones. El clérigo cordobés, cuando habla de iglesias destruidas, sólo se refiere a establecimientos de nueva creación y a otros antiguos que habían tenido algún tipo de reforma en época islámica. Más adelante, cuando se nombra de forma genérica a iglesias de gran antigüedad (trescientos años), se habla de una agresión selectiva que afectó a lo que Eulogio llama *templorum culmina*. Esta circunstancia provoca, en apariencia, una contradicción interna en el relato ya que no quedan claros los criterios seguidos por atacantes. ¿Se atacan todos los templos, da lo mismo que sean nuevos o antiguos, con o sin reformas?, ¿unas veces se destruyen y otras solamente se demuelen partes de los mismos? Pensamos que la resolución de estas dudas viene dada por otro testimonio del propio Eulogio. Unos años después vuelve a recordar, en otra obra, los luctuosos acontecimientos:

“Per idem ergo tempus grauitur in nos praesid[i]alis grassabatur insania, ita ut nonnullas apud Cordubam, olim Patriciam, nunc autem florentissiman ciuitatem regni Arabici urbem, basilicarum turres eueteret. Templorum arces diueret et excelsa pinnaculorum prosterueret, quae signorum gestamina erant ad conuentum canonicum cotidie Xpicolis innuendum” (AM, 22).

Vemos que en esta segunda rememoración de los hechos no se hace ninguna alusión a la destrucción completa de iglesias. Sólo se habla, otra vez, de derribos puntuales de elementos arquitectónicos ubicados en las partes altas de los edificios (*excelsa pinnaculorum*)²⁴, sin dar datos concretos de las fábricas represaliadas. Tampoco

²⁴ ¿Qué son exactamente estos *excelsa pinnaculorum* objetivo del ataque?, ¿qué tipo de signos son esos que hacían recordar diariamente a los cristianos su pertenencia a la religión de Cristo? Nosotros nos inclinamos por pensar en el signo cristiano por excelencia: la cruz. Sabemos de la existencia de un tipo de piezas escultóricas, las llamadas cruces con láurea, que parecen vinculadas a la arquitectura antes que a la práctica funeraria (Schlunk y Hauschild, 1978: nota 49). Serían, antes que estelas señalizando tumbas, remates de los tejados o partes altas de edificios, cultuales (El Trampal, Melque, El Gatillo, basílica del Anfiteatro de Tarragona, Guarrazar, Arcávic, por citar algunos) pero también profanos (Pla de Nadal, “palacio” de Recópolis). Algunos de estos edificios tienen una probable fecha post 711 (Pla de Nadal, El Trampal, Melque, el “monasterio” de Arcávic) mientras que otros tienen una segura fase fundacional presilámica (El Gatillo, Alconétar, basílica del Anfiteatro de Tarragona). Respecto a estos últimos, aquellos que cuentan con registros arqueológicos más o menos confiables, tienen fases de uso postvisigodas. Es por tanto difícil determinar si las cruces con láurea son un elemento presente en la arquitectura tardoantigua que sigue usándose y elaborándose en época mozárabe o hace su aparición tras la conquista al hilo de una nueva

se especifica si las iglesias afectadas fueron todas las de la ciudad o únicamente algunas, ni se habla de la mayor o menor antigüedad de las mismas. El castigo al patrimonio cristiano, en definitiva, parece que nunca pasó por arrasar iglesias. Puede entenderse entonces la anormal falta de alusiones precisas en un autor como Eulogio, observador directo de los hechos que no escatima en detalles. Si, tal como dice en la primera versión, se destruyeron templos, es del todo extraño que Eulogio no hubiera consignado el nombre de las iglesias afectadas para dar testimonio de la violencia musulmana ejercida. El anonimato de las víctimas parece esconder una deliberada exageración de los hechos.

Independientemente del alcance de la agresión en los edificios cristianos es muy interesante el paisaje edilicio mozárabe que se desprende del relato de Eulogio. Al ofrecer los posibles objetivos sobre los que se proyectaría el ataque nos descubre el cordobés un parque inmueble cultural formado por edificios tanto antiguos como nuevos, esto es, iglesias de fundación preislámica que siguen en activo e iglesias que han sido levantadas bajo el dominio musulmán. En los viejos templos, además, parece que se pudo intervenir arquitectónicamente a tenor de las palabras de Eulogio cuando se refiere a partes reformadas o añadidas en tiempos de los árabes. Tenemos entonces un brote de violencia musulmana que parece un castigo colectivo motivado, en buena medida, por la puesta en marcha del conflicto martirial iniciado en el último año de reinado de Abderramán II. Hay por tanto la quiebra de un *statu quo* desencadenada por una acción reactiva del poder político emiral. A la vista de este paisaje edilicio hemos de preguntarnos qué tipo de actitud musulmana había propiciado dicho paisaje previo a la represalia. Parece que la tutela musulmana había posibilitado cauces para la conservación y renovación de la arquitectura cultural cristiana sin entrar ahora a hacer cualquier valoración sobre su alcance monumental. Más que nada porque carecemos de información material al respecto. Lo que es del todo verosímil es que existían unos márgenes de actuación, no sabemos sobre qué condiciones concretas, en los que, de reunirse las capacidades endógenas en el colectivo mozárabe, se podía intervenir de forma positiva en los establecimientos religiosos, bien manteniendo los existentes bien promocionando otros nuevos. Estas acciones patrimoniales, por tanto, se moverían dentro de una legalidad o

necesidad o imposición. Su dispersión geográfica compete a territorios que, secularmente, formaron parte de al-Andalus, estando ausentes estas cruces en la arquitectura “visigoda” meseteña, en la asturiana y en la mozárabe del norte. ¿Casualidad? Sobre las cruces con láurea ver los trabajos de Caballero (1980), Veas y Sanchez (1988), Menchón i Bes (1994), Caballero y Sáez (1999). Nos sumamos a la propuesta de Caballero y Sáez (1999: 210-215) según la cual estas cruces servían para señalar, en época emiral, edificios cristianos, ya fueran de nueva fundación o anteriores a la conquista pero que siguen en uso.

consenso entre la autoridad musulmana y la comunidad mozárabe que se remontaría a un tiempo pasado, que no sabemos si puede retrotraerse a tiempos de la conquista o a la conformación del emirato omeya independiente. El caso es que debemos aceptar que existe y dejar de apelar a una pretendida valentía cristiana que llevaría a reformar y construir iglesias desafiando unas onerosas prohibiciones. Nosotros mismos, hace ya algunos años (Arce Sainz, 1992), nos sumamos a esta idea al considerar que los monasterios de Tábanos y Peñamelaria, por ser obra nueva, eran directamente violaciones de unas severas leyes musulmanas que, de ninguna manera, permitirían semejantes empresas. Pero justificar que se hubieran promocionado y, lo más importante, que estuvieran durante años funcionando nos obligaba a buscar una explicación forzada e indemostrable: que el poco celo de la autoridad musulmana había desatendido su obligación de forzar a los cristianos a no emprender esos proyectos. Actualmente consideramos que estos argumentos lo único que hacen es negar lo evidente. Como decimos, el ataque de Mohamed I no significó poner fin a la actitud descuidada y relajada de sus predecesores. Es una represalia que trasciende a las fechas de las iglesias y que comprobamos no supuso un punto y aparte en la actitud musulmana. Parece más bien que no fue derribado ni un solo edificio, ni antiguo ni moderno. Casi todos siguieron formando parte del paisaje monumental mozárabe porque los volvemos a encontrar referenciados, un siglo después, en el Calendario de Córdoba (Dozy y Pellat, 1961). En su momento creímos que la desaparición de Tábanos respondió al ataque impulsado desde el palacio del emir (Arce Sainz, 1992). No en balde se trataba de un auténtico tabernáculo de los defensores del martirio voluntario. De allí procedían varios de los esforzados atletas de la fe que desfilaron por el patíbulo. Ahora pensamos que su final pudo venir por una vía no necesariamente violenta. Eulogio no menciona cuándo y cómo deja de funcionar. Sorprende que si este establecimiento hubiera sucumbido a la piqueta, Eulogio no hubiera dedicado unas palabras al fin de una comunidad con la que tenía fuertes vínculos personales e ideológicos. Tengamos en cuenta, además, en base al desarrollo cronológico del relato de Eulogio, que el episodio destructor se produjo después de la primera oleada de martirios previa a la elevación al trono de Mohamed. En efecto, el capítulo dedicado a la destrucción de las basílicas contenido en su *Memorial de los Santos* se encuentra justo después de alcanzar Mohamed el emirato en 851. Durante la segunda oleada de martirios, tiempo después, Tábanos sigue funcionando y de allí parten nuevos mártires (Fándila y Columba, muertos en 853), por lo que no pudo haber sido atacado y clausurado dos años antes. Es cierto que este clima de tensión pudo hacer temer a la comunidad agresiones

directas al establecimiento. La partida del colectivo de monjas, recordemos que era un monasterio dúplice, y su instalación en una casa perteneciente a la iglesia de San Cipriano (*MS*, III, 10 9) parece una acción preventiva. Nada se dice de la mudanza de la comunidad masculina, por lo que hemos de entender que se quedó en Tábanos. El monasterio, sin duda, dejó de funcionar tiempo después pero es imposible precisar el momento exacto. Sólo podemos decir que ocurrió entre mediados del siglo IX y la redacción, un siglo después, del Calendario de Recemundo (Dozy, 1961) en el cual no está recogido como centro religioso en activo. En cuanto a los otros establecimientos que causan baja en el Calendario de Córdoba, los monasterios de San Cristobal (*MS*, II 4, 3; 9; 10, 34) y San Martín de Rojana (*MS*, II, 11), no encontramos ningún dato que relacione su abandono con ataques externos.

¿La violenta reacción del emir dio origen a un cambio sustancial en la actitud del poder frente a los templos cristianos? Opinamos que no, partiendo siempre del hecho de que es del todo dudoso que se destruyera alguna iglesia. Como decíamos, casi los mismos centros de culto que encontramos en las obras de los autores cordobeses del siglo IX vuelven a ser consignados en una obra literaria atribuida al obispo Recemundo un siglo más tarde. Queda fuera de la lista Tábanos pero, por contra, aparece tres nuevas iglesias de las que no se tenía noticia anterior: el monasterio blanco de *Ielinas* (*CC*, 7 de enero), una iglesia de San Pablo en una localidad *in montanis* (*CC*, 17 de junio) y un monasterio de Santa Eulalia de Barcelona ubicado *in Sehelati* (*CC*, 12 de febrero), diferente a la iglesia de Santa Eulalia de Mérida citada un siglo antes por Eulogio (*MS*, III, 10, 12) ya que esta última se encontraba cerca de Fragellas, hacia el norte (Pous, 1977). ¿Se puede hablar de posibles promociones mozárabes que tuvieron lugar entre la segunda mitad del IX y la época de Recemundo?

No obstante, el ataque a las iglesias también estuvo acompañado por otras medidas “anticristianas” que pueden indicar una revisión, a peor, de la política emiral respecto a los mozárabes. Se aparta, por ejemplo, a los cristianos de cargos relevantes en la administración. Este clima de aparente presión al colectivo mozárabe es a menudo puesto en relación con las políticas que, en esos mismos momentos, los califas abasíes están poniendo en práctica. Se hablaría así de un ambiente transregional y generalizado en el que distintos poderes musulmanes, pese a ser enemigos irreconciliables, coinciden en la puesta en marcha de políticas estatales lesivas frente a los colectivos protegidos, en especial cristianos. El califa bagdadí al-Mutawakkil, que accede al trono en el año 847.

puso en vigor ciertas ordenanzas a partir de 850, atribuidas al primer califa omeya, Omar, dirigidas a las comunidades no musulmanas que contaban con la protección estatal (Fiey, 1980: 87-88). Recordemos que estas ordenanzas no fueron elaboradas en tiempos de los primeros califas omeyas sino que son producciones más tardías pero, como dice Eva Lapiedra, lo relevante es que se las quiere hacer efectivas a mediados del siglo IX (Lapiedra, 1994: 453). Entre las restricciones se encuentra la prohibición expresa de edificar nuevos centros de culto y reparar los antiguos. Esto significa que ambas cosas habían ocurrido o estaban ocurriendo. En Córdoba, desde luego, ocurrió, como nos cuenta Eulogio. Otras medidas, por ejemplo, tenían que ver con la indumentaria y los peinados para evitar que los no musulmanes se pudieran confundir, simplemente por su aspecto, con los musulmanes: vestir mantos y turbantes amarillos los hombres, velos también amarillos las mujeres (Lapiedra, 1994: 456).

Los argumentos y justificaciones que llevaron al califa a adoptar medidas contra los cristianos son suministrados por escritores a sueldo de la época que alumbran textos de carácter apologético. Así ocurre con el célebre autor del momento al-Yahiz, quien compone el *Al-radd 'ala al-našara* (*Refutación contra los cristianos*). Al-Yahiz reprocha a los cristianos que hubiesen alcanzado una situación social destacada ejerciendo ciertas profesiones y que buscaran asimilarse a los musulmanes diluyendo las diferencias externas entre ambas comunidades (Lapiedra, 1994: 459). En Córdoba no hay unas obras de estas características pero contamos con la enorme influencia de la escuela malikí que, en al-Andalus, se alinea de forma clara con el malikismo magrebí, bastante restrictivo en algunos aspectos relativos a los cristianos, como la construcción de iglesias, tal como se verá un poco más adelante.

Eva Lapiedra trata de ver si puede haber alguna relación entre lo que ocurre en Bagdad y Córdoba de forma casi sincrónica. Llega a la conclusión de que dicha relación no existe, ni en el plano cristiano ni en el plano musulmán. Señala que, en efecto, hay algunos puntos en común además de la sincronía: hay cristianos en la corte omeya ocupando cargos de relevancia, existe una atracción por parte cristiana hacia la cultura árabe dominante. Sin embargo hay una diferencia que es sustancial. Mientras que en el caso oriental es el califa quien desencadena los acontecimientos, con la promulgación de medidas represivas, en el occidental han sido ciertos cristianos los que han iniciado las hostilidades contra el poder omeya usando como arma el martirio voluntario (Lapiedra, 1994: 462).

Opinamos que las medidas adoptadas por Mohamed I nada más acceder al trono, entre ellas el ataque a las iglesias, son de carácter reactivo, consecuencia de un conflicto que empezó a enquistarse al final de la vida de su padre. Por otro lado, no hay ninguna promulgación vinculada a estos hechos en la que se detecten las medidas, incluso vejatorias, del califa bagdadí. Hubo desde luego una tormenta en Córdoba pero no significó una reformulación de la situación de la *dimma*. Ya estamos viendo que, en el plano arquitectónico, la agresión fue muy limitada y que las condiciones para la gestión de los edificios de culto no cambió a la luz de información disponible. En cuanto al alejamiento de los cristianos de las esferas del poder cordobés es cierto y está constatado por el testimonio Eulogio:

“..tan pronto como Mohamed se hizo con el poder de su padre, estalló contra nosotros en un odio abierto, y el mismo día en que, adornado de honores, subió al trono para reinar expulsó de palacio a todos los cristianos y promulgó que eran indignos de los cargos en la corte regia” (*MS*, III 1).

Sin duda hay un aparente paralelismo con las medidas orientales pero también necesita de una matización que revela diferencias. Siguiendo al suministrador de la noticia parece que la desposesión de cargos se sustanció en uno solo, el de exceptor o recaudador de impuestos. No hablamos de la autoridad fiscal cristiana que se encarga de la recaudación de los impuestos cristianos sino de la persona que vela por la hacienda estatal. Se daba la circunstancia de que dicho cargo, en esas fechas, estaba detentado por un cristiano llamado Qumis b. Antonian:

“Así pues, aunque había sido el único cristiano mantenido por los notables en el puesto de recaudador gracias a hablar el árabe, lengua que dominaba bastante bien, después de algunos meses lo echaron de palacio así como de su cargo” (*MS*, III 2).

Eulogio dice claramente que era el único alto funcionario cristiano, además de un cortesano que vivía en el complejo palacial o lo frecuentaba. El desposeído, sin embargo, encontró la solución para ser reintegrado a la corte: la apostasía (*MS*, III 2). En esto quedó, para nosotros, la limpieza religiosa en las altas esferas del poder. Las estructuras religiosas (obispos), políticas (el conde), económicas (recaudadores) y legales (jueces) siguen presentes y conocemos, por su nombre, a algunos de los cristianos que detentaron estos cargos. Dichas estructuras son las realmente importantes para la *dimma*. Mientras existan, y éstas existieron antes, durante y después del conflicto martirial, hay que hablar de un

marco estable de relaciones. En este sentido, dicho marco, es el que domina la novena centuria sin que la subida al trono de Mohamed, con las medidas que adopta, diera lugar a una quiebra del mismo.

Creemos, en fin, que no hay nada o muy poco que pueda poner en relación lo que ocurre en Bagdad con lo que ocurre en Córdoba. Hablamos de entornos históricos sincrónicos pero no equiparables.

En conclusión, tenemos que admitir que en Córdoba, capital del poder omeya, la situación de la arquitectura religiosa cristiana, cuando informativamente asoma a mediados del siglo IX, indica que no se había entrado en una fase recesiva tras la conquista islámica, reflejada en una pérdida significativa de espacios de culto y en una precariedad a la hora de mantenerlos debido a severas restricciones impuestas desde fuera. Hay bastantes centros religiosos activos, algunos anteriores al 711 pero que no han dejado de ser cuidados, y otros que se han levantado *ex novo* en fechas posteriores. Esto significa que dentro del colectivo mozárabe habían existido elementos endógenos que permitieron actuar, a algunos de sus miembros, en el plano de la arquitectura religiosa. Al mismo tiempo supone que estas acciones se desarrollaron en un marco de relaciones en el que no supondrían una anomalía ni una trasgresión. Dicho marco no sabemos cuándo se estableció con exactitud. Tampoco sabemos cómo se expresaba ni cómo podía ser verificado y reconocido por ambas partes a lo largo del tiempo. Por el momento es un contrato social sin plasmación documental conocida al que nos estamos acercando por vías indirectas que, a pesar de todo, abren nuevos caminos interpretativos.

Otra muestra de la dimensión más política que religiosa que el poder omeya dio a sus relaciones con la *dimma* lo encontramos en el momento inmediatamente anterior al ataque a las iglesias que, en sí mismo, no dejó de ser otra acción política antes que un arranque de intransigente fervor religioso musulmán. Abderramán II, cuando el desfile de “mártires” por el cadalso empieza a ser preocupante en los últimos momentos de su gobierno y vida, se persona en el conflicto generado por un grupo pequeño de los *dimmiés* pero cuya acción tiene un enorme impacto social tanto para cristianos como para musulmanes. Actúa en el marco de una legalidad impuesta pero no caprichosa o arbitraria sino dotada de instrumentos reconocidos y asumidos por ambas partes: por la que tutela y por la que es tutelada. Descubrimos así que el emir está capacitado para convocar reuniones obispaes y, lo más importante, que los jerarcas eclesiásticos acuden a la llamada legitimándola:

“Y aunque, compelidos por el miedo y por la decisión de los metropolitanos que por esa misma causa habían sido reunidos entonces por el rey desde las diversas provincias,...”, (*MS*, II 15, 3).

Se busca que sean los propios cristianos, representados por sus máximos dirigentes religiosos, los que condenen los martirios en un marco institucional propiamente cristiano. El poder musulmán, frente a los exaltados que buscan su muerte de forma consciente trasgrediendo la ley, aplica dicha ley con severidad, pero no depende de él que dentro del colectivo cristiano nuevas personas sigan este suicida camino. Ahí es donde las propias instituciones cristianas entran en acción, siendo usadas en este caso en beneficio del poder musulmán que ampara su existencia y, al mismo tiempo, las legitima ante el colectivo cristiano. Lo que se decida en la reunión llegará a donde no puede llegar la acción del poder emiral. Los obispos, al condenar los martirios voluntarios, juzgan como inapropiada del cristianismo esta conducta, lo que permite extirpar del colectivo a estas personas cuyo comportamiento irresponsable busca la autoinmolación trasgrediendo las leyes (musulmanas) que no son consideradas, *per se*, anticristianas. De esta forma, los verdugos no enviarán mártires al cielo avalados por la Iglesia sino que ejecutarán a simples delincuentes.

En definitiva, creemos que este episodio ilustra nuestro concepto de actitud política (musulmana y también cristiana). Una actitud que seguramente no se esté forjando a mediados del siglo IX, que es cuando la conocemos, sino que se remontaría en el tiempo. Es un *statu quo* con recorrido histórico a sus espaldas en virtud de las instancias cristianas que reconocemos. Tenemos a una institución religiosa que se enraíza en tiempos anteriores a la conquista y que, sin soluciones de continuidad históricas conocidas, sigue reemplazándose generacionalmente más de un siglo después. Lo mismo ocurre con un cuerpo legal específicamente cristiano que sigue siendo válido y aceptado para dirimir los asuntos internos de la comunidad²⁵. Todo esto nos lleva a que, en algún momento del siglo VIII, este entramado organizativo cristiano, al que habría que añadir el cuerpo de exactores fiscales y los poderes civiles (el *comes* de los cristianos), fue puesto en marcha con vocación de futuro.

2.2.3.3 La actitud socioreligiosa

²⁵ Ver el pleito de Álvaro con otros cristianos desarrollado en capítulo 4.6.

Hasta el momento hemos tratado la actitud musulmana desde una óptica eminentemente oficialista ya que hablamos de un poder político que cuenta con los mecanismos para imponer y hacer respetar un marco de relaciones a los colectivos no musulmanes. Según este marco los cristianos sabían qué podían o no hacer y cuándo incurrían en una infracción que supusiera una intervención de la autoridad con el objetivo de restablecer el marco legal quebrantado, recurriendo a la violencia si fuera necesario. Sin embargo, no disponemos de información directamente producida y difundida por el poder político de al-Andalus que nos permita reconocer de forma precisa el tipo de derechos y obligaciones contraídas, lo cual incluye el tema de la arquitectura religiosa. Esto ha llevado a buscar entre materiales informativos derivados del derecho islámico: opiniones y observaciones de los maestros transmitidas y codificadas por sus seguidores, *fetuas*, colecciones de *hadices* o tradiciones atribuidas al Profeta, etc. Se trata de informaciones valiosas que también expresan actitud musulmana, pero no siempre hay convergencia en las opiniones y puntos de vista cuando se habla de los cristianos y sus centros de culto. Si las tomamos en su conjunto, debido a las divergencias, es difícil poder determinar cuáles son las opiniones que pueden considerarse reflejos de una actitud vigente y actuante en la práctica social de cada momento. Tenemos un marco informativo en el que se pueden obtener datos para defender tanto posturas restrictivas como permisivas. Pensamos que para enfrentarnos a los datos emanados del campo del derecho islámico convendría tratar de comprender cuál era el contexto jurídico andalusí.

2.2.3.3.1 Los templos no musulmanes desde el malikismo andalusí

En al-Andalus podemos hablar de un contexto jurídico marcado, en los primeros siglos, por la preponderancia de una escuela de tipo personalista que arranca con el medinés Malik b. Anas (m. 795). Opina Maribel Fierro que la recepción de la escuela malikí estuvo propiciada por la aparición del emirato independiente alentado por el último rescoldo de la dinastía omeya. Sería una forma de reafirmarse y distinguirse respecto a sus enemigos políticos abasíes, seguidores del hanafismo (Fierro, 2011). El arraigo y desarrollo del malikismo parece evidente a lo largo del siglo IX, con representantes que son propiamente andalusíes y que emprenden viajes piadosos y de estudio que les ponen en contacto con otras personas y materiales vinculados a la escuela. El gran triunfo malikí se producirá con la proclamación del califato. El gobernante aspirante a adoptar el título de califa necesitó del apoyo de los ulemas para obtener el juramento de obediencia (*bay'a*)

de los súbditos. A cambio, el poder político declaró al malikismo “doctrina oficial” (Fierro, 2011: 141).

El enorme peso del malikismo, sin embargo, no supuso la ausencia de otras corrientes interpretativas en el medio legal andalusí (Fernández Félix, 2003). En esta parte del mundo islámico también se escenificó el importante debate, iniciado en las últimas décadas del siglo VIII, entre los partidarios del *ahl al-ra'y* u opinión personal y los partidarios del *ahl al-ḥadīṭ* o tradición profética representada por el hadiz. La opinión personal (*ra'y*) y el razonamiento individual fueron la base interpretativa de las primeras escuelas jurídicas musulmanas, por encima de las tradiciones (Schacht, 1950). Cuando las primigenias escuelas jurídicas regionales van perdiendo influencia y comienzan a emerger las escuelas de tipo personalista, vinculadas a un maestro, irrumpen con fuerza en el ámbito jurídico las tradiciones atribuidas al Profeta, puestas en circulación por los tradicionistas con la intención de poner en el primer plano interpretativo el material revelado en detrimento de la especulación personal (Fernández Félix, 2003: 303). Fue muy importante en este sentido la labor de al-Safī'i (m. 820), cabeza de una de esas emergentes escuelas personales, quien hizo consustancial la Tradición sagrada o *sunna* con el comportamiento del Profeta y abogó por rechazar cualquier arbitrariedad en la interpretación (Fernández Félix, 2003: 302-303). Pese a sus esfuerzos otras escuelas personales, como la de Malik b. Anas, siguieron teniendo en el *ra'y* su fundamento metodológico.

Entre finales del siglo VIII y la primera mitad del IX se produce la recepción y difusión de la escuela malikí en al-Andalus. Según diferentes autores, como J. López Ortiz (1931: 104), E. Lévi-Provençal (1953: 156) y M. A. Makki (1968: 94), a partir de la figura de Yahya b. Yahya (m. 848) se puede decir que el malikismo está plenamente implantado en el emirato andalusí. A. Fernández, sin embargo, opina que será la siguiente generación a la de Yahya b. Yahya la que hará del malikismo una escuela propiamente de corte personalista. Hasta esos momentos, piensa Fernández Félix, más que una adhesión a la figura específica de Malik b. Anas lo que había era un alineamiento con la escuela medinesa, en la que se integraba Malik (Fernández Félix, 2003: 246). El proceso de transición entre las antiguas escuelas geográficas y las escuelas personales, según el modelo de J. Schacht (1950, 1964) que sigue Fernández, tendría lugar en al-Andalus en las décadas centrales del siglo IX. En este proceso, como ya se ha dicho, fue capital el debate entre los partidarios del *ahl al-ra'y* y los partidarios del *ahl al-ḥadīṭ*. En al-

Andalus, durante el siglo VIII y hasta mediados del siglo IX, el peso de la Tradición en el contexto jurídico se limitaba a la recepción, nunca elaboración local, del llamado “*ḥadīṭ* temprano” de la mano, principalmente, de Abd al- Malik b. Ḥabīb (m. 852) (Fierro, 1991: 128). A mediados del siglo IX irrumpen en escena estudiosos nacidos en al-Andalus y formados por maestros iraquíes que ponen en circulación material de *ḥadīṭ* canónico. Este sería el caso de Baqī b. Majlad y Muḥammad b. Waḍḍaḥ. También surgieron críticas a la doctrina malikí de la mano de juristas que simpatizaban con las posturas de al-Safi‘i, como Qasim b. Muḥammad. En este clima de enfrentamiento, siguiendo a Fernández Félix, es cuando comienza a afianzarse el concepto de escuela malikí en al-Andalus (Fernández Félix, 2003: 347). Los seguidores de Malik cerraron filas y consiguieron mantener su influencia en al-Andalus. Incluso alentaron la persecución social de los tradicionistas, siendo el caso más conocido el de Baqī b. Majlad, hasta el punto que el emir Muḥammad tuvo que intervenir para que cesara el acoso a los defensores del *ḥadīṭ* (Fernández Félix, 1997). A pesar de que los malikíes de al-Andalus ganaron el envite tuvieron que prestar mayor atención al *ḥadīṭ* aunque no introdujeran cambios importantes en la doctrina. No será hasta finales del siglo X cuando encontremos actividad malikí en el campo del *uṣūl al-fiqh* o fundamentos del derecho islámico establecidos en la obra de al-Safi‘i (Fernández Félix, 2003: 349).

Tras esta breve contextualización del marco jurídico andalusí nos interesa ahora tratar de definir doctrinalmente la postura malikí respecto a los lugares de culto cristiano. Alejandro García Sanjuán (2013) ha dedicado un importante trabajo a esta cuestión. El *al-Muwaṭṭa*, único texto atribuido a Malik b. Anas, no contiene ningún texto relativo a la cuestión de los espacios sagrados no musulmanes. El establecimiento de la doctrina malikí sobre este asunto será más bien labor de sus discípulos aunque apelen a él para defender tal o cual postura. García Sanjuán (2013: 146) observa dos versiones o transmisiones doctrinales respecto a los templos *ḍimmīes*. La más difundida en la escuela se vincula al egipcio Ibn al-Qasim (m. 807) y se registra en la obra *al-Mudawwana*, de su discípulo Sahnun al-Tanuḥi (777-854), ulema de Qairuán. La obra de Sahnun fue sin duda de enorme influencia en el cercano al-Andalus ya que fueron numerosos los andalusíes que estudiaron con él. La *Mudawwana* no contiene ningún capítulo específico sobre los lugares de culto no musulmanes. Se aborda de forma parcial en otros apartados que tienen que ver con asuntos de salarios y alquileres de casas y tierras. Se vierten al respecto opiniones atribuidas a Malik e Ibn al-Qasim. Malik se muestra contrario a que los

musulmanes puedan participar o propiciar de alguna forma las actividades religiosas de otras comunidades. Considera deplorable que un musulmán alquile o venda una casa a sabiendas que será utilizada como *kanisa* (iglesia), o que venda ganado a politeístas que los sacrificarán en sus celebraciones religiosas. Tilda así mismo de ilegal que un musulmán trabaje en una *kanisa*. En lo que respecta a la construcción de templos la *Mudawwana* no transmite una doctrina formulada en términos claros y precisos. García Sanjuán (2013: 149-152) apunta además una ambigüedad en el lenguaje que dificulta la deducción de normas explícitas e inequívocas. Ilustra este hecho con dos opiniones de Malik que, pese a ser similares, se expresan de manera distinta al ser intercaladas por Ibn al-Qasim a preguntas de Saḥnūn. En la primera opinión de Malik, auditada por Ibn al-Qasim, el maestro medinés considera reprochable que los cristianos levanten nuevas iglesias en territorio musulmán. Sin embargo, cuando Saḥnūn vuelve a preguntar a Ibn al-Qasim si Malik reprochaba que los cristianos erigieran templos en las aldeas que habían establecido pactos con los musulmanes, el egipcio dice que el maestro se oponía a la erección de nuevas iglesias en territorio musulmán salvo que se les haya concedido permiso para ello. En opinión de García Sanjuán (2013: 148) esta *mas'ala*, de gran relevancia en la evolución de la doctrina malikí posterior, se encuadra en la que él llama tendencia restrictiva ya que supedita el derecho a edificar a una autorización cuya naturaleza explícita no se determina.

A continuación Ibn al-Qasim ofrece su propia reflexión introduciendo un nuevo factor que tiene que ver con la forma de sumisión del territorio en el momento de la conquista musulmana. En las aldeas sometidas por pacto no se deben prohibir las edificaciones porque la propiedad de la tierra corresponde a los nativos. Por el contrario, los territorios sometidos por la fuerza son considerados *fay'*, es decir, propiedad de los musulmanes, por lo que los rendidos no pueden vender ni transmitir herencias ni, tampoco, construir templos. La tercera situación se refiere a lugares que, estando en zonas conquistadas por las armas, han sido fundados por musulmanes. Aquí Ibn al-Qasim aplica la formulación restrictiva de Malik y opina que no se deben levantar templos salvo que exista una autorización (García Sanjuán, 2013: 148-149).

Hay un tercer texto en la *Mudawwana* en el que aparece una opinión de Malik, sin pregunta previa, contraria a la construcción de templos en territorio musulmán, aunque introduciéndose una salvedad que no apela a la existencia de vagas autorizaciones sino al establecimiento de un pacto (García Sanjuán 2013: 149).

La segunda tradición doctrinal del malikismo arranca del también egipcio Ibn al-Magisun (m. 827) y es transmitida a través del polígrafo andalusí ‘Abd al-Malik b. Ḥabib (m. 853), autor de la *Waḍiḥa* y discípulo del anterior (García Sanjuán, 2013: 150). A diferencia de Ibn al-Qasim la doctrina de Ibn al-Magisun se basa en la sunna profética, pues se remite a un hadiz citado por el propio Malik según el cual Mahoma estipuló: “que no se eleven entre vosotros [sinagogas] judías ni [iglesias] cristianas”. A continuación se añade la opinión de Ibn al-Magisun, quien también distingue entre los distintos tipos de territorio en función de su forma de sometimiento (por pacto o por la fuerza), si bien con diferencias importantes respecto a la doctrina de Ibn al-Qasim. Ibn al-Magisun distingue dos tipos de escenario en función de la naturaleza de la conquista y de la condición de los ocupantes del territorio, que podían ser musulmanes o no musulmanes. En las zonas habitadas por musulmanes las nuevas edificaciones han de ser del todo prohibidas, e insiste en negar la validez de posibles tratados de capitulación favorables en este sentido, afirmando que, aunque existiera ese derecho y el soberano lo haya otorgado, la prohibición del Profeta debe anteponerse. También prohíbe las reparaciones de los templos previos a la conquista salvo que se haya estipulado específicamente en el pacto de capitulación. No se podrá, en ningún caso, realizar ampliaciones o reformas. En cambio, en lugares habitados en exclusiva por *ḍimmies* sí se permiten nuevas edificaciones. En cuanto a los territorios rendidos por la fuerza las condiciones del patrimonio cultural no musulmán son muy extremas ya que se aplica la lógica del vencedor. Todos los templos han de ser demolidos y, por supuesto, se impide cualquier nueva obra incluso tratándose de lugares alejados de los musulmanes (García Sanjuán, 2013: 151-152).

En el malikismo andalusí sin duda circularon ambas tradiciones debido a la enorme influencia ejercida por los maestros egipcios y magrebíes. Ahora bien, parece que es la interpretación de Ibn al-Magisun la que cuenta con un mayor apoyo entre los ulemas locales (García Sanjuán, 2013). Recordemos que Abd al-Malik b. Ḥabib fue discípulo suyo y transmitió por escrito su magisterio. Este personaje, relacionado con el círculo del poder omeya cordobés, fue también el primero en elaborar un relato propiamente andalusí de la conquista. La obra de este ulema metido a cronista, el *Kitab al-Ta’rij* («Libro de la historia»), tiene estrechas relaciones con el círculo malikí egipcio, donde otro ulema, Ibn Abd al-Ḥakam (m. 871), había escrito el *Kitab futuḥ Miṣr* («Libro de la conquista de Egipto»), donde también se dedica una pequeña parte del mismo a la conquista de al-

Andalus (Manzano, 2006: 34-36). Ambos autores eran firmes partidarios de la idea de que al-Andalus había sido conquistado «por la fuerza de las armas» (Manzano 2006: 38), y ya sabemos lo que decía Ibn al-Magisun respecto a las iglesias. Ha pasado más de un siglo desde la conquista de al-Andalus y no creemos que Ibn Ḥabīb pretendiera que se destruyesen todas las iglesias existentes apelando a una rendición por la fuerza generalizada. Nos parece más bien una llamada a la severidad respecto a la gestión monumental del patrimonio cultural cristiano. Su preocupación pasa por la defensa de medidas restrictivas respecto a los centros de culto que pueden argumentarse por el tipo de conquista. Al presentar, de forma sesgada, una conquista por la fuerza, el ulema andalusí quiere dar a entender que no pudieron tener lugar pactos beneficiosos en lo monumental, por lo que los cristianos se quedarían, en teoría, sin asidero legal al que apelar. Además, ese siglo que ha transcurrido desde inicios del VIII ha supuesto la efectiva implantación y desarrollo de una sociedad musulmana en al-Andalus. A esas alturas cualquier iglesia, de una u otra forma, estaría siempre entre musulmanes o, al menos, en territorios del Islam.

Ahora bien, el latente prohibicionismo del malikismo peninsular no debe considerarse, de forma automática, la postura oficial del poder político omeya. La innegable influencia de la escuela en al-Andalus y las relaciones de algunas de sus figuras más destacadas con el palacio emiral, así como el hecho de que sean ellas mismas las que han dejado su testimonio por escrito (no los secretarios ni los cronistas), puede hacernos pensar que estamos ante expresiones aceptadas socialmente y aplicadas de forma real por el aparato estatal. Sin embargo, tal como hemos visto a lo largo de este capítulo, los únicos materiales informativos que hablan de actitud musulmana de una forma explícita no están generados por los aparatos de poder sino por individuos que, no lo dudamos, pretenden influir en ellos con sus opiniones. Pero sus opiniones buscan, sobre todo, influir en los gobernados, los miembros de una sociedad islámica que no puede dirigirse desde la política sino desde unas bases religiosas inalterables capaces de sobrevivir a cualquier gobierno más o menos pasajero. Los ulemas, convertidos en los principales creadores de opinión gracias a su reconocimiento social discuten y reflexionan sobre cualquier aspecto de la vida, por prosaico que parezca, tratando de imponer sus ideas al conjunto de la sociedad.

Por esta razón llamamos “social” a este tipo de actitud para distinguirla de la que consideramos actitud “política”. Vamos a desarrollar este concepto a través de una

persona y una obra pertenecientes al malikismo andalusí. Al interés que supone tratar con materiales nativos se suma el hecho de que están contextualizados históricamente en un momento y lugar, mediados del siglo IX en Córdoba, de enorme relevancia para los mozárabes, en el que asoman aspectos relativos a la monumentalidad cristiana.

2.2.3.3.2 La Utbiyya: fragmentos de actitud social

Un miembro destacado de la generación de juristas que, en las décadas centrales del siglo IX, consolidó el malikismo en al-Andalus fue el cordobés al-Utbi (Fernández Félix, 2003). Según las fuentes biográficas tendría un origen *mawla*, siendo muy antiguo el vínculo clientelar de su familia con los gobernantes omeyas. Este dato nos parece relevante ya que se trata de una persona vinculada generacionalmente con la realidad local, no de alguien que ha recalado en al-Andalus. No se conoce la fecha de su nacimiento. Sabemos que muere en 869, lo quiere decir que ha vivido en el mismo contexto histórico de los acontecimientos desencadenados por el movimiento martirial antes mencionado. Formado en su Córdoba natal bajo el magisterio de Yahya b. Yahya y Sa'id b. Hassan realizó su viaje de estudios fuera de al-Andalus visitando escuelas del norte de África, donde impartían sus enseñanzas algunos seguidores de los discípulos directos de Malik b. Anas. Recala así en Qairuán, con Saḥnūn b. Sa'id (776-854), y en Egipto, con Aṣḥab b. al-Faraj (m. 839)²⁶.

De la producción intelectual de al-Utbi lo que más nos interesa es su obra jurídica recogida en la *Mustajraya*, también conocida como la *'Utbiyya*. Se trata de una selección de audiciones (*asmi'a*) en la que se recogen las repuestas dadas por tal o cual maestro a preguntas que le son planteadas. Estas audiciones son la piedra angular de la metodología interpretativa de una escuela como la malikí, firme partidaria del *ra'y* u opinión personal. Las sentencias dadas por los maestros se erigen en las fuentes principales a consultar y transmitir.

La obra y figura de al-Utbi han sido estudiadas en profundidad hace pocos años por Ana Fernández Félix (2003), en cuyo trabajo nos apoyaremos para acercarnos a una obra de enorme interés por el contexto histórico en el que se produce. Ya hemos visto, a través de los autores cristianos, que a mediados del siglo IX se están produciendo

²⁶ Todos los datos biográficos se han obtenido de Fernández Félix (2003).

importantes fricciones entre el colectivo cristiano y el poder político musulmán. Precisamente porque éstas tienen lugar obtenemos información sobre el expediente de los edificios culturales. En esos mismos años, en el campo del derecho islámico, se asiste a la consolidación doctrinal, social y política de la escuela malikí en al-Andalus. El peso y presencia de los seguidores de Malik en el ámbito jurídico les convertía en los generadores de opinión musulmana mejor situados y con mayor capacidad de influencia a la hora de reflexionar sobre la forma en la que los miembros de la sociedad musulmana debían actuar en tal o cual situación. Algunas de estas situaciones tienen que ver con el inevitable contacto entre musulmanes y cristianos.

La *‘Utbiyya*, debe quedar claro, no está dirigida a los cristianos sino que es una guía de comportamiento para los musulmanes. Las sentencias puestas en boca de los maestros sirven para indicar el camino al creyente musulmán y no para decir a los cristianos, en aquellas situaciones en las que son parte, qué es lo que deben o no hacer. Se trata de una colección de *masa‘il* o cuestiones jurídicas que, en su mayoría, no se refieren específicamente a al-Andalus. No obstante serían el reflejo de unos mismos problemas legales planteados en otros territorios islámicos en los que una parte muy importante de la población era no musulmana (Fierro y Fernández Félix, 2000: 416). A través de ellas podemos acercarnos a los problemas suscitados en la sociedad musulmana andalusí de la época teniendo en cuenta los siguientes aspectos: la comunidad religiosa musulmana necesitaba fijar su identidad respecto a las otras religiones monoteístas; era una comunidad en crecimiento debido a las conversiones en la que podían surgir tensiones entre los “viejos” y “nuevos” musulmanes; y era necesario dotarse de una normativa legal que estuviese sustentada en una autoridad o autoridades con la legitimación suficiente para suscitar el consenso de la comunidad (Fierro y Fernández Félix, 2000: 417).

El porcentaje de *masa‘il* contenidas en la *‘Utbiyya* que tienen que ver con los *dimmíes* (cristianos y judíos) se reduce al 3%. De ellas el 63,2% se ocupa de los cristianos en diferentes temas (guerra santa, comercio en tierra de guerra, matrimonio, apóstatas y rebeldes) y un 2,5% de cuestiones relativas a las iglesias (Fernández Félix, 2003: 433-434). Entre estas últimas sin duda hay una que, aparentemente, sería de enorme importancia para el asunto que tratamos de analizar:

“Se le preguntó a Mālik sobre las iglesias de nueva construcción (*muhḍiṭa*) que hay en Fustāṭ, dentro de los territorios (*jīṭāṭ*) pertenecientes al Islam, teniendo en cuenta

que se debe evitar que ellos lo hagan, y considerar reprobable que ellos reformen/construyan (*banà*) en ellos [los terrenos del Islam] las iglesias.

Dijo Mālik: creo que deben ser destruidas y demolidas, y no dejarles que hagan eso, ni hay ningún bien en ello.” (Fernández Félix, 2003: 486)

Decimos que esta opinión es, en apariencia, de gran relevancia ya que se pone en boca del propio Malik la expresión de una actitud de inequívoca oposición a que los cristianos puedan levantar nuevos templos. El que uno de sus seguidores, décadas después de la muerte del maestro, recuerde y transmita estas palabras indicaría una clara voluntad de fijarlas, si no lo estaban ya, doctrinalmente. Esta audición recogida en la *‘Utbiyya* tiene algo de singular en comparación a otras que tratan sobre las relaciones entre musulmanes y cristianos. La singularidad viene dada por la forma en que está enunciada la pregunta, ya que podemos decir que se contesta a sí misma. Se trata más bien de una afirmación a la que ni siquiera haría falta responder. Esta manera de prologar las palabras que a continuación va a pronunciar un maestro se escapa a la tendencia general de las *masa‘il* que encontramos en la *‘Utbiyya*. No suele haber juicios previos en unas preguntas a menudo prosaicas: se pregunta si un hombre puede calzarse unas sandalias compradas a un cristiano; si se pueden hacer las abluciones en un agua en la que también se han lavado cristianos; si un hombre casado con una cristiana debe obligarla a realizar la ablución mayor, etc. En el caso que nos ocupa es como si la pregunta fuera en verdad la respuesta o que, al menos, sería lo que el ulema interpelado podía haber argumentado para oponerse a la erección de nuevas iglesias en territorio islámico. La contestación del maestro es, sin embargo, bastante lacónica y está desprovista de las justificaciones esencialistas contenidas en la pregunta. La situación que dio lugar a la consulta está localizada en la ciudad egipcia de Fustat pero, tal como se plantea, se le quiere dar un claro enfoque universalista al hablar, de forma genérica, de todos los territorios del Islam. Así, lo que parece un asunto estrictamente local del que desconocemos los detalles, alcanza una dimensión global. La prohibición de erigir nuevos templos cristianos está justificada por el mero hecho de estar en territorio musulmán, ya sea en Egipto o en cualquier otra parte, como al-Andalus.

No tenemos ninguna prueba que haga sospechar de al-Utbi como autor de esta introducción tendenciosa en la que, por otra parte, parecen usarse argumentos más propios de los tradicionalistas que de los defensores de la *ra‘y* u opinión personal, seña de identidad de la escuela. Lo relevante es que al-Utbi se alinea claramente con la tradición más

prohibicionista del malikismo iniciada por Ibn al-Magisun que pasó a al-Andalus de la mano de Abd al-Malik b. Habib. Al-Utbi, formado en este ambiente doctrinal, fue además testigo directo del conflicto generado por los mártires voluntarios. Muere en 869, lo cual significa que se movió por la Córdoba que, unos años antes, fue escenario de unos acontecimientos que no terminaron siendo una amenaza al poder musulmán pero que demostraron los peligros y quebrantos, para una sociedad islámica, de la presencia irremediable en ella de no musulmanes. Irremediable porque esta situación está contemplada y justificada religiosamente y porque hay un poder político que, por mucho que se empeñen los ulemas, llegó a acuerdos con los cristianos y asumió el compromiso de tutelar la *dimma*. La obra de al-Utbi, debido a su naturaleza, no tiene el carácter descriptivo de los textos de Eulogio, ricos en detalles concretos, pero aporta elementos que permiten acercarse a lo que venimos llamando la actitud musulmana en un momento más o menos preciso que podemos contextualizar históricamente con la información disponible, cristiana y musulmana.

A partir del relato de Eulogio sabemos que los mozárabes cordobeses, aparte de conservar las iglesias previas a la conquista, levantaron algunos nuevos establecimientos religiosos. Dos de ellos, los monasterios de Tábanos y Peñamelaria, con toda seguridad fueron erigidos en la primera mitad del siglo IX (Arce Sainz, 1992). Tenemos por tanto un marco imperante de relaciones entre la comunidad cristiana y la autoridad musulmana en el que existen cauces para la promoción de centros de culto sin que este hecho significara una ilegalidad. Así lo demuestra que ambos monasterios se construyeran y funcionaran a lo largo de tiempo. El ataque ordenado por el emir no derribó ninguna iglesia, ni nueva ni antigua. Los nuevos edificios no fueron trasgresiones a la ley cuando fueron erigidos ni se convirtieron en proscritos cuando el poder omeya adopta puntualmente una política agresiva.

Parece por tanto que, frente la postura oficial, se están produciendo reflexiones en otras esferas de la sociedad musulmana que abogan por redefinir las relaciones con los no musulmanes. Pasados 150 años desde la conquista hay una sociedad musulmana consolidada y en crecimiento en la que surgen debates, capitalizados por los ulemas, que plantean nuevos comportamientos y actitudes frente a una *dimma* con la que tenían que vivir obligatoriamente interactuando en todo tipo de cuestiones, desde la más cotidianas hasta, incluso, las afectivas. La *‘Utbiyya*, aunque pueda pretender influir en el terreno político con audiciones como la vista anteriormente, es en gran medida una guía de

comportamiento para los musulmanes gobernados, no para los gobernantes. Hablaríamos así de la conformación de una actitud musulmana a pie de calle de carácter social, para distinguirla de la que llamamos oficial. Se le dice al creyente, en primer lugar, que goza de una indiscutible superioridad religiosa respecto a los seguidores de otras fes toleradas. A partir de aquí la manera de relacionarse con ellos no será proclamada por la autoridad emiral sino por hombres de religión que cuentan con prestigio y reconocimiento social. Los ulemas, mediante ejemplos avalados por el Corán, la Tradición del Profeta o las opiniones de reputados maestros, ofrecen recomendaciones prácticas para todo tipo de situaciones, muchas de ellas ajenas a la acción política. Las pautas de comportamiento propuestas representan el deseo, por parte de quienes las emiten, de que la comunidad musulmana las asuma. Desde esta perspectiva social de la actitud musulmana veamos cuáles son las preocupaciones de los ulemas respecto al patrimonio inmueble cristiano y qué tipo de recomendaciones emiten a la sociedad.

Cuando leemos diferentes audiciones de la *‘Utbiyya* en las que están implicados cristianos, sobre todo aquellas que se refieren a cuestiones ordinarias, se percibe una sociedad en la que los elementos musulmanes y cristianos están entrelazados de forma vital. El emir y sus allegados seguramente no tendrían un vecino cristiano que quiere venderles unas sandalias, o que les ofrece parte de un animal que ha sacrificado. Tampoco tendrían una madre o esposa cristiana que sale de su casa para acudir a la iglesia. En cambio, hubo otros muchos cordobeses que sí pudieron vivir estas y otras situaciones. Son ellos los principales destinatarios de la *‘Utbiyya*. En esta obra, así como en cualquier otra alumbrada por la escuela malikí, nunca encontraremos cuestionamientos al hecho de que, entre los musulmanes, puedan vivir seguidores de otra fe. Esto, en el plano monumental, se traduce en aceptar que los cristianos (y los judíos) deben contar con sus propios templos. Las iglesias, junto con los cristianos, están protegidas por una autoridad a la que, por otra parte, los ulemas nunca cuestionan, al menos en lo que ha quedado por escrito. Asumido el hecho de que hay cristianos inmersos en una sociedad musulmana en expansión las recomendaciones de los maestros, para el asunto de las iglesias, pasan por decirle al buen musulmán que evite entrar en ellas y que su dinero no llegue de una u otra forma a las arcas de los templos cristianos. La siguiente audición es ilustrativa:

“Se le preguntó [a Ashab] acerca del hombre cuya madre es una cristiana y ciega y le pide que lo acompañe en el camino hacia la iglesia. Contestó [Ashab]: no creo que

haya ningún problema en que la acompañe hasta que llegue a la iglesia, pero no debe entrar en ella.

Se le preguntó [a Ashab]: ¿puede darle dinero para cumplir con los ritos de la iglesia? Contestó [Ashab]: sí, le puede dar dinero para que coma y beba, pero no debe darle lo que ella da en su iglesia” (Fernández Félix, 2003: 483)

Lo que nos parece más interesante de esta audición no es la propuesta en sí misma del boicot al cepillo de las iglesias sino el escenario social en el que se contextualiza. En esa sociedad en la que cristianos y musulmanes se entrelazan, a veces ocupando las mismas casas y compartiendo los mismos lechos, las iglesias forman parte de esa madeja. Esto ocurriría especialmente en los entornos urbanos. Pensemos por ejemplo en Córdoba. Sabemos que existían varias iglesias en la ciudad. Sus nombres y localizaciones los conocemos a través de información cristiana de mediados del siglo IX (ver Capítulo 4.6). De esta nómina de templos en activo, transcurridos 150 desde la conquista, es seguro que algunos eran anteriores al 711. Así lo atestigua arqueológicamente el complejo de Cercadilla. El llamado edificio G es una iglesia de origen preislámico hecha a partir de la adaptación de una fábrica previa de carácter no religioso (Fuentes e Hidalgo, 2010). Por otro lado están los testimonios de enterramientos de obispos de época visigoda (Hidalgo, 1999). En el plano documental también disponemos de datos de iglesias previas al VIII que vemos aparecer más tarde en los textos mozárabes (Eulogio, Álvaro, Sansón, el *Calendario de Córdoba*). ¿Pudo alguna de las iglesias urbanas vivas en el siglo IX haber sido levantada durante el dominio islámico? No hay ningún dato documental ni arqueológico que lo confirme, de igual modo que tampoco hay ningún dato documental ni arqueológico que lo niegue. Pero, sean de cuando sean todas y cada una de las iglesias de la ciudad de Córdoba, en el momento en el que sabemos de ellas hemos de imaginar unos escenarios urbanos reflejo de ese entrelazamiento social. Los cristianos de al-Andalus, mucho menos en los primeros siglos, no estaban segregados en guetos físicos y sociales. Muy al contrario, los descendientes de unas poblaciones nominalmente cristianas cuando fueron conquistadas nutrieron demográficamente, a lo largo del tiempo, a la sociedad musulmana en su proceso de formación y desarrollo. La falta de fronteras infranqueables entre musulmanes y cristianos permitía el tránsito interconfesional mediante las conversiones voluntarias de los segundos. Se teje así una sociedad con religiosidades urdidas. Las gentes migran de fe pero siguen viviendo en el mismo sitio.

Formando parte de este escenario en transformación social tenemos a unas iglesias cuyos muros están dando sombra tanto a unos como a otros.

No sabríamos decir cuándo la actitud socioreligiosa, animada y modelada por la élite religiosa, penetró de forma decidida en la agenda de la actitud oficial, ni cuáles pudieron ser sus consecuencias específicas en el plano de la arquitectura cristiana. Sólo podemos certificar que en siglo IX encontramos pruebas de la existencia de corrientes de opinión social que reflexionan sobre las relaciones con los cristianos y que, sus posturas, no eran coincidentes con las adoptadas por el poder político del momento. No obstante, hay una información que remite a un hecho producido a finales de la novena centuria que podría contraponerse a esta afirmación y servir para la defensa de la influencia efectiva y directa de la actitud social en la actitud política.

La noticia en cuestión está recogida por el cadí cordobés Abu l-Asbag Ibn Sahl (siglo XI), siendo Levi-Provençal (1947: vol. III, 224) el primero en difundirla. Posteriormente, la obra de Ibn Sahl ha sido publicada en diferentes ediciones, totales y parciales (Molenat, 2013: 157-158). Cuenta Ibn Sahl que en los últimos años del siglo IX se reunieron ocho juristas con el objetivo de emitir un juicio sobre la legalidad o ilegalidad de una sinagoga recientemente levantada en una ciudad que puede ser identificada como Córdoba. En el fragmento del manuscrito de Qairuán²⁷ se ubica la sinagoga junto a una puerta llamada “de los judíos”, nombre con el que era conocido uno de los accesos al recinto murado de Córdoba. Por otro lado, los nombres de los juristas son reconocibles y veraces (Molenat, 2013: 158). La *fatua* emitida se expresó en estos términos (según versión y traducción de Molénat):

Nous avons examiné les témoignages attestant que la synagogue («située à l'extérieur de la porte des juifs», dans le fragment de Kairouan) est nouvellement construite (fi anna al-sunuga muḥḍata) et nous avons vu des témoignages qui exigent sa destruction après avoir donné à ses propriétaires la possibilité de faire opposition (al-i'dar). Il n'est pas conforme aux lois de l'Islam que les ḍimmi-s, juifs et chrétiens, construisent nouvellement des églises ni des synagogues dans les villes des musulmans et au milieu de ceux-ci. C'est ce qu'ont affirmé... (Molénat, 2013: 159).

²⁷ Este manuscrito, en opinión de su editor y estudioso, Miklos Muranyi, pudo ser escrito por el cadí cordobés al-Habib (m. 312) en vez de Ibn Sahl. Opina este autor que Ibn Sahl, en realidad, se apropiaría del relato, retocándolo, sin hacer mención de su fuente de información (Molénat, 2013: 158).

Estamos ante un supuesto real, no ante una reflexión teórica, lo que confiere al dato un valor histórico innegable en el marco del acercamiento que venimos realizando sobre la actitud musulmana en al-Andalus. Los expertos dejan clara una postura de corte restrictivo perfectamente rastreable en otros autores anteriores como al-Utbi, miembro de una escuela cuyos seguidores andalusíes estaban fuertemente influenciados por los maestros norteafricanos que, en este punto, se muestran especialmente severos respecto a las capacidades monumentales de la *dimma*. La cuestión es si debemos interpretar esta noticia como signo del entrelazamiento efectivo, al menos en esas fechas, entre la acción del poder con capacidad ejecutiva respecto a los asuntos de la *dimma* y las opiniones de los guías socioreligiosos. Nosotros pensamos que no se da esta circunstancia. Que acción política y opinión religiosa discurren todavía por caminos distintos.

En primer lugar, es un hecho consumado que la comunidad judía de Córdoba se ha dotado con un nuevo centro de culto sin que nadie se lo haya impedido. Siendo tan meridiano el dictamen de los juristas en lo tocante a los templos de los no musulmanes sorprende que se hubiera producido obra nueva ante una autoridad que, se supone, asume el punto de vista expresado en la *fetua*. La sinagoga se entiende que ha sido proyectada, ejecutada y puesta en uso sin que nadie lo impidiera. De nuevo, como sosteníamos en lo referente a las intervenciones positivas cristianas de unas décadas antes en la misma ciudad de Córdoba, no parece sensato apelar a una dejadez por parte del poder responsable de aplicar una política restrictiva. Más bien es una muestra de la existencia de un marco de relaciones en el que estas acciones están amparadas en la legalidad. Lo que pretende la *fetua* es construir o reivindicar otra legalidad en la que las empresas monumentales culturales de las religiones protegidas por el Islam se vean reducidas en todo lo posible. La sentencia dice que los cristianos y judíos no pueden erigir nuevos templos porque así está contemplado en «*aux lois de l'Islam*». No se habla de pactos o acuerdos establecidos entre el poder y la *dimma* que se hayan trasgredido. La ofensa no se hace a la autoridad política sino a todos los musulmanes, por lo que es del todo pertinente exigir el derribo. ¿Recibió esta sinagoga la visita de un piquete de demolición con el objetivo de hacer cumplir la sentencia? No, que sepamos, lo cual viene a indicar que la acción política debió ir por otro lado desde principio, primero al permitirse la aparición en la topografía urbana cordobesa de una nueva sinagoga y, después, con su no destrucción.

Al-Utbi dejaba claramente expresada, como hace la *fetua*, su total oposición a cualquier nuevo lugar de culto que no sea islámico. Sin embargo, este ulema vio con sus

propios ojos cómo se levantaron iglesias de nueva planta y que dichas iglesias, una vez consumadas, funcionaron con normalidad. Creemos que se repite décadas después en esta sinagoga esa misma situación de dualidad en las actitudes, una política y otra religiosa, no un alineamiento de ambas. Los juristas, en el fondo, lo que están criticando es la posibilidad de que judíos y cristianos puedan elevar nuevas sinagogas e iglesias. Su declaración taxativa de derribo, mientras no se demuestre lo contrario, es más un deseo que el vaticinio de un ataque irremediable emprendido por el emir.

Jean-Pierre Molénat, quien en los últimos años ha dedicado importantes trabajos a la situación de la arquitectura religiosa cristiana en Córdoba (Molénat, 2012) y a la propia *fetua* (Molénat, 2013) opina, en cambio, que la actitud musulmana andalusí oficial, desde época temprana, estuvo indeleblemente marcada por el enfoque religioso dado por los ulemas. La propuesta de Molénat, pese a ser tradicional en su punto de partida, no viene a proclamar el feroz prohibicionismo anunciado por muchos historiadores desde Simonet. El investigador francés trata de conciliar todos los datos disponibles, en especial documentales, que unas veces hablan de situaciones lesivas para patrimonio (destrucción de iglesias cordobesas en la toma de la ciudad y obligación a compartir la basílica de San Vicente, ataque de Mohamed I, la propia *fetua* respecto a la sinagoga) y otras de acciones positivas (reconstrucción de las iglesias cordobesas tras la compra de la mitad de la basílica de San Vicente, noticias sobre la erección de nuevos establecimientos religiosos cristianos en el siglo IX, la construcción misma de la sinagoga de finales de esa centuria). Molénat percibe una realidad compleja que no puede explicarse desde el catastrofismo tradicional. Hasta ahí estamos plenamente de acuerdo con este autor, que renueva historiográficamente un asunto adormecido. No compartimos la interpretación de algunos de los datos ni sus conclusiones. Los márgenes de actuación monumental, para Molénat, vienen codificados por las interpretaciones hechas desde el derecho islámico mientras que, para nosotros, este margen, viene dado por acuerdos de carácter político salvaguardados por el poder omeya.

En nuestra opinión, el tajante prohibicionismo del malikismo andalusí, ya lo hemos visto, entra en contradicción con las noticias que hablan tanto del mantenimiento de iglesias como de la construcción de otras nuevas. Esto es consecuencia de lo que venimos en llamar las dos actitudes: la política y la socioreligiosa. Molénat, en cambio, al perseverar en el marco explicativo tradicional, debe buscar la explicación sin salir del derecho islámico. Su idea es que el lugar que les corresponde a las iglesias y sinagogas

en la topografía urbana viene dado por una postura que es totalmente prohibicionista, en cierto sector de la ciudad, y permisiva en otras. El lugar vedado a los edificios religiosos de los no musulmanes sería el corazón de la *madina*, la *qaṣaba* (Molénat, 2012: 158). Ilustra este hecho con lo acaecido en Córdoba desde la conquista. Desposeídos los cristianos de sus iglesias sólo les quedaría acudir al único templo abierto en la ciudad, la compartida basílica de San Vicente, a un tiro de piedra de la residencia del nuevo poder musulmán. Cuando, décadas más tarde, se compra la mitad cristiana para erigir la primera mezquita aljama desaparece cualquier vestigio de lugar celebrativo cristiano dentro del viejo recinto murado romano. Sin embargo, esta desposesión vendría acompañada de la recuperación de los antiguos templos cerrados o derribados, siempre y cuando estuvieran fuera de la medina. Áreas de suburbio, pero también localidades menores cercanas a la capital, serían los escenarios donde podrían tener lugar las acciones monumentales cristianas de finales del siglo VIII en adelante (Molénat, 2012: 162). A partir de la documentación escrita del siglo IX comprueba que las iglesias siempre se ubican fuera de las murallas. Ahora bien, esta teoría debe ser justificada desde el campo del derecho islámico por considerar que emana de él la actitud que se convertirá en oficial. Molénat se mueve en este terreno y cree encontrar argumentos que permiten avalar, dentro de la escuela malikí, una postura restrictiva pero no prohibicionista a ultranza que podría explicar el paisaje histórico-monumental cordobés que, según él, queda reflejado en los documentos y la arqueología.

No entramos a discutir si, desde los materiales jurídicos disponibles, se puede defender la existencia de una corriente doctrinal respecto a las iglesias como la expresada por Molénat, aunque nos parece difícil deducirla y argumentarla con los materiales disponibles. Creemos que no son las doctrinas emanadas del derecho islámico, en sus diferentes variantes e interpretaciones, las que determinan la actitud vigente en la realidad respecto a las capacidades monumentales cristianas y judías. Por otra parte, no estamos de acuerdo con la confección de parte del relato histórico de Molénat, en concreto con lo que tiene que ver con el arranque de la suerte del patrimonio cultural cordobés en el momento de la conquista. El torbellino destructor reflejado en cierta tradición literaria, que además estuvo acompañado por la obligación de compartir un único templo (Molénat, 2012: 162), carece de verosimilitud histórica, tal como se explicó algo más arriba y sobre lo que volverá en el Capítulo 3.2.9. A día de hoy no sabemos con seguridad si, dentro de las murallas, había alguna iglesia funcionando cuando la ciudad es conquistada. Faltan

tanto testimonios documentales como, sobre todo, materiales, sin negar la posibilidad de que pueda llegar a demostrarse que hubieran existido templos cristianos en esta parte de la urbe. Lo que es seguro, gracias a la información arqueológica de Cercadilla, es que las iglesias que encuentran los musulmanes al llegar no fueron sistemáticamente demolidas y, décadas después, levantadas de nuevo. La salida de los cristianos del corazón de la ciudad con la venta de su mitad de San Vicente forma parte de esa misma elaboración de memoria tardía (del siglo XI en adelante), por lo que su veracidad histórica está muy comprometida, sobre todo al comprobarse que bajo la aljama no se han documentado restos materiales relacionables con un centro de culto cristiano previo, sin contar, además, con las otras tradiciones literarias sobre el origen de la mezquita en las que no asoma ningún edificio cristiano anterior que fuera necesario expropiar y destruir (Arce Sainz, 2015). Por otro lado, vemos una serie de contradicciones en lo relativo al caso de la sinagoga. Si, tal como dice Molénat, los *dimmiés* no tenían vedado actuar en localizaciones fuera de la *madina*, sería injustificado el derribo de la sinagoga ya que no incumple la norma pues estaba «située à l'extérieur de la porte des juifs», lo que a las claras se entiende como fuera del recinto amurallado. De otra parte, si la sinagoga es considerada ilegal después de ejecutada es que lo era antes de ser levantada, por lo que nunca debería haberse consentido el arranque de obra.

2.2.3.4. Siglo X

Las ventanas informativas sobre la actitud o actitudes musulmanas en momentos posteriores con el objetivo de seguir el rastro de todo lo anterior son bastante pequeñas. En época califal nos faltan testimonios equiparables a los del siglo IX, tanto cristianos como musulmanes. No obstante, aunque sea de forma indirecta, trataremos de abordar el asunto con los datos disponibles.

Cojamos el famoso *Calendario* de Recemundo, de la segunda mitad del X. En esta obra, como ocurría en las de los autores del IX, se repite la feliz circunstancia de poder recomponer el mapa cultural cristiano en la región de Córdoba en el momento de su redacción (Dozy y Pellat, 1961). Podemos discutir si tal o cual iglesia estaba en un lugar u otro, pero es muy probable que todas existieran. Al comparar la lista del X con la que tenemos de un siglo antes se observa que el paisaje edilicio mozárabe, nominalmente, es prácticamente el mismo. Desaparecen de la lista algunos edificios mientras que se suman otros de los que no teníamos noticias previas. Se verá con detalle en el capítulo

correspondiente (Capítulo 5.2). Sabemos que en Córdoba, en el siglo IX, se levantaron nuevos centros religiosos cristianos que no parecen ser consecuencia de valientes trasgresiones. Por tanto, si un siglo más tarde nos encontramos con la posibilidad de que los mozárabes de Córdoba hayan engrosado su parque inmueble, hay que plantearse hasta qué punto las condiciones que propiciaron la erección de nuevos templos cien años atrás siguen perdurando. Nos referimos a las condiciones que tienen que ver con la actitud política. Esa actitud que quería ser contrapesada con otra, la socioreligiosa, impulsada por los hombres del cálamo.

¿Es posible que a esas alturas de la décima centuria las opiniones de los ulemas sobre las iglesias no hayan penetrado de forma decidida en la acción política? En teoría, con el califato, el malikismo andalusí habría alcanzado sus más altas cotas de influencia al ser proclamada doctrina oficial (Fierro, 2011: 141). Sería, por tanto, una situación idónea para la asunción, por parte de los gobernantes, de los principios doctrinales que ellos mismos han elevado a la condición de referente. Sin embargo, al intentar contrastar las posibles consecuencias que este hecho pudo tener en las políticas musulmanas relativas a las capacidades monumentales cristianas, los pocos datos informativos disponibles nos obligan, al menos, a no ser categóricos. El *Calendario de Córdoba*, es cierto, es una escasa base argumental, pero cuando lo vemos desde una perspectiva de largo recorrido histórico que arranca de un siglo atrás, su valor testimonial es relevante y no anecdótico. La monitorización documental de las iglesias cordobesas, aunque sólo sea en lo nominal, permite lanzar preguntas adelante y atrás. Por ejemplo, el que sepamos cuáles eran las iglesias de Córdoba y alrededores tanto a mediados del siglo IX como a mediados del siglo X, nos permite calibrar el alcance del ataque patrimonial sufrido durante el conflicto martirial. Dicho alcance, gracias al cotejo, podemos asegurar que no supuso la destrucción de templos. Por otro lado, algo también ya dicho, el que encontremos en el *Calendario* iglesias que no estaban presentes en el IX nos alerta sobre la posibilidad de que nos topemos con una obra nueva, ya que en la lista de los templos que extraemos de los escritos de Eulogio y compañía tenemos la certeza de que algunos fueron erigidos *ex novo*.

El esplendor del califato, de forma paradójica, apenas arroja luz sobre importantes aspectos relativos a los cristianos, entre ellos el de sus iglesias. Al amparo de los califas surgió un relato histórico de su poder elaborado no por ulemas sino por cronistas que recopilan y usan diferentes fuentes de información. Nace así el gran ciclo cronístico

omeya quintaesenciado en la obra de Ibn Hayyan. Esta monumental obra que glosa la historia del poder omeya es un material genuinamente oficial, político. ¿Podemos encontrar en ella expresiones de actitud musulmana, de tipo oficial, alusivas a la capacidad edificatoria cristiana? El problema es que el autor, y seguramente los animadores de su obra, no mostraron interés por incluir en el relato cuestiones relativas a la gobernanza de la *dimma*. De hecho, la presencia cristiana en las crónicas tiende a ser episódica. Si elementos cristianos, por diferentes motivos, tienen alguna relación con la vida y gobierno de los soberanos, encontraremos menciones concretas. Pero no siempre ocurre así. Por ejemplo, no se dice absolutamente nada del conflicto martirial. El poder omeya actuó directamente en él procesando y ejecutando públicamente a decenas de personas. Parece dudoso que estos acontecimientos, aparte de en el lado cristiano, no hubieran generado igualmente una memoria en el lado musulmán. De todas formas, es imposible saber si Ibn Hayyan, cuando busca y reúne sus mimbres informativos, encuentra materiales literarios árabes que se refieran a estos hechos y, si en verdad, tenía intención de usarlos. En definitiva, los anales palatinos omeyas de poco nos informan sobre el objeto de este capítulo: la actitud musulmana respecto a los edificios de culto cristianos.

En cuanto a lo que venimos llamando actitud social no hay nada que indique que durante el califato la doctrina malikí andalusí, en lo que respecta a las iglesias, haya tenido que cambiar respecto a los tiempos de al-Utbi. Una doctrina, como vimos, de fuerte influencia norteafricana que abogaba por el mayor prohibicionismo posible dentro del marco interpretativo de la escuela. Otra cosa es hasta qué punto pudieron influir en las instancias de poder con capacidad para actuar en la vida de los cristianos.

2.2.3.5 Los habices cristianos

Los habices o legados píos (en árabe *waqf* o *hubs*) son una institución propiamente islámica mediante la cual, cualquier creyente y de forma libérrima, provee de los medios para el desarrollo de actividades piadosas²⁸ (*qurba*) acordes con los valores y principios del Islam (García Sanjuán, 2002: 21). El tipo de acciones objeto de la generosidad particular eran variadas: construcción y mantenimiento de mezquitas, dotación de escuelas coránicas, sufragar el rescate de cautivos, cesión de un espacio para uso

²⁸ No obstante, los habices también podían ser usados de forma interesada. Así ocurre en el marco de herencias familiares, que pervierten la naturaleza pública del legado al hacerlo un asunto privado (García Sanjuán, 2002: 100).

cementerial común, impulsar dotaciones que benefician a la comunidad (fuentes, baños) y otras.

Lo interesante es que esta práctica socio-religiosa también fue ejercida por los colectivos protegidos no musulmanes: cristianos y judíos (Carballeira, 2012). Queremos así acercarnos a los legados píos cristianos en este capítulo dedicado a la actitud musulmana ya que se trata de un instrumento propiamente islámico, exógeno, en el que tiene que existir una actitud musulmana al respecto desde el momento que los no musulmanes tienen permitido acceder a él. En los últimos años la historiografía española ha avanzado enormemente en el estudio de los habices en al-Andalus. Tenemos así sendos libros como los de A. García Sanjuán (2002) y A. N. Carballeira (2002) y algunos artículos de ambos autores (García Sanjuán, 2011; Carballeira, 2012) en los que se descubre una interesante realidad que debería empezar a integrarse en los estudios sobre los colectivos no musulmanes (García Sanjuán, 2011: 304). Al acercarnos a estos trabajos vislumbramos un asunto que puede ser de gran interés para el tema que nos ocupa, a pesar de que la información disponible no sea abundante.

¿Utilizaron los no musulmanes los habices, entre otras cosas, para beneficiar su práctica religiosa al igual que hacían los musulmanes con la suya? A la vista de los datos históricos recogidos por García Sanjuán y Caraballeira podemos decir que sí, lo cual significa que judíos y cristianos se valieron de instrumentos legales genuinamente islámicos para apoyar el funcionamiento de sus templos y el mantenimiento de sus ministros religiosos.

Hace algún tiempo, cuando nos acercábamos al famoso relato del geógrafo al-Idrisi sobre la «iglesia de los cuervos» (*kanisat al-gurab*) en el Algarve portugués, había algún pasaje que no acertábamos a contextualizar históricamente. En concreto éste:

“La iglesia está bien provista de sacerdotes y monjes. Tiene un gran tesoro, extensas propiedades y legados en los territorios del Algarve. Sirven para las iglesias, para sus servidores y para todos los que dependen de ella (así) como para los visitantes, sean pocos o muchos” (García Sanjuán, 2011: 305).

No éramos capaces de atisbar los mecanismos actuantes que permitían hacer fluir donaciones cristianas hacia sus iglesias en un medio islámico. Actualmente, gracias al avance en el estudio de los legados píos antes apuntado, sabemos que al-Idrisi se refiere de forma natural a habices cristianos hechos en beneficio de sus centros de culto (García

Sanjuán, 2011: 306). Por tanto, esas donaciones mozárabes fluyen por los piadosos canales instaurados por una práctica islámica, los habices.

La «iglesia de los cuervos», un templo que por cierto es imposible saber si su origen es anterior o posterior al 711 (la noticia es del siglo XI), no es el único testimonio sobre habices cristianos. En la literatura de carácter jurídico (bajo la forma de fetuas) encontramos más referencias que, a pesar de no aportar el nombre de las iglesias concretas, demuestran que fueron una realidad histórica. Muḥammad b. Abi Amir (Almanzor) quiso en cierta ocasión comprar un terreno que era un legado pío perteneciente a una iglesia (García Sanjuán, 2011: 318). El hecho en sí mismo es muy llamativo, más allá del asunto del habiz: el personaje más poderoso de al-Andalus, a título particular, negocia con unos propietarios cristianos vinculados a un lugar de culto que obtendrán un beneficio por la transacción. El temido *ḥayib*, antes de realizar la compra, hizo una consulta a los alfaquíes, lo que indica que existían dudas respecto a su legitimidad jurídica: no porque una de las partes sea musulmana y otra cristiana sino por la naturaleza misma del bien, un legado pío (García Sanjuán, 2011: 318). Los habices están sujetos a las condiciones de perpetuidad, irrevocabilidad e inalienabilidad, por lo cual no sería lícita la venta. Las respuestas de todos los alfaquíes, a excepción de uno, fue impedir la operación, indicando así una opinión mayoritaria, al menos en esos momentos, según la cual todos los habices, musulmanes y no musulmanes, eran considerados iguales. Esta idea de equiparación entronca con opiniones, en el mismo sentido, de los antiguos maestros de la escuela malikí²⁹ (entre ellos el egipcio Ibn al-Qasin), pero el que también aparezca un voto avalando la compra señala la existencia de otras actitudes o corrientes de opinión musulmanas.

Esa otra actitud que niega la equiparación jurídico-religiosa de los habices cristianos con los habices musulmanes, de ahí que los primeros se puedan vender y los segundos no, es la que impera en otro contexto en el que asoman más legados píos

²⁹ Hay una tradición, recogida en la *Uṭbiyya* (Fernández Félix, 2003: 485), que pone en boca del propio Malik b. Annas una opinión relativa a la venta de las propiedades vinculadas a las iglesias. Sin embargo, no creemos que el medinés se esté refiriendo a los legados píos. Parece más bien referirse a los bienes que poseían las iglesias antes de producirse la conquista (musulmana) de los territorios en los que estaban. Es por eso que Mālik apela a la forma en la que se produjo la conquista: por las armas o por un pacto. De esta forma, en el segundo caso, sería legítimo que los “obispos” vendieran propiedades mientras que, en el primero, habrían perdido cualquier derecho sobre unos bienes convertidos en botín. En definitiva, Mālik. Es posible que los seguidores andalusí de su escuela interpretaran así las palabras del maestro, de ahí que su opinión no sea usada en la jurisprudencia local en lo relativo a los habices cristianos (García Sanjuán, 2011: 311).

mozárabes. Entre los años 1125 y 1126 el rey Alfonso I de Aragón encabezó una prolongada incursión en el corazón de al-Andalus ante la incapacidad de reacción almorávide. Los cristianos de los territorios por los que algareó Alfonso fueron acusados de colaboradores y por tanto objeto de castigo al haber roto uno de los pilares que sustentaban el contrato social, la *dimma*. El castigo (colectivo) supuso la deportación³⁰ de comunidades mozárabes de Granada, Sevilla y Córdoba al Norte de África (Mekínez y Salé). Recordemos, también, que al hilo de esta incursión de Alfonso de Aragón hubo grupos de mozárabes que se marcharon con el rey cuando retornó a sus dominios norteaños (Cagigas, 1947: 248-250).

De todas formas, una vez producido el traslado forzoso, esas comunidades volvieron a ser una *dimma*. No fueron enviados a unos lugares remotos sino a territorios musulmanes controlados por el mismo poder andalusí que ordenó su marcha. Como *dimmiés* recuperan su capacidad de interlocución con la autoridad musulmana que les tutela para exponerle los problemas que les afectan. Es entonces cuando cristianos de Sevilla instalados en Mekínez solicitan poder vender los legados piadosos de las iglesias que dejaron atrás ya que, argumentan, eran esas rentas las que les permitían subsistir:

“También mencionaron sus sacerdotes y obispos que no tenían más medio de vida que la renta de los habices a favor de las mencionadas iglesias” (Serrano, 1991: 174-175).

Esta fetua, escrita por el cadí de Granada Ibn Ward en 1127-1128, desarrolla diferentes argumentos (García Sanjuán, 2011: 319-322) que vienen a negar a los cristianos su reclamación. A lo que se suma la gravedad de los hechos que dieron lugar a la expulsión. En cuanto al sustento de los sacerdotes, el cadí les recuerda que les asiste el derecho, como *dimmiés*, a recibir una asignación al Tesoro Público si caen en situación de pobreza o de enfermedad incurable (Serrano, 1991: 180). Una sentencia cargada de ironía.

La otra fetua fue suscrita por el también cadí granadino Iyaḍ (1083-1149/476-544) en una fecha indeterminada pero cercana a 1144 (García Sanjuán, 2011: 323). Los cristianos, en este caso, solo son convocados como un recuerdo del pasado. La disputa

³⁰ El gran cadí de Córdoba, Abu l-Walid Muḥammad b. Rusd (1058-1126), una vez pasado el peligro, viajó a Marrakech para informar directamente al emir, aconsejando emprender represalias. Es destituido el gobernador de al-Andalus e Ibn Rusd emite una fetua en la que se proclama la expulsión de cristianos que dio lugar a una orden de destierro promulgada por el emir en otoño de 1126/ *ramadán* 520 (Serrano, 1991: 167-168).

tiene que ver con una de las iglesias que dejaron atrás los cristianos cuando pusieron rumbo al sur. Lo que dio lugar al problema, a esas alturas, era un conflicto de intereses entre musulmanes. Transcurridos 18 años desde la expulsión de los mozárabes, un funcionario del Tesoro Público alegaba que los bienes (muebles e inmuebles) de una iglesia de los deportados, sin dar detalles de su localización, debían pasar al erario público. El problema era que dichos bienes no estaban ni mucho menos abandonados una vez salieron de allí los mozárabes. Tras la marcha, la iglesia fue convertida en mezquita y se mantuvieron sus habices, que “permanecieron igual, proveyéndose de ellos la mezquita y llevándose los imanes el resto de su producto” (Serrano, 1991: 171). Sobre esta base, los que están detentando la gestión de las otrora propiedades cristianas quieren protegerse de la rapacidad estatal.

No nos interesa tanto el resultado del dictamen (García Sanjuán, 2011: 322-324) como el escenario: una iglesia, que no sabemos cuánto tiempo llevaba funcionando ni cómo era, cambia su función y se convierte en mezquita. El interés es doble. Por un lado, porque es la primera noticia inequívoca, desde inicios del siglo VIII, que da cuenta de la conversión o transformación de una iglesia en mezquita. Por otro lado, porque existe la posibilidad material de que una parte más o menos significativa de una iglesia mozárabe hubiera quedado fosilizada en la historia de un edificio que, a partir de la segunda década del siglo XII, se transforma en un oratorio islámico que, es posible, tuviera después una nueva fase cristiana tras conquista castellana de la región en el siglo XIII. Y de ahí hasta la actualidad. Es una mera hipótesis pero deja la puerta abierta a la existencia de largas secuencias histórico-estratigráficas en aquellas iglesias que, al igual que la protagonista de la fetua, fueran desalojadas por los mozárabes y enseguida acondicionadas como mezquitas. Habrá que estar atentos.

Nuestro conocimiento de los habices cristianos, preferentemente, viene de la mano de noticias producidas en contextos de severa contracción del cristianismo en al-Andalus. Sabemos más de los legados píos mozárabes precisamente en el momento en el que los están perdiendo. Se aprecia, desde época taifa, un proceso de endurecimiento de las condiciones de vida de la *dimma* que se acrecentará en época almorávide (García Sanjuán, 2011: 316). La creciente amenaza de los reinos cristianos contribuía a que sus correligionarios meridionales fueran vistos con recelo o incluso antipatía (García Sanjuán, 2009) propiciando así políticas segregacionistas nunca antes practicadas en al-Andalus. El radical discurso antitrinitario que forjó la ideología “unitaria” del Imperio

almohade magrebí sin duda tuvo consecuencias cuando se expande hacia al-Andalus, unas tierras donde se lucha contra los poderes cristianos pero que también cuenta con seculares poblaciones de nazarenos al amparo de las autoridades musulmanas (Albarrán, 2014).

Pero volvamos a los habices. Está demostrado por las fetuas que los cristianos, en el siglo XII, usaban la institución musulmana de los legados piadosos para dar sustento a sus edificios de culto y al desarrollo de la práctica religiosa a través de un orden sacerdotal. A partir de esta evidencia surgen algunas preguntas: ¿desde cuándo los cristianos empezaron a usar los legados píos?, ¿qué significaron, en cantidad y en calidad, dentro la gestión histórica de la arquitectura religiosa mozárabe?

Con los pocos datos que tenemos es difícil responder. A lo sumo plantear algunas ideas. En opinión de los especialistas la práctica de los habices en al-Andalus no comienza hasta el siglo IX, aunque contemos con referencias, poco seguras, para la centuria anterior (García Sanjuán, 2002: 85). Por tanto, los primeros habices cristianos pudieron en teoría darse en el siglo IX pero, ¿cómo saberlo? Si nos trasladamos a la Córdoba de esa época tenemos constancia de la existencia de cerca de una veintena de establecimientos religiosos cristianos repartidos entre la ciudad, la campiña y la sierra. Algunos de ellos, con seguridad, eran anteriores a la conquista y otros, con la misma seguridad, posteriores a ella. Sean de cuando sean, lo relevante es la cantidad de arquitectura religiosa que era gestionada. ¿Formaban los habices parte de ella? No nos lo parece en los casos cuyas historias mejor conocemos. Se trata de las nuevas fundaciones ya mencionadas de Tábanos y Peñamelaria así como de otra promoción protagonizada por Álvaro de Córdoba que será estudiada en su momento (Capítulo 4.6). Conocemos a sus protagonistas así como su manera de actuar (Arce Sainz, 1992). Analizándolas, no reconocemos elementos que puedan asimilarse con los legados píos. Para empezar, los mismos que ponen en marcha las fundaciones son los que se benefician de ella. Se trata de inversiones privadas que quedan bajo el control de unos promotores que nunca pierden su propiedad plena. Álvaro, por ejemplo, hacia el final de su vida vendió una iglesia con sus propiedades a otro cristiano en el marco de una operación mercantil ordinaria, aunque forzada por el comprador, como se verá. Por tanto, este componente de exclusividad vinculado a edificios religiosos igualmente exclusivos choca con el concepto de bien comunitario inherente a los habices.

Que no reconozcamos en la acción de estos elementos elitistas mozárabes las fórmulas islámicas no debe llevarnos a ser categóricos respecto al uso o no, en esa época, de habices cristianos relacionados con las iglesias. Podemos decir que la Iglesia mozárabe, como institución, disponía de resortes y mecanismos orgánicos en lo referido a sus centros de culto y al desarrollo de la práctica religiosa. Dichos mecanismos tenían un origen previo a la existencia de los habices. Normas canónicas fijadas en época visigoda señalaban a los obispos como garantes de su mantenimiento (Utrero y Moreno, 2015). Las estipulaciones en este sentido aparecen de forma tardía (Concilio XVI de Toledo en 693; en la edición de Vives, 1963), con el objetivo de legislar sobre un asunto falto de normativas claras que había llevado a situaciones de abandono ante el poco celo mostrado por los mitrados, muy interesados en exigir rentas a las parroquias pero poco dados a revertirlas en el mantenimiento de los edificios: "...se ha dado cuenta en medio de nuestra asamblea de la costumbre desordenada de algunos obispos que oprimen a sus diócesis sobremana, con diversos tributos y prestaciones, y que muchas iglesias continúan abandonadas" (XVI, 21). Se pretende solucionar el problema sin necesidad de aumentar la presión impositiva a la base, las propias parroquias. La responsabilidad recae sobre los perceptores de renta, los obispos. Se dice que "las tercias de las rentas de las iglesias rurales que los cánones antiguos atribuyeron a los obispos" (XVI, 22) deben usarse para este cometido pero, el obispo, puede renunciar a percibir este tercio y en consecuencia no asumir la responsabilidad, por lo cual el mantenimiento de la parroquia "correrá al cargo de los encargados del culto de tales iglesias, bajo la vigilancia y cuidado de su obispo" (XVI, 22). Esta fórmula, en el fondo, seguía sin afrontar de forma decidida los problemas de precariedad de los edificios pero al menos establecía unas normas que antes no existían o eran difusas.

Dichas normas surgidas poco tiempo antes de la conquista seguirán teniendo vigencia para la Iglesia mozárabe. De igual modo que pervive la normativa perviven los problemas y conflictos que siempre rodearon a la captación y reparto de las rentas que salían de las iglesias diocesanas. En la segunda mitad del siglo IX, Sansón, haciendo diana en su más íntimo enemigo, el obispo malacitano Hostegesis, le acusa de embolsarse en su propio beneficio "la tercera parte de los donativos de la Iglesia, que los obispos suelen recibir legalmente y gastarlos en el mantenimiento de los templos y en limosnas a los pobres" (*Apol.*, II, prol., 2). No entramos a valorar la veracidad de la denuncia. Lo importante es la constatación, a mediados del siglo IX, de unos mecanismos internos

cristianos directamente vinculados con la gestión patrimonial de la institución eclesiástica según una fórmula preislámica. Ahora bien, no podemos saber si esos “donativos” entregados en origen a las parroquias podían ser o no habices.

De todas formas, sí hemos localizado un habiz cristiano en el siglo IX, aunque no vinculado con un edificio religioso. En época del emir Abd Allah (888-912) sabemos de un médico cristiano llamado Jalib b. Yazib b. Ruman “que vivía cerca de la iglesia de San Acisclo y su casa era conocida como «casa de ibn al-Satyiri el poeta». Gracias a la medicina adquirió riquezas y fincas y construyó, al lado de su casa, el baño que lleva su nombre” (Sayyid, 1955: 95, recogido por Arjona, 1985: 79). La mención de la iglesia de San Acisclo nos indica que la casa del galeno se encontraba en el arrabal occidental de Córdoba que se corresponde con el área arqueológica de Cercadilla. Tomando como referencia los estudios sobre los legados píos, la acción de este mozárabe parece claramente uno de esos habices que significan un beneficio para toda la comunidad sin necesidad de que el fin sea religioso. Dotaciones como fuentes y baños públicos entrarían en esta categoría. Tenemos así a un cristiano que ha progresado gracias a la práctica de una profesión liberal con reconocimiento social y que actúa como benefactor de la comunidad a través de un mecanismo (los habices) plenamente vigente en la sociedad en la que vive. No hacemos más que preguntarnos si los mozárabes construían o no iglesias y resulta que nos encontramos con un *dimmi* que promociona un edificio público usando los resortes jurídico-religiosos islámicos. Sin duda hay que reajustar los enfoques.

Poco más podemos decir de los habices cristianos relacionados con sus templos. Tan sólo que son una realidad documentada del siglo XI en adelante (Iglesia de los Cuervos), siendo especialmente evidente su generalización en las primeras décadas del XII como nos revela la información relativa a los mozárabes desterrados. Tal vez, a modo de hipótesis, los habices cristianos empezaron a ser cada vez más determinantes en la gestión de los edificios religiosos cuando la contracción de los colectivos mozárabes y de la Iglesia institucional va aumentando a lo largo de la época post-califal. Comunidades cada vez más pequeñas y en proceso de exclusión terminan sosteniendo la práctica religiosa de forma casi autosuficiente. Recordemos la reclamación de los cristianos deportados pidiendo vender unos bienes que hicieron posible en su momento tanto el mantenimiento del edificio como el de las personas que se encargaban del culto. La red diocesana parece fragmentada, incapaz de conectar todas las piezas del circuito a una sola toma (el obispado) que es la que tradicionalmente se encargaba de esas cuestiones.

Sin duda debe animarse la incorporación de los habices en los estudios mozárabes. En lo que solo es una aproximación al asunto, en efecto, confirmamos su enorme interés para el tema que tratamos.

2.2.3.6 Algunas conclusiones sobre la actitud musulmana

En primer lugar, la actitud musulmana no determina en exclusiva el expediente monumental cristiano en al-Andalus. Es sin duda un factor a tener siempre en cuenta pero no el único que concurre en la gestión de la arquitectura religiosa. Junto a ese factor, exógeno, siempre encontramos otros de tipo endógeno que tienen que ver con las dinámicas internas de unos colectivos mozárabes complejos socialmente una vez que levantamos el manto aparentemente igualador de su condición de minoría religiosa frente a la sociedad dominante musulmana. Criticamos por tanto los acercamientos a la realidad monumental cristiana desde la exclusividad del elemento exógeno; hacer de él la clave para interpretar y comprender la arquitectura cristiana de al-Andalus. En el caso de que existieran márgenes de actuación positiva, tal como pensamos, los cristianos no se lanzarían a construir nuevas iglesias y reformar las antiguas por el mero hecho de que exista la posibilidad de hacerlo. Era necesario, ante todo, que dentro de los colectivos mozárabes hubiera miembros, animados por diferentes intereses, capaces de asumir la promoción y el mantenimiento de iglesias. Para que ello tuviera lugar tendríamos que hablar de comunidades estables y no de colectivos expectantes.

En el presente capítulo hemos tratado de definir las características históricas de ese factor exógeno que, de forma genérica, venimos en llamar actitud musulmana en relación a las iglesias, aspecto que, repetimos, es obligatorio conjugar aunque no en solitario. Abordamos en principio el asunto desde una perspectiva historiográfica tradicional según la cual los marcos de relaciones interconfesionales venían determinados por la acción de los poderes musulmanes que protagonizaron la expansiva conquista islámica. Los acuerdos entre conquistadores y conquistados marcarían el devenir de las sociedades no musulmanas sometidas, incluyendo lo relativo a sus edificios de culto. La actitud musulmana, por tanto, tendría un cariz eminentemente oficial al estar impulsada por la autoridad política, aunque haya un trasfondo religioso. Esta idea queda en apariencia reforzada con los materiales informativos disponibles ya que conocemos supuestas promulgaciones sancionadas por algunos de los califas omeyas. De su lectura se deduce que, desde época muy temprana, había una actitud perfectamente definida y

respaldada por el poder que, además, se expresaba en unos términos muy restrictivos en lo tocante a la capacidad cristiana para actuar en su patrimonio cultural. El problema es que desde la crítica textual se estima que estas informaciones fueron elaboradas en momentos posteriores a las fechas que se supone fueron escritas. Por otro lado, desde la arqueología, se documentan intervenciones monumentales cristianas en diversos lugares del gran universo territorial omeya, desde Oriente Medio (Piccirilo, 1986; Piccirilo y Alliata, 1994; Schick, 1995; Michel, 2001, 2001, 2013; Hamarneh 2003; Guidetti, 2009, 2013; Gatier 2011) hasta la Península Ibérica (Caballero y Sáez, 1999; Caballero y Moreno, 2013; Utrero y otros, 2016b; Arce Sainz, 2019). Su existencia (real) contradice su inexistencia (teórica) derivada de los textos y obliga a buscar nuevas interpretaciones.

No tiene sentido que los omeyas hicieran una cosa al mismo tiempo que estaban diciendo, por escrito, la contraria. Esto nos llevó a preguntarnos si en verdad esos famosos textos fueron alumbrados por el poder político omeya, no sólo porque sus redacciones sean posteriores sino también por el contexto de producción de opinión en el que aparecen y se transmiten. Una creación de opinión capitalizada no por los gobernantes sino por los expertos en derecho islámico en unas fechas posteriores a la gran expansión territorial a golpe de conquistas. No sabemos si el aparato estatal produjo materiales de archivo con expresiones propias sobre su actitud respecto a los templos no musulmanes. El caso es que no tenemos ninguno. Sin embargo, de los ulemas tenemos bastantes testimonios y, además, muy explícitos. Entendemos que esta sea la razón principal que ha llevado tradicionalmente a tratar el asunto de la actitud musulmana desde la exclusividad de las obras de derecho islámico. Es el único material disponible, evidentemente, pero podemos errar el enfoque al hacer de él la expresión de la actitud oficial, política. Se tiende a dar por supuesto que el arraigo y desarrollo del malikismo en al-Andalus desde principios del siglo IX haría que su cuerpo doctrinal penetrara de forma decidida en la acción del gobierno omeya. Si los ulemas andalusíes están proclamando una postura fuertemente prohibicionista asumimos que los emires se guiaban por ella y, por tanto, tendríamos a un poder político igualmente prohibicionista.

En otras cosas es posible pero en el capítulo de las iglesias el malikismo pareció influir más bien poco en la política palaciega. Merced al episodio violento provocado por la acción emiral en el contexto del conflicto martirial hemos visto que la actitud política imperante, hasta ese momento, no debía haber cambiado de forma sustancial desde el momento en el que se estableció el marco de relaciones. Los mozárabes cordobeses del

IX siguen teniendo en uso sus antiguas iglesias preislámicas, manteniéndolas y reformándolas. Al mismo tiempo, hay noticias de establecimientos religiosos levantados en época islámica, lo que indica que en ese marco relacional quedaría contemplada esta situación ya que nunca se produjo una reacción emiral atacándolos por el hecho de ser obra nueva. El ataque registrado por Eulogio es una represalia puntual en el contexto del conflicto martirial. No supuso un antes y un después en la actitud oficial. Para empezar no se destruyó ningún templo, ni nuevo ni antiguo. Los cristianos siguen gestionando estos mismos inmuebles un siglo después en unas condiciones que no parecen haber cambiado. Recuérdese la comparación entre las iglesias del Calendario de Córdoba del siglo X y las iglesias de las obras de los autores cordobeses del siglo IX.

Así, tenemos a un poder político que no plantea los términos de su relación con los no musulmanes en la clave religiosa propuesta por los ulemas. Nuestra lectura de las fuentes de derecho no compone un retrato de la realidad histórica sino un deseo de cómo debería haber sido. ¿Hubo entonces un secular conflicto entre los forjadores de actitud social y los gobernantes en torno al tema de las iglesias y sinagogas? Falta de sintonía desde luego la hubo, pero no apreciamos en los ulemas reproches o recriminaciones directas a los gobernantes. De hecho, los malikíes se muestran siempre muy legalistas y no como agitadores del poder que los beneficia.

Seguro que muchos ulemas aplaudieron la acción violenta emprendida por el emir Mohamed I pero, tras su consumación, también es posible que esos mismos ulemas se hubieran sentido algo defraudados cuando, pasado el castigo, las cosas no parecieron cambiar de forma sustancial: no se asola ningún templo, ni siquiera los de fundación más reciente. Todo esto nos lleva a la siguiente conclusión: la actitud musulmana prohibicionista defendida por la doctrina malikí no era practicada por el poder político capaz de actuar de forma ejecutiva en cualquiera de los asuntos relativos a la *dimma*. Más bien al contrario ya que tenemos constancia documental, en la propia Córdoba, de iniciativas monumentales cristianas (y judías), por lo que es obligado pensar que en el marco de relaciones existente había márgenes positivos a la hora de conservar y renovar los espacios de culto. Retirado el velo de lo que nosotros venimos en llamar actitud social, tradicionalmente interpretada como la actitud oficial, los límites sobre la capacidad monumental cristiana tienen para nosotros un mayor componente político que religioso. Descubrir que el poder político no practicó un prohibicionismo a ultranza no significa que fuera “tolerante”, ya que dicho concepto se maneja siempre en clave religiosa: que los

cristianos pudieran o no levantar iglesias, desde Simonet, determinaría el grado de tolerancia o intransigencia del Islam respecto a los pueblos sometidos no musulmanes, en especial los cristianos. Lo que queremos decir es que la actitud oficial no tiene un fundamento religioso equiparable al de la actitud social. Surgió casi un siglo antes que esta última, no como resultado de una reflexión doctrinal sino en el marco de la etapa de las conquistas territoriales. El triunfo político militar musulmán, casi en cualquier parte, daba lugar a escenarios semejantes: amplios territorios con sus poblaciones quedaban sometidos a un nuevo poder que pretende canalizar hacia él parte de sus riquezas mediante el compromiso tributario de los rendidos a cambio de ciertas salvaguardas sobre bienes, propiedades y práctica religiosa.

Nos parece sugerente la propuesta de Olstein quien, en vez de manejar el concepto de conquista y simple sometimiento, apunta a la idea de “colonización o protectorado”. Esta política frente a las minorías “es la que favorece el establecimiento de acuerdos mutuos, es decir reglas de comportamiento entre los grupos culturales, tendentes a favorecer relaciones estables” (Olstein, 2003: 52). En este contexto formativo de los marcos de relación ¿en qué lugar quedaba lo relativo a los templos no musulmanes?, ¿fue realmente materia de negociación? A la vista de lo expresado en el pacto de Teodomiro no lo parece. De lo que se habla es del compromiso, por parte de los sometidos, de mantener la paz y satisfacer el tributo a cambio del respeto a sus bienes y propiedades. Coincidimos de nuevo con Diego Olstein: “La dominación política impuesta por los musulmanes está destinada a recaudar tributo de sus súbditos, más que a tratar de modificar profundamente la vida del pueblo sometido” (Olstein, 2003: 51). Esto significa, en nuestra opinión, la clave de futuro para el desarrollo de la arquitectura cristiana en al-Andalus. Las relaciones entre los cristianos y el poder musulmán no fueron sólo interreligiosas. También lo fueron intersociales. Una visión binocular (endógena y exógena) de las sociedades mozárabes nos ofrece nuevas perspectivas a la hora de estudiar su expediente monumental. ¿Quiénes van a gestionar e intervenir en la arquitectura religiosa tras la conquista? Preferentemente los mismos que lo hacían antes, esto es, individuos o grupos (laicos o religiosos) con una situación de preeminencia social, ideológica y económica que, entre otras, quedaba expresada en su papel de promotores y custodios de arquitectura cultural. La supervivencia de estas élites pasaba por la supervivencia de la estructura social sobre la que ejercían su control y de la que obtenían sus recursos. Los pactos, tomando como referencia los términos en los que se expresa el

de Teodomiro, propician esta continuidad y abren nuevos caminos para la promoción de esos grupos. El poder musulmán llega a acuerdos con las élites locales ya que ellas aseguran que el compromiso va a alcanzar a toda la base social.

Pero pasado el tiempo, cuando cristalizan las sociedades musulmanas en los antiguos territorios de conquista, surgen voces que abogan por conducir la acción de gobierno y el comportamiento de la sociedad a partir de fundamentos religiosos. Los ulemas plantean las relaciones con los no musulmanes desde un punto de vista eminentemente doctrinal. Se buscan argumentos de raíz religiosa (el Coran, Tradiciones del Profeta, enseñanzas de los maestros) para proclamar la “ilegalidad” de las acciones monumentales culturales no musulmanas, contraponiéndola a la legalidad real, política, que permitía esta posibilidad. Sus alegatos en pos de la destrucción de las nuevas iglesias y sinagogas no fueron asumidos por la autoridad que podía ponerla en práctica, la misma que en definitiva permitió que se hubieran levantado, pero son un claro mensaje a toda la sociedad sobre la inconveniencia de permitir, dentro del Islam, acciones favorables para el desarrollo de otras religiones. Se quiere dejar atrás el triunfo de una conquista político-militar para empezar a hablar del triunfo de una fe sobre todas las demás.

Tal vez podría criticarse a nuestra teoría de las dos actitudes que, la que llamamos oficial, carece de refrendos textuales explícitos equiparables a los que produjo la actitud social. Es cierto, pero es que no contamos con ningún testimonio, en ningún sentido, que salido de la documentación vinculada al poder omeya se exprese sobre la condición de las iglesias. Nunca encontramos noticias que hablen de la posibilidad de conservar, reparar y construir iglesias, pero tampoco vamos a encontrar referencias a prohibiciones o limitaciones. Curiosamente no han sido textos árabes, sino latinos, los que nos han abierto el camino interpretativo. Asumimos que se trata de un acercamiento indirecto pero tiene el interés de ser un testimonio periférico en tanto en cuanto no es una expresión árabe-musulmana sino que ha surgido de la propia *dimma*. Lo que anima a Eulogio a escribir, naturalmente, es denunciar la violencia ejercida por el emir pero, en el transcurso del relato, surgen datos de enorme interés. Así, nos enteramos de que se atacaron tanto iglesias antiguas como nuevas, esto es, templos preislámicos y otros levantados del siglo VIII en adelante. Los viejos templos, además, pudieron ser objeto de reparaciones y reformas. También sabemos por Eulogio de la fundación de establecimientos monásticos que, si se levantaron, es porque nadie lo impidió. Tampoco, una vez en marcha, recibieron la visita de los demoledores. O admitimos que los cristianos trasgreden de forma reiterada

unas leyes que los gobernantes musulmanes no dan muestran de querer hacer cumplir o asumimos que el marco relacional permitía acciones de este tipo aun a costa de que sectores de la sociedad musulmana las cuestionaran desde una interpretación religiosa del comportamiento político, como hacía al-Utbi en una obra prácticamente coetánea a estos hechos.

Por último, todo lo que hemos podido decir sobre la actitud musulmana en al-Andalus tiene que ver con Córdoba. ¿Podemos decir que fue esa la actitud imperante en el resto de territorios musulmanes con presencia de poblaciones cristianas? Esta pregunta irá siendo respondida a lo largo de los siguientes capítulos, cuando nos movamos en el tiempo y en el espacio. A modo de adelanto, lo que podemos llamar actitud omeya en tanto en cuanto la hemos podido definir en la Córdoba emiral y califal, parece hacerse presente en aquellos territorios bajo su control efectivo. El poder estatal (en Córdoba, Mérida, Toledo o Zaragoza) impone sumisión a las poblaciones no musulmanas pero también una protección que propicia el mantenimiento de las mismas. El problema surge cuando la autoridad omeya es desalojada por parte de otros poderes musulmanes de ciudades y territorios en los que hay colectivos de protegidos, algo que ocurre de forma insistente en la segunda mitad del IX e inicios del X. ¿Aparecen nuevas actitudes? Se verá.

CAPÍTULO 3. EL SIGLO VIII

3.1. Guerra y pacto

En el siglo XII, el cadí andalusí Qadī Iyaḍ, ante el problema planteado sobre la propiedad de las iglesias de los cristianos que fueron deportados al Magreb como consecuencia de su apoyo a la incursión del rey aragonés Alfonso I, escribe que el estatus jurídico de los cristianos de al-Andalus era “dudoso” (*musakkal*), ya que no había unanimidad en las opiniones de los alfaquíes consultados, pues unos apelaban a conquistas por las armas y, otros, a situaciones de rendición negociada (Alejandro García Sanjuán 2008: 96).

Son escasísimos los documentos que tengan su origen en unas fechas cercanas a la conquista. La inmensa mayoría han sido redactados en épocas posteriores. Como dice García Sanjuán, la definición de la doctrina jurídica islámica sobre las guerras y las formas de sumisión de los territorios tiene lugar en el siglo II de la Hégira, precisamente cuando ha quedado atrás la gran fase de conquista: “Se produce, por lo tanto, un desfase cronológico de, al menos, un siglo, entre la codificación islámica y el proceso histórico en el que la misma se basa” (García Sanjuán, 2008: 90). Pero es que además dicha codificación no dio lugar a expresiones universales y coincidentes, ni en temas de carácter general ni en casos concretos referidos a lugares específicos. No es raro encontrar vinculadas a un mismo territorio o ciudad versiones enfrentadas, unas que hablan de rendición por las armas y otras de pactos pacíficos. Tenemos que admitir, al igual que hizo Qadī Iyaḍ, que el grado de guerra y pacto con el que se saldó la conquista de al-Andalus, es ciertamente dudoso o difícil de determinar leyendo los relatos disponibles. Nuestro enfoque de este asunto se hace desde el expediente arquitectónico religioso cristiano. Trataremos de identificar situaciones que, derivadas de la conquista, puedan suponer bien continuidad, bien pérdida. En este proceso se manejarán fuentes documentales y arqueológicas que hablen de una u otra situación

3.1.1. Guerra

Existe un himno litúrgico que, en opinión del siempre perspicaz Manuel Díaz y Díaz (1986), podría ser el material literario más antiguo conservado relacionado con la conquista musulmana. El himno, con el título *Tempore belli*, contiene en efecto elementos que parecen referirse a una Hispania en trance de convertirse en al-Andalus. Expresa el

lamento de una cristiandad derrotada y en retirada que implora al cielo que disperse de forma milagrosa a un enemigo implacable y pertinaz en la lucha (*continuo feruida bello*). El pueblo de los cristianos está en desbandada, sin líderes capaces de revertir la situación. Díaz y Díaz se preguntaba quién podía ser ese enemigo exterior, bárbaro que no cristiano, que llega a través del mar (*findens innumeris equora ponti*). El recordado maestro propone que esos invasores a los que se muestra de forma tópica (quemando ciudades, saqueando, violando, asesinando) bien podrían ser los contingentes musulmanes que, una vez derrotado Rodrigo, recorren sin demasiados obstáculos el territorio hispano: "...y por todos estos indicios me decido a presentar este himno como un producto de la Hispania posterior a Guadalete, que recoge el clamor del pueblo vencido por los invasores musulmanes, probablemente compuesto en los mismos años en que todavía se están desarrollando las últimas secuelas de la ocupación" (Díaz y Díaz, 1986: 452). Eso puede explicar que el himno se haya conservado fuera de la Península, acaso difundido desde la *Tarraconense* o la *Narbonense*, provincias que fueron las últimas en ser conquistadas y donde sería escrito el lastimero himno, filtrándose después en las colecciones literarias ultrapirenaicas.

Por lo que parece, Rodrigo, máxima autoridad del reino amenazado, sólo fue capaz de entablar una batalla glosada de diferentes formas pero con un mismo final: la inapelable derrota del cristiano. Allí el rey encontró su muerte, al tiempo que su ejército se disgregó. Pero cuando creíamos que el legítimo detentador de la corona, una vez muerto, ponía fin a la monarquía goda nos encontramos con otros personajes que se arrojan a detentar la autoridad real.

En una obra de origen tarraconense o septimano escrita en 829, el *Laterculus regum visigothorum* (según la versión del código *Parisinus* 4667), un tal Achila sucedió en el trono a Witiza (sin Rodrigo de por medio) durante un periodo que iría aproximadamente de 710 a 713 (Huete, 1994: 7-10). Lo importante es que este Achila está verificado históricamente gracias a que emitió monedas de oro con su nombre (Pliego, 2009, v. II: 45 y 485-487). El hecho de batir tremises no deja ninguna duda respecto a las aspiraciones de Achila ya que se trata de un gesto privativo del poder regio. Se acuñan monedas de Achila en Zaragoza, Gerona, Tarragona y Narbona, ciudades todas del cuadrante noreste hispano (*Tarraconense*) y su prolongación por el sur de Francia (*Narbonense*). No podemos saber si este reguero de cecas significa un constante repliegue de Achila (Barceló, 1978), de sur a norte, ya que las monedas carecen de referencias

cronológicas. Observa R. Martí que Achila tendría poco margen para la retirada ya que en el final de su reinado, 713, los conquistadores están ya moviéndose por el valle del Ebro (Martí, 2011: 12). Lo que nunca hizo Achila, o al menos no consta, fue entablar batalla con las tropas musulmanas. Siguiendo con el *Laterculus*, a Achila le sucedió otro rey, de nombre Ardo, que llegaría hasta 720. Éste sí que fue el último. No se conocen de él acuñaciones. Es posible que el “reino” de Ardo hubiera quedado reducido, a esas alturas, a poco más que la ciudad de Narbona y parte de su territorio. Esta ciudad, el último gran centro urbano del reino visigodo, cayó en tiempos el gobernador al-Samḥ (718-721), coincidente en fechas con el final de Ardo (CM, 69).

Más allá de la oposición de Rodrigo, y la poco clara implicación de Achila y Ardo frente a los invasores, es cierto contamos con noticias sobre focos de resistencia. Nunca dan sensación de reacciones coordinadas sino de respuestas localizadas. Están ausentes los enfrentamientos en campo abierto como el protagonizado por las huestes de Rodrigo. Siempre se trata de asedios y escaramuzas en torno a ciudades. El *Ajbar* (Lafuente y Alcántara, 1867), por ejemplo, nos muestra un rosario de acciones llevadas a cabo por Musa para ir rindiendo ciudades que no se aprestan a llegar a acuerdos. Tiene que sitiar centros urbanos como Medina Sidonia, Sevilla y Mérida. Según este mismo relato, Moguits, a quien encomendó Tariq la misión, encontró oposición armada al tratar de entrar en Córdoba. Al-Maqqari, por su parte, recoge noticias en las que Tariq rinde por las armas diferentes localidades: Medina Sidonia, Écija, Morón (Lafuente y Alcántara, 1867: 179-180). Al-Himyari (Maestro, 1963), entre otros, recoge el asedio a una Huesca que se resiste. De algunos de estos episodios se hablará en diferentes apartados reunidos en este bloque dedicado al siglo VIII. Quedémonos con que fueron conflictos que no se enquistaron. En poco tiempo los opositores deponen su actitud, no como resultado de una derrota militar sino como fruto de una negociación que se formaliza con un pacto.

El autor del relato más cercano en el tiempo a los acontecimientos (la *Crónica de 754*; usamos edición y traducción de López Pereira, 1980) se empeña, por su parte, en mostrar una conquista de efectos devastadores para los habitantes y sus bienes: “Y así, con la espada, el hambre y la cautividad devasta [Musa] no sólo la España ulterior sino también la citerior más allá de Zaragoza, ciudad muy antigua y floreciente, poco ha desprovista de defensas porque así lo quiso Dios. Con el fuego deja asoladas hermosas ciudades, reduciéndolas a cenizas; manda crucificar a los señores y nobles y descuartiza a puñaladas a los jóvenes y los lactantes. De esta forma, sembrando en todos el pánico,

las pocas ciudades restantes se ven obligadas a pedir la paz, e inmediatamente, complacientes y sonriendo, con cierta astucia conceden las condiciones pedidas. Pero asustados, rechazan la paz lograda, huyen por segunda vez en desbandada a las montañas y mueren de hambre y otras causas” (*CM*, 54). No hay duda que este cristiano carga de tópicos hipérboles su relato al presentar un vendaval de sangre y fuego que, de ser cierto, habría significado la práctica aniquilación de la población.

Si el saldo de la conquista hubiera significado tamaña debacle histórica sería imposible que los colectivos mozárabes que conocemos a lo largo de siglos, con sus iglesias, hubieran existido. Es curioso que el redactor de la *Crónica*, conforme va avanzando en el tiempo hasta llegar al momento mismo de la redacción, deja de hacer menciones a situaciones catastróficas o lesivas para los cristianos de al-Andalus. Parece más bien moverse en una situación normalizada en la que el propio autor, seguramente una persona de iglesia, se desenvuelve con naturalidad en el medio en el que vive. Tenemos a un cristiano que se sienta a escribir y tiene sobre la mesa, porque dispone de acceso a ellos, documentos generados por el poder que ha conquistado al-Andalus, así como otros tiempo atrás alentados por el poder visigodo derrotado.

Respecto a la conquista es posible que se produjeran circunstancias que dieran lugar a la pérdida de edificios culturales. Hay informaciones que aluden a destrucciones. La cuestión es poder identificar con ciertas garantías situaciones de este tipo, tanto desde el punto de vista textual como arqueológico.

Al tiempo que el registro arqueológico (monedas de Achila II encontradas en excavación en Puig Rom y en El Bovalar), apoyado por el *Laterculus* carolingio, nos revela la existencia de personajes que reclaman la legitimidad de los reyes visigodos más allá de Rodrigo (Manzano, 2006: 49), el registro documental árabe nos ofrece una imagen muy distinta. Es un reino extinto tras la derrota de Rodrigo por mor de las maniobras de los hijos del rey Witiza, quienes han entrado en tratos con los musulmanes, no para aspirar a un trono perdido sino para asegurarse una colosal riqueza patrimonial. ¿A cambio de qué? Del reino, se supone. ¿Entonces, qué hace ese Achila comportándose como un rey en un reino entregado dócilmente a los conquistadores? Estamos ante otro caso de forja de una memoria sesgada que debe entenderse en su contexto de creación y transmisión. Parece que los musulmanes identificaron desde el principio a Rodrigo como su rival más importante, el rey visigodo cuya derrota posibilitó el triunfo de la conquista (García

Sanjuán 2013: 383). Es muy expresivo en este sentido el testimonio de las pinturas de Quṣayr 'Amra (Jordania), donde aparecen representados los distintos reyes de un confín a otro del mundo que fueron derrotados por los omeyas. Entre ellos, un total de seis personajes, está *Rodorikos* (Almagro Basch y otros, 1975). Jamás encontraremos en las fuentes árabes menciones a reyes posteriores a él, como igual ocurre en el ciclo cronístico asturiano altomedieval (Gil y Moralejo, 1985). Pero por mucho que la memoria musulmana (y asturiana) haya transmitido a la posteridad que Rodrigo fue el último monarca visigodo encontramos información veraz de ciertos individuos que se hacen llamar reyes y que parecen tener sus bases territoriales en el noreste peninsular.

En definitiva, los años posteriores al desembarco pudieron no estar exentos de conflictos en lo que fue la *Tarraconense* y la *Narbonense*, pero tampoco podemos sustanciarlo desde el registro material. Se especula, en este sentido, respecto a la amortización por feroz incendio de la iglesia y poblado de El Bovalar (La Serós, Lleida; Pita y Palol, 1972; Palol 1989 y 2002). Bajo el nivel de cenizas, en el que sería el último horizonte de uso y actividad en el lugar, aparecieron trientes de nuestro Achila, por lo que la destrucción sería cercana a la fecha de acuñación. Ramón Martí, por ejemplo, aunque con cierta prevención, se inclina por achacar la violenta amortización a un episodio relacionado directamente con la conquista del territorio (Martí, 2011: 12). Manzano, por su parte (2006: 44), apela a un periodo convulso. Nosotros, como expondremos en el Capítulo 3.2.5, no creemos en esa causa-efecto. Lo único cierto es que la iglesia y poblado de El Bovalar dejan de funcionar en el transcurso del siglo VIII y que, tras ese suceso destructivo, se produjo el abandono. Las monedas fueron perdidas después de su acuñación, tras una circulación que es imposible saber cuánto duró. Creemos que el tiempo suficiente como para que hubiera quedado atrás el proceloso momento de la conquista. Por otra parte, hay otros enclaves en la *Tarraconense*, como Puig Rom (Palol, 1952 y 2004 y Sant Julià de Ramis (Burch y otros, 2006) que, sin mostrar signos de violencia, son abandonados también en el siglo VIII. Podemos adelantar que todos esos lugares, a los que se suma El Bovalar, no se amortizan como resultado de la conquista. Volveremos a estos yacimientos en el Capítulo 3.2.5.

En cuanto a las fuentes escritas encontramos menciones a pérdidas de iglesias concretas como consecuencia directa de acontecimientos relacionados con la conquista. Este es el caso de Córdoba. Hay una tradición literaria según la cual el gobernador cristiano cordobés, al sortear los musulmanes las murallas, huye al frente de sus hombres

buscando refugio en una iglesia ubicada al occidente de la ciudad. El *Ajbar* (trad. Lafuente y Alcántara, 26) da el nombre de la iglesia: San Acisclo (*Achilloh* en el original). Al-Maqqari no aporta la advocación pero insiste en que se encontraba a poniente de la ciudad. La ubicación, sin duda, se refiere al actual entorno de Cercadilla, donde han sido localizadas varias iglesias de origen preislámico, siendo una de ellas con bastante seguridad la basílica de San Acisclo que se menciona en las fuentes mozárabes del IX (ver Capítulos 3.2.9 y 4.6). Este lugar, se supone, fue escenario de asedio durante tres meses. Moguits al-Romi, el conquistador de Córdoba, consiguió acabar con este foco de oposición tras capturar al gobernador, que pretendía huir, y hacer deponer las armas a los sitiados, quienes vieron rodar sus cabezas a pesar de haberse rendido (Cerrato, 2018: 55-56). Por eso la iglesia sería conocida como iglesia de los cautivos o de los prisioneros. Al-Maqqari ofrece una versión alternativa al desenlace del asedio pues “que los puso fuego y los quemó, llamándose entonces esta iglesia la de los quemados” (Lafuente y Alcántara, 1867: 182). Sin embargo, un poco más adelante, recoge también la otra versión de la decapitación de los encerrados a manos de Mogit. Este episodio de resistencia cristiana en relación al templo de San Acisclo nunca asoma en la literatura mozárabe del siglo IX. Sin embargo, un siglo después, el Calendario de Córdoba se refiere a San Acisclo como “*ecclesia carceratorum*” (17 de octubre), lo cual parece indicar que es en el transcurso del siglo X cuando se incorpora esta memoria a partir de tradiciones literarias árabes.

No damos demasiado crédito a que una iglesia cordobesa (San Acisclo en este caso) hubiera sido un escenario bélico del que pudieron desprenderse consecuencias lesivas para el edificio. Es evidente que no ocurrió una catástrofe que significara el fin del templo, como lo acreditan los textos de los siglos IX y X y el registro arqueológico, que llega hasta inicios del siglo XI (Fuertes e Hidalgo, 2001).

La segunda noticia relacionada con amortizaciones culturales en Córdoba como consecuencia directa de la conquista es, cómo no, aquella que apela a un auténtico torbellino destructor por parte de los conquistadores al derribar todas las iglesias a excepción de una que obligan a compartir con el rezo islámico. Como ya ha sido expuesto en el capítulo previo estamos ante la adaptación, para Córdoba, de una tradición literaria oriental habida cuenta de sus enormes semejanzas con la relativa a la conquista de Damasco, que parece es recuperada por el ulema andalusí Ibn Yubayr durante su viaje a Oriente introduciéndolas en al-Andalus (García Sanjuán, 2013: 395-396). Se trata de

buscar explicaciones para escenarios duales en los que las tradiciones historiográficas árabes ofrecen versiones distintas para un mismo lugar: conquista por las armas y pacto sin enfrentamientos. En Córdoba ocurre así. El *Fath al-Andalus* resume el relato de Muḡīṭ y dice que se hizo botín con todo lo que se encontró en la ciudad. A continuación, añade que otras tradiciones hablan de un pacto establecido entre los cristianos resistentes en el suburbio occidental y los conquistadores de la ciudad (García Sanjuán, 2013: 395). Sabemos no obstante que el suburbio occidental no fue el único lugar donde hubo iglesias tras el 711. La continuidad de la arquitectura religiosa en la capital se escapa por completo a esa imagen de unas partes protegidas y otras desprotegidas como consecuencia de una toma por la fuerza y de un acuerdo al mismo tiempo. O hubo una cosa o hubo otra. Además, el registro arqueológico de las tres iglesias occidentales (Cercadilla) no presenta una destrucción achacable a inicios del VIII (Hidalgo y Fuertes, 2001). Funcionan sin interrupción, tal como se verá.

Es muy poco entonces lo que podemos deducir, a partir de la arqueología y las fuentes escritas, sobre posibles situaciones de amortización de iglesias al hilo de los acontecimientos derivados de la conquista del territorio, un proceso que fue bastante rápido en virtud de la empresa que había por delante. El repliegue, hacia el cuadrante nororiental, de aquellos que se erigían en legítimos representantes del poder monárquico visigodo y obviamente no estaban pactando, pudo prolongar la inestabilidad en esos territorios, pero faltan las pruebas materiales y las noticias documentales que lo corroboren. En cuanto a las ciudades sometidas tampoco hay datos que avalen destrucciones de iglesias en el marco de la conquista. En Córdoba, por ejemplo, la severa actitud de los conquistadores transmitida por una tradición literaria sobreexplotada por la historiografía no se corresponde con la realidad arqueológica.

3.1.2. Pacto

Durante la fenomenal expansión territorial omeya hay constancia del establecimiento de pactos entre conquistadores y poblaciones locales sin necesidad de recurrir a las armas aunque, como dice García Sanjuán, “la formalización de los pactos estaba condicionada por la posibilidad del empleo de la fuerza” (García Sanjuán, 2013: 424). Pese a que algunos de los que conocemos y que se toman como paradigmáticos (los pactos de los califas omeyas orientales) no parecen auténticos, el hecho de que durante siglos los juristas musulmanes se refieran al uso de las soluciones pactadas hechas por los

conquistadores del primer siglo de la Hégira obliga a pensar que fue una fórmula de implantación islámica históricamente veraz. Como consecuencia del pacto, los colectivos sometidos política y tributariamente (pago de la *yizya*) pasaban a ser considerados un colectivo protegido, la *dimma*, al que se le reconocían una serie de derechos (libertad personal y de culto, respeto de bienes y propiedades) y se le permitía mantener instituciones religiosas, políticas y judiciales (Fattal, 1958). Al quedar amparada la continuidad confesional quedaban salvaguardados los lugares de culto que obligatoriamente se debían utilizar. Los pactos, por tanto, desde un punto de vista monumental, ofrecen en teoría escenarios favorables para el mantenimiento de las iglesias de las sociedades sujetas al acuerdo. De este modo, cuanto mayor haya sido el número de pactos mayor es la posibilidad de que una parte relevante de la herencia cultural preislámica hubiera pasado por el trance de la conquista sin aparentes consecuencias negativas.

Historiográficamente, pese a discusiones sobre cómo denominar la forma en que surgió al-Andalus («invasión», «sumisión», «conquista pacífica», «conquista por capitulación»)³¹, se admite el importante papel de las soluciones pactadas en el proceso de ocupación de Hispania, que no dejaba de ser una acción militar. El propio autor de la *Crónica del 754*, como hemos visto, hace referencia a acuerdos favorables aunque, de forma inmediata, dice que fueron enseguida rechazados provocándose una segunda desbandada hacia los montes de las poblaciones de las ciudades. La *Crónica Bizantina-Arábica*, por su parte, apela a una sumisión no traumática del reino visigodo como resultado de acuerdos que dan lugar a un nuevo contrato social:

“..por medio del general de su ejército de nombre Musa [el califa Al-Walid] invadió y sometió el reino de los godos en Hispania, reino firme y poderoso desde antiguo; y tras echar abajo este reino, hizo a los godos súbditos suyos” (*CBA*, 56, trad. Martín, 2006).

Desde el presente, a partir de la información histórica disponible (documental y arqueológica), es evidente que la cristiandad hispana no fue arrasada a sangre y fuego. La

³¹ A. García Sanjuán ofrece una panorámica historiográfica en este sentido (2013: 421-425). Es P. Chalmeta, en su opinión, el que hizo bascular el paradigma hacia una lectura pactual de la conquista (Chalmeta, 1975, 1994). Su propuesta, a pesar de tener algunas contradicciones conceptuales que denuncia García Sanjuán, sin duda fue determinante para que hoy en día haya amplio consenso historiográfico respecto al importante rol que tuvieron los pactos en el naciente al-Andalus.

gran mayoría de la población se quedó donde estaba y afrontó su futuro. Un futuro en el que muchos de los descendientes de ese vivero demográfico se irán islamizando en un proceso que no fue fulgurante. Son numerosos los distintos testimonios que muestran una cristiandad persistente entre los siglos VIII y X. Autores como Simonet, que por supuesto consideraban una catástrofe histórica la invasión islámica de la cristiana Hispania, trataron de buscar las razones de una conquista que no supuso ni mucho menos la aniquilación de un cristianismo que pervivió durante centurias (Simonet, 1983). La clave fue la fórmula de rendición: el pacto. Un pacto estructural, de arriba abajo, que sometía a sociedades por completo. La historia de los hijos de Witiza transmitida por autores como Ibn al-Qūṭīya o al-Rāzī sirve a Simonet (1983) para hablar de un gran pacto que sabe a traición patriótica. El ímpetu pactista mostrado por los vástagos de Witiza se quiere ver refrendado en las acciones de otros personajes vinculados a esta facción. Ahí están los obispos de las ciudades, convertidos en interlocutores frente a los invasores, entre los cuales se señala a un tal obispo Opas (aparece como tal en la cronística asturiana de Alfonso III, versión *A Sebastián*, 8) como paradigma del colaboracionismo por parte de personalidades que debían haberse erigido en defensores del cristianismo acosado. Además contamos con la verbalización de un pacto recogido por escrito, el firmado por Teodomiro. Aunque no se conocen más redacciones concretas de pactos, las diferentes noticias que hablan de iglesias y obispados funcionando a lo largo de los siglos siguientes inducen a pensar a Simonet que los acuerdos debieron generalizarse.

Los autores más conservadores soslayaron los posibles “beneficios” de los pactos poniendo el foco sobre las cargas fiscales y sociales, pero contribuyeron a fijar historiográficamente la idea de la preeminencia de los acuerdos en la forja del naciente al-Andalus. Pedro Chalmeta (1994: 206-213), aunque desde unos postulados bien distintos a los de Simonet, desarrolla la hipótesis de una ocupación eminentemente pactada reuniendo distintas menciones (hasta un número de once) sobre el establecimiento de acuerdos, unas veces referidos a ciudades concretas (Écija, Ceuta, Fuente de Canto, Sevilla, Mérida, Pamplona, Huesca y Lisboa) y otras a territorios (valle del Cinca y término de Lérida, Tudmir e Yilliqiya). Ver también el trabajo de Sánchez-Franco (2014: 313-314) en el que se recogen, aparte de los casos peninsulares, las referencias a pactos en el norte de África (Ceuta) y el sur de Francia (Carcasona). Las propuestas que hacen de los pactos herramienta principal de la conquista se oponen a las de aquellos autores, como M. Ali Makki (1957, 1968), que dan más relieve a las acciones

bélicas. Franco-Sánchez opina que el hecho de que tengamos pocas alusiones a pactos en un territorio tan amplio se debe “a la escasa perduración de las noticias de la conquista, y que ello no puede utilizarse como argumento principal para defender que este sistema no fue aplicado de modo generalizado en la conquista” (Franco-Sánchez, 2014: 312)

Eduardo Manzano (2006, 2014), por su parte, opina que la confusión, desde el presente, sobre el grado de guerra y pacto en la conquista es debido a la existencia de dos corrientes de opinión enfrentadas en sus intereses. Una de esas corrientes, representada por autores como Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 853) y Aḥmal al-Razī (m. 955), remaría a favor de los intereses omeyas al dar mayor protagonismo a las acciones armadas que a las soluciones negociadas. La conquista por la fuerza, según el derecho islámico, les beneficiaría como principales receptores del botín, primero como cabezas rectoras de la *umma* o comunidad que recibe el territorio ganado como una unidad indivisible y, en segundo lugar, a título personal o familiar ya que les correspondería el quinto de un botín territorial que podían administrar directamente. La otra corriente, en cambio, apela al pacto como principal herramienta de sometimiento en tanto en cuanto favorece a los intereses de aquellos linajes surgidos durante y tras la conquista en los que entroncaron árabes invasores y aristocracias locales que basaron su fuente de riqueza en pactos rubricados y confirmados por los propios califas omeyas. El máximo exponente de esta defensa sería Ibn al-Qūṭīya (m. 977), no en balde descendiente de esos linajes mixtos en la figura de una antepasada suya, Sara “la goda”, nieta del rey Witiza.

Sin embargo, A. García Sanjuán (2008) pone en duda que pueda hablarse de dos tradiciones (bélica y pacífica) claramente diferenciadas ya que las fuentes históricas tomadas como paradigma se hacen eco de situaciones de uno y otro signo: “la neta distinción entre dos tradiciones divergentes, adscritas a fuentes determinadas en cada caso, no responde a la realidad del registro cronístico andalusí, que presenta una visión mixta de la conquista de la Península [...]” (García Sanjuán, 2008: 109).

Dimensión arquitectónica de los pactos

Manzano y García Sanjuán, al margen de su diferente valoración sobre la historiografía árabe, no parecen poner en duda que los pactos entre los musulmanes y la población local tuvieron un papel protagonista en el nacimiento de al-Andalus. Esto, en principio, abre la posibilidad a la continuidad patrimonial en aquellos lugares en los que se alcanzó acuerdo. Si tomamos como referencia el Pacto de Teodomiro sus favorables

términos no auguran quebrantos inmediatos para los centros de culto. Ahora bien, las cosas no son tan sencillas. Para empezar, es evidente que no se produjo un único y gran pacto mediante el cual el reino visigodo pasó a los omeyas de Damasco. Por mucho que cierta historiográfica árabe nos muestre a los pretendidos hijos de Witiza como artífices de una traición en el marco de un conflicto doméstico³², el extinto reino toledano no fue una recompensa conseguida de una sola vez gracias a unos despechados cortesanos que curiosamente se quedan sin reino cuando, se supone, habían entrado en contacto con los musulmanes para quitar de en medio a un rey usurpador³³. La realidad responde más bien a un trasvase “troceado” fruto de diferentes pactos en el marco de una conquista que durará varios años y que no nació de un oportunismo histórico o de una improvisación sino de un plan, unas estrategias y unos objetivos propiamente musulmanes. Hay una historiografía que ha preferido asumir que la pérdida de España fue culpa de los pecados de los españoles³⁴ (guerras intestinas, vejaciones, traiciones) antes que un éxito musulmán sin paliativos. ¿Cómo si no explicar que unos asilvestrados bereberes espoleados por unos árabes embaucadores consiguieran tamaña hazaña?

Es difícil componer una suerte de mapa del pacto en al-Andalus a partir del cual detectar nacientes territorios mozárabes en los que va a tener lugar gestión de arquitectura religiosa cristiana. Nuestra estrategia, sabiendo que las conclusiones no pueden tenerse por definitivas, es combinar la información escrita con la arqueológica. Las noticias sobre

³² La entrada de los hijos de Witiza en la historiografía árabe como cómplices activos en la caída del reino visigodo es más bien tardía. La *Crónica de 754*, fuente más cercana a la conquista, nada dice de ellos. Tampoco aparecen, en el siglo siguiente, en los primeros relatos árabes de autores como el egipcio Ibn al-Hakam (m. 871) y el andalusí Abd al-Malik ibn Habib (m. 853). Hay que esperar hasta época califal para ver irrumpir en escena a unos príncipes ambiciosos que, de cara a la construcción de su memoria en el contexto ideológico que la alumbra, entregan de forma legal todo el reino visigodo al califa omeya de Damasco, antepasado del califa omeya de al-Andalus (Manzano, 2000: 402).

³³ Actualmente está desacreditada la explicación de la conquista como un episodio derivado de un conflicto interno al que fueron invitados los musulmanes por parte de la facción visigoda opuesta a Rodrigo. En los trabajos de Pedro Chalmeta (1994), Eduardo Manzano (2006) o Alejandro García Sanjuán (2013) queda demostrado que la conquista es una empresa puesta en marcha por un poder exterior que desarrolla una estrategia y que se plantea unos objetivos que no pasaban por inmiscuirse en esa pretendida guerra civil visigoda. La historiografía más conservadora siempre ha querido hacer de esta historia de los witizanos un hecho del todo cierto ya que se acomoda a esa idea de pérdida por culpa de los propios españoles.

³⁴ La “pérdida de España” como castigo divino provocado por los pecados de sus propios habitantes, en opinión de P. Chalmeta (1994: 71), ha sido la explicación dominante de la conquista musulmana desde la Edad Media (con Rodrigo Ximénez de Rada) hasta mediados del siglo XIX. C. de Ayala dice por su parte que el providencialismo ya está expresado en la cronística altomedieval asturiana (Ayala, 2012: 351-360). Esta lectura ha mudado historiográficamente hacia una idea de cierta inevitabilidad de los acontecimientos como consecuencia de la descomposición interna de la monarquía visigoda en la que, en el fondo, sigue sin reconocerse un papel verdaderamente protagonista a los que venían de fuera (Ayala, 2012: 372). Véanse E. A. Thompson (1985), P. D. King (1981) y L. A. García Moreno (1975). También puede hablarse de otra corriente que, en cambio, pondera el éxito musulmán frente a un reino visigodo en absoluto decadente (Ayala, 2012: 373-374). Véanse R. Collins (1991) y J. Arce Martínez (2011).

obispos sin duda nos hablan de colectivos cristianos con una capacidad de perduración surgida de una situación de acuerdo. El problema es que prácticamente todas estas informaciones son del siglo IX en adelante. Nos faltan los datos del siglo VIII, por lo que no podemos saber si hubo obispados que siguieron en activo tras la conquista pero que terminaron por desaparecer antes de la eclosión informativa del siglo IX. En este siglo VIII en el que casi no hay registro documental no es que tengamos, para suplirlo, un registro arqueológico abundante, pero es sin duda en este terreno donde se están empezando a recoger nuevos datos. Por otra parte, pensamos que hay un cierto componente azaroso a la hora de contar con noticias de ciertas sedes, en especial las de ciudades de rango menor. Así ocurre por ejemplo con las sedes de Sigüenza y Alcalá de Henares. En los trescientos años estudiados sólo aparecen mencionadas una vez gracias a que Eulogio de Córdoba pasó por allí en un viaje que emprendió lejos de su ciudad (*Epist.* 7). O el caso de Lisboa, cuyo único obispo mozárabe conocido, y por cierto el último, asoma en un texto latino ultrapirenaico del siglo XII, justo cuando la medina ha sido tomada por cristianos europeos aliados con Alfonso I de Portugal (Mattoso, 1985: 12).

A pesar de todo trabajemos con lo que tenemos. En el plano documental nos hemos guiado por las noticias previas a la generalización de la *fitna* pues ésta provocará cambios importantes en el paisaje eclesiástico anterior heredado de los pactos, que es el que tratamos ahora de vislumbrar. Tomando como referencia el mapa de obispados que ofrece Cyrille Aillet en su trabajo (2010) se aprecian de forma sincrónica situaciones institucionales de densificación, contracción y vacío [**Fig. 1**]. La densificación de obispados se manifiesta en la Andalucía central y oriental con un mapa punteado por nada menos que trece ciudades con sede. No hay una red tan tupida como ésta en todo al-Andalus: un territorio mozárabe continuo con ciudades interconectadas orgánicamente por una estructura eclesiástica que tiene en Sevilla su metrópolis. Las sufragáneas eran: Medina Sidonia, Écija, Córdoba, Cabra, Málaga, Martos, Elvira, Mentesa, Guadix, Baeza. Además habría que sumar las sedes de Baza y Urci que, aunque en origen pertenecieran a la provincia *Carthaginense*, terminaron orbitando en la estructura institucional de la *Bética*.

Conforme empezamos a subir hacia el norte las cosas cambian de forma sustancial. En el levante tenemos una de esas regiones en las que la institución eclesiástica local ha naufragado de forma temprana haciendo que desaparezcan todas las sedes. Como

se argumentará en su momento las noticias de obispos en Elche y Cartagena en los siglos IX y X, respectivamente, no significan que en verdad existieran unos obispados operativos en esas ciudades con unos mitrados al frente. Los personajes (Teudeguto de Elche y Juan de Cartagena) los conocemos porque se están moviendo lejos de sus supuestas sedes, en concreto en Córdoba y Sevilla (Capítulo 5.2). El centro peninsular presenta otra aparente hecatombe institucional pero no tan profunda como la levantina ya que, en Toledo, seguirá teniendo su residencia el arzobispo de la Iglesia Hispana (Capítulo 3.2.8.1). Junto a Toledo tendríamos, al menos, las sedes de Sigüenza y Alcalá de Henares. Rechazamos de plano que *Ercávica-Arcávica*, otra sufragánea de Toledo, hubiera conservado su obispado más allá de la conquista hasta mediados del siglo IX, como se explicará (Capítulo. 3.2.4 y AC6). No hay en absoluto esa sensación de territorio mozárabe continuo percibida en el sur. La Iglesia no ha desaparecido pero limita su presencia a la vieja ciudad capitalina y poco más. En el occidente y en el noreste se aprecia una situación semejante. La sangría de sedes en las provincias de *Lusitana* y *Tarraconense* (Capítulos 3.2.6 y 3.2.7) es enorme pero, aún así, la Iglesia ocupa su espacio en las ciudades de referencia: Mérida y Zaragoza³⁵. Estamos de acuerdo con Aillet a la hora de proponer presencia institucional en el Alto Aragón, en torno a Huesca, como también se verá (Capítulo 3.2.7.1). Para terminar, queda el fenomenal vacío de todo el cuadrante noroccidental.

Una vez vistos, de forma panorámica y resumida, los entornos territoriales mozárabes en los que podemos pensar que tuvo lugar gestión patrimonial cristiana tras la conquista hay que preguntarse ahora quiénes acudieron, por parte cristiana, a la negociación y qué tipo de compromiso adquirieron respecto a la arquitectura religiosa. La figura de poder cristiano al que la historiografía otorga mayor protagonismo es la del obispo. Es lógico ya que se trata de un tipo de autoridad con presencia en multitud de ciudades hispanas cuando se produce la conquista. Frente a un inorgánico poder político visigodo que se ha desvanecido, la Iglesia conserva mimbres estructurales que puede utilizar a su favor en el nuevo escenario. Tenemos así la interesante propuesta de Ación (2000) sobre el binomio *amil*-obispo, gracias al cual el entramado institucional podrá tener continuidad beneficiándose de la protección del poder musulmán. La Iglesia

³⁵ Para la *Tarraconense* nos referimos a Zaragoza en vez de a Tarragona, capital histórica de la provincia, ya que esta última fue perdiendo la relevancia tiempo antes de producirse la conquista. Tras ésta, la antigua *Tarraco* no será ni mucho menos una ciudad de referencia en al-Andalus (Capítulo 3.2.7.2). Zaragoza, en cambio, sí se convirtió en una medina andalusí de primer orden más allá de inicios del siglo VIII.

aportaría a dicho poder el censo de las sociedades que debían moverse en el nuevo orden social, político, tributario y religioso. Allí donde no se da la dualidad *amil*-obispo las sedes episcopales tienden a desaparecer en poco tiempo. Esto explicaría el contraste entre regiones con obispados que se prolongan durante siglos y otras en las que desaparecen del registro documental en el siglo VIII.

El modelo que propone Ación creemos que no siempre se verifica, lo que indica que los pactos o acuerdos que dieron lugar a colectivos mozárabes protegidos no dependen en exclusiva de la participación de los obispos. Por ejemplo, según el modelo, cuando el obispo de una ciudad conquistada no comparece desaparece la posibilidad de un pacto y por tanto de que surja un colectivo protegido con vocación de futuro. Sin embargo, cuando miramos a Toledo en el trance de la conquista, el arzobispo y máxima autoridad de la Iglesia Hispana, de nombre Sinderedo, huye de la ciudad (*CM*, 71), pero su marcha no significa el final de la Iglesia local ni la pérdida de su dignidad arzobispal. Avanzando el siglo VIII volvemos a tener noticias de metropolitanos toledanos, primero un tal Cixila³⁶ y luego Elipando, personaje éste último autenticado por su disputa con Beato de Liébana, en la cual ejerce como máximo jerarca de la Iglesia hispana frente a unos insolentes nortños.

Por otra parte tenemos el Pacto de Teodomiro (Capítulos 2.2 y 3.2.1). Es curioso que la región vinculada al único pacto conservado presente un clamoroso vacío institucional religioso. El acuerdo, nadie lo duda, tuvo lugar, pero no parece que la Iglesia local representada por los obispados de *Ilici-Elo* y *Begastri*, jerárquicamente dependientes de Toledo, hubiera participado en él. El protagonista, del lado cristiano, es Teodomiro, a todas luces un destacado laico local que es capaz de ofrecer, a los musulmanes, un territorio y una sociedad vinculada al mismo. La arqueología, gracias al yacimiento del Tolmo de Minateda del que se hablará más adelante (Capítulo 3.2.1.1), refuerza esta imagen de debilidad institucional religiosa tras el pacto al comprobarse que la antigua basílica, catedralicia en origen, deja de ser un espacio celebrativo para pasar a albergar funcionalidades mundanas en el transcurso del siglo VIII (Amorós y Cañavate,

³⁶ En uno de los párrafos añadidos a la redacción de la *Crónica de 754* se inserta la semblanza de un Cixila arzobispo de Toledo a mediados del siglo VIII. Según el texto, Cixila estaba vinculado a la Iglesia toledana desde la conquista musulmana y, entre sus méritos, estaba la de ser “restaurador de iglesias” (*CM*, 88, 1). Al tratarse de una adenda no puede autenticarse el personaje, si bien personas aludidas en otros añadidos (como Teodomiro) tienen plena verosimilitud. Respecto a que este obispo fuera un reparador de iglesias no sabemos hasta qué punto se trata de una realidad o de un mero adorno literario que ensalza su figura.

2010). En otra iglesia de una ciudad perteneciente al pacto, Mula (Capítulo 3.2.1.2), parece ocurrir lo mismo (González Fernández y otros, 2004). Las iglesias de estos enclaves, antes de que las propias ciudades terminen siendo abandonadas en el transcurso del IX, dejaron de funcionar como tales.

En resumen, en las formas de pacto entre conquistadores y conquistados parece que la parte musulmana siempre tiene unos mismos agentes (los delegados del poder omeya) mientras que, la parte cristiana, puede tener protagonistas diversos, laicos y religiosos, que actúan a nivel local o regional. No necesariamente tienen que aparecer juntos, coaligados. En el caso de Teodomiro hay una invisibilidad de la Iglesia local, tanto en el acuerdo por escrito (no hay mención a ninguna figura religiosa) como en el registro arqueológico (temprano cambio en la funcionalidad de los otrora santuarios cristianos del Tolmo y Mula). En el centro, oeste y nordeste peninsular la contracción institucional es muy severa, pero la Iglesia consigue perdurar en las cabeceras de esos territorios representadas por sus ciudades principales: Toledo (*Carthaginense*), Mérida (*Lusitania*) y Zaragoza (*Tarraconense*)³⁷. ¿Participó aquí la jerarquía religiosa en los diferentes episodios de sumisión permitiendo, aparte de su propia continuidad, la conformación de un colectivo protegido sujeto a condiciones pactadas? ¿Qué papel tuvieron en estos contextos los poderes laicos? Por último, la densidad de obispados supervivientes en Andalucía ¿puede ser el reflejo de una verdadera fortaleza institucional regional que no percibimos en otros lugares?

Aparte, no sólo tenemos que hablar de las ciudades. ¿Qué ocurre en entornos no urbanos en los que sabemos, principalmente por la arqueología, que se está consumiendo arquitectura religiosa más allá de inicios del VIII (Capítulos 3.2.6.2 y 3.2.8.2)? Preguntas que nos esperan en el siguiente bloque.

3.2. Tras la conquista

El presente apartado temático dedicado al siglo VIII pretende ser, como ya se ha comentado en otro lugar, un abordaje de frente amplio en lo territorial con el objetivo de testar, en contextos diversos, las consecuencias de la conquista para las sociedades locales

³⁷ Consideramos que Zaragoza, tras la conquista, se convierte en el principal centro urbano del noreste peninsular al tiempo que la capital tradicional, Tarragona, se convierte en poco tiempo en irrelevante (Capítulo 3.2.7.2).

prestando especial atención a sus centros de culto. Aún así somos conscientes de que no se ha hecho estación en todos los lugares posibles. En aras de la mensurabilidad del trabajo hemos realizado una selección, creemos que bien surtida, de casos repartidos por bastantes territorios peninsulares, tanto en entornos urbanos como rurales.

Arrancamos la exposición con cinco casos concatenados (Tudmir, Valencia y su territorio, El Cerro de la Oliva, El Cerro de Santaver y Puig Rom) en los que se hablará de espacios de colaboración árabe-cristiana de primera hora asociados a una nueva monumentalidad (Capítulos 3.2.1, 3.2.2, 3.2.3, 3.2.4 y 3.2.5). Tras el análisis de estos ejemplos nos iremos moviendo por distintos sectores de la geografía (Occidente, Noreste, Centro, Sur) recalando en diferentes ciudades y enclaves rurales (Capítulos 3.2.6, 3.2.7, 3.2.8 y 3.2.9).

3.2.1. Tudmir

A estas alturas del estudio ya ha asomado, en varias ocasiones, el pacto firmado entre Teodomiro³⁸ y Abd al-Aziz el año 713, un documento cuyo contenido, pese a la secular cadena de transmisión literaria, se tiene por auténtico en sus términos fundamentales (Manzano, 2014). Gracias a su redacción sabemos, con cierta precisión, su ámbito territorial de afectación. Un grupo de varias ciudades, entre las que podemos identificar a la mayoría, se revelan como enclaves de referencia y articulación de un territorio sobre el cual, Teodomiro, ejercería su acción de poder antes de la llegada musulmana [Fig.2]. Por fortuna, desde inicios del siglo XX, esta región ha contado con actividad arqueológica en varios enclaves relacionados históricamente con los siglos tardoantiguos y altomedievales. En las ciudades mencionadas en el pacto, por ejemplo, tenemos información arqueológica en La Alcudia de Elche (*Ilici-Ils*), Tolmo de Minateda (*Eio-Iyih*), Cabezo de Roelas (*Bagastri- Buq.ar.h*) y Cerro de la Almagra (*Mula- Mula*). También contamos con exploraciones en otros lugares pertenecientes al marco geográfico incluso en el pacto, como El Monastil y Algezares. Del resto de ciudades de las que

³⁸ No vamos a entrar en disertaciones sobre el pasado inmediato del Teodomiro que se sentó a pactar: que si era el *dux* de la provincia de la provincia de *Auraliola* (Manzano, 1998: 167); que si era un gandingo que alcanzó el título de *comes civitatis* por vía matrimonial (Llobregat, 1973: 75); que si era un *dux* provincial con capacidad militar para enfrentarse a posibles invasores, primero bizantinos y luego musulmanes (Vallejo, 1993: 331). Nos quedamos con la imagen de este encuentro y con lo que pasó en las siguientes décadas. Parece cierto que Teodomiro contaba con una preeminencia social, militar e ideológica que le permitió, primero negociar y, luego, prosperar.

conocemos sus actuales ubicaciones (*Auryula-Orihuela*, *Lurca-Lorca*, *Laqant-Alicante*) sus registros arqueológicos, por ahora, no arrojan información sobre los siglos VII-VIII (Gutiérrez Lloret, 2014: 269). La última de las ciudades, *B.l.nt.la*, no hay forma segura de identificarla. Rubiera propuso en su momento Valencia (Rubiera, 1985: 33-35), al igual que Vallvé (1972), opción que es vista con buenos ojos por Ribera y Rosselló (2006) desde el descubrimiento de Pla de Nadal y su famoso anagrama de *Tebdemir*. Por el contrario, Gutiérrez Lloret (2014: 267) rechaza que esta ciudad hubiera formado parte, histórica y geográficamente, del territorio de Tudmir.

Al revisar las publicaciones arqueológicas, hemos prestando especial atención a las propuestas que tienen que ver con edificios de culto ya que son escenarios especialmente sensibles a los procesos que tratamos de discernir: continuidades, reformulaciones, rupturas. El número de iglesias propuesto, a partir de restos materiales concretos, no es desdeñable: una en el Tolmo (Abad, Gutiérrez Lloret y Gamo, 2000b; Gutiérrez Lloret y Gamo, 2006), [**Fig. 4**]; una en Mula (González, Fernández y Crespo, 2004), [**Fig. 5**] una en Begastri (González Blanco, Molina y Fernández, 2006), [**Fig. 6**]; una en el Monastil (Poveda, Márquez y Peidro, 2013), [**Fig. 8**]; dos en La Alcudia de Elche (Lorenzo, 2004-2005; Márquez y Poveda, 2000), [**Fig. 9**]; y una en Algezares (García Blánquez y Vizcaíno, 2013), [**figs. 12 y 13**]. Sin embargo, tras una revisión crítica de la información ofrecida (Apéndice Crítico **AC1**)³⁹, solo podemos asegurar que se cumple con seguridad esta filiación espacio-funcional en los casos del Tolmo, Mula y Algezares. En el resto, no reconocemos ninguna arquitectura religiosa salvo, con muchas dudas, una fase tardía de uso litúrgico en la llamada basílica de la Alcudia. De las tres iglesias seguras no tendremos en cuenta la de Algezares ya que su uso primigenio, muy efímero, pensamos que no rebasó la época visigoda. Nos vamos quedar entonces con El Tolmo y Mula, ya que además aportan el mayor volumen de información arqueológica sobre los acontecimientos que van más allá de la firma del pacto.

³⁹ Las llamadas a los Apéndices Críticos a lo largo del trabajo se hace mediante las siglas **AC** más un número, en negrita.

3.2.1.1. *Eio-Iyhi* (El Tolmo de Minateda)

Creemos que a día de hoy ya está resuelto (Carmona, 2009), de forma definitiva, un viejo debate historiográfico en torno a la localización de una ciudad que aparece mencionada en la documentación tardoantigua como *Eio* o *Elo* que, además, fue sede episcopal con el nombre de *Elotana* (Sínodo de Gundemaro de 610, Toledo VII de 646, Toledo XI de 675). Argumentos de carácter topográfico, geográfico y especulativo habían propuesto diferentes localizaciones: Algezares (Pocklington, 1987); Hellín (Vallvé, 1972: 147; Vilar, 1976), El Monastil (Llobregat, 1973: 183). Los argumentos históricos, topográficos y geográficos aportados por los trabajos de S. Gutiérrez Lloret y L. Abad (1997, 2001, 2000a), junto a los resultados de las excavaciones (Abad y Gutiérrez Lloret, 1997; Abad, Gutiérrez Lloret y Gamo, 2000a y 2000b) dejan pocas dudas en cuanto a la identificación de *Eio-Iyih* con el yacimiento del Tolmo de Minateda (Albacete). Estamos, por tanto, ante un privilegiado escenario: el de una ciudad vinculada al Pacto de Teodomiro de la que además, conocemos, su iglesia más relevante, si es que hubo alguna más en la propia ciudad o en sus alrededores.

Trasladémonos por un momento a finales del siglo VI o inicios del VII, época en la que pereció surgir esta ciudad [Fig. 3]. El enclave elegido, un baluarte natural, contaba en sus partes bajas con algunos antiguos testimonios habitacionales prerromanos y romanos que no tuvieron continuidad. Podemos decir que estamos ante un impulso promotor que, prácticamente, parte de nada salvo en la entrada a la ciudad, donde la muralla visigoda subsume cierres previos ibéricos y romanos (Gutiérrez Lloret y Abad, 2002, Gamo, 2014). A tenor de los resultados de la empresa urbana, que tampoco conocemos en toda su extensión ya que quedan amplias zonas sin explorar, estamos ante un promotor potente, que no parece otro que la monarquía toledana en el marco del conflicto greco-visigodo de las últimas décadas del siglo VI y primeras del VII (Abad y Gutiérrez Lloret, 1997).

Esta ciudad parece surgir como contrapeso geoestratégico a la cercana presencia bizantina en Cartagena (Abad y Gutiérrez Lloret, 1997: 596). Se la dotó de un obispado que vendría a suplantarse a la sede ilitana, todavía en manos de los imperiales (Abad, Gutiérrez Lloret y Gamo, 2000a). El primer obispo conocido de la sede, de nombre *Sanabilis*, aparece firmando en el llamado Sínodo de Gundemaro del año 610 (Vives, 1963: 403-410) en el que se reunieron todos los mitrados pertenecientes a la provincia

eclesiástica *Carthaginense* cuya metrópolis era Toledo. No obstante, en el transcurso del siglo VII se observa una curiosa circunstancia al revisar la lista de firmantes de algunos concilios toledanos, en concreto el VII de 646 y el XI de 675. En ambas reuniones, un solo obispo detenta las sedes ilicitana y Elotana, lo cual quiere decir que, tras la marcha de los bizantinos la sede de *Illici*, esta ciudad se ha reincorporado al organigrama eclesiástico dando lugar a esta singular bicefalia. Parece que el peso representativo cae del lado ilicitano, pero no sabemos qué consecuencias pudo tener esto para *Eio*. En el concilio XV de Toledo (688) el obispo de Elche, *Emmila*, sólo firma como mitrado de *Illici*, desapareciendo cualquier mención a *Eio* (Vives, 1963: 472).

Conocemos los espacios representativos de este poder cívico-religioso (Abad, Gutiérrez Lloret y Gamo, 2000a y 2000b; Gutiérrez Lloret, 2000a y 2002; Gutiérrez Lloret, Abad y Gamo, 2005; Gutiérrez Lloret y Gamo, 2006; Gutiérrez Lloret y Cánovas, 2009; Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2013). En la parte alta de la ciudad se levantó un complejo arquitectónico formado por un templo de buen tamaño y un grupo de estancias aledañas interconectadas en la parte norte [Fig. 14]. Estaríamos, por tanto, ante un plausible conjunto episcopal en el que, además del templo catedralicio, se levantaba el espacio de residencia y representación de la autoridad obispal así como otras dependencias para el tránsito y el servicio. La iglesia consta de una cabecera única semicircular cubierta con bóveda de ladrillo (reutilizado) y un cuerpo basilical de tres naves separadas por arquerías a base de arcos de medio punto que apean en columnas (los capiteles, los fustes y las basas están reutilizados; Sarabia, 2008). En la parte occidental existe, conectado al templo, un ámbito bautismal tripartito separado mediante cancelas en cuyo espacio central encontramos una pileta cruciforme con escaleras de subida y bajada en los extremos oriental y occidental. En cuanto a las técnicas constructivas se puede hablar de cierta heterogeneidad sobre una base productiva poco sofisticada en aspectos como la obtención de materiales, su transformación y su puesta en obra: mamposterías con aparejos que son remedos de modos antiguos (*africanum*, *vitatum*), muretes de barro y piedra, filas de lajas verticales para conseguir una geometría más o menos curva en el ábside, reutilización de piezas romanas en los soportes de las arquerías (Abad, Gutiérrez Lloret y Gamo, 2000). El edificio religioso se dotó de un sistema decorativo original formado, entre otros elementos, por un conjunto de placas tipo cancel que acotaban, por un lado, el espacio absidal y, por otro, la pileta bautismal (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2006), [Fig. 15].

Por último, queremos llamar la atención sobre la parte del enclave que, topográficamente, es más descollante. El espolón meridional del cerro cuenta con un muro de cierta potencia que sirve para aislarlo de lo que tiene a sus pies (Breuil y Lantier, 1945; Gamo, 2014). Se trata de una muralla cuya tipología⁴⁰ reconocemos en varios lugares por los que iremos pasando a lo largo del estudio: Begastri, Recópolis, València la Vella, El Punt del Cid, Puig Rom, Santaver (Capítulos 3.2.2.2, 3.2.3, 3.2.4, 3.2.5 y **AC1**, **AC4**, **AC5.3** y **AC6**). Como se verá, este tipo de arquitectura castrense puede estar llegando a la península ibérica a partir de inicios del siglo VIII en el contexto del afianzamiento de un naciente al-Andalus. Este muro fuerte del Tolmo, sin ir más lejos, poco tiene que ver con la fortificación que está en la parte baja (Gamo, 2014: 90), indicio, para nosotros, de ambientes histórico-productivos no coetáneos⁴¹.

La ciudad inició una andadura histórica que durará algo más de dos siglos. A lo largo del siglo VII la pujanza que la acompañó en su nacimiento parece amortiguarse. Su papel de cabeza de puente frente a los bizantinos pierde peso tras su expulsión definitiva con la toma de Cartagena (*circa* 625, en tiempos del rey Suintila; Isidoro, *Etym.* XV, I, 67). Ciudades que, hasta esos momentos, habían estado en manos de los imperiales se incorporan al sistema estatal visigodo. El bisoño obispado de *Eio*, como hemos visto antes, queda vinculado a la histórica sede de *Ilici*. Pese a la aparente pérdida del inicial rango obispal de la urbe, la iglesia siguió siendo usada, así como los edificios aledaños. Se han documentado diferentes reformas: remodelación del anteábside al hacer un nuevo suulo y colocar nuevos juegos de cancelas delimitando el espacio (Gutiérrez Lloret y Abad, 2004: 145); adosamiento de una habitación al noroeste que amortiza parte de la necrópolis (Gutiérrez Lloret y Abad 2004: 151); creación de un contra-coro en el extremo occidental de la nave central (Gutiérrez Lloret, Abad y Gamo, 2004: 149); construcción de un banco adosado en el muro occidental del vestíbulo sur (Abad, Gutiérrez Lloret y Gamo, 2000: 200); sucesivas reformas en la piscina bautismal tendentes a reducir su tamaño hasta dejarla convertida en una pequeña pileta (Gutiérrez Lloret, Abad y Gamo, 2000: 205-209).

⁴⁰ Se asienta sobre el terreno, sin zanjas; buen grosor (1,5 metros); doble paramento con rellenos de piedra; enfoscados con morteros de cal.

⁴¹ Las excavaciones llevadas a cabo en esta estructura “no han deparado materiales significativos que permitan fechar la construcción (Gamo, 2014: 88), por lo que su sincronía con el proyecto urbanizador visigodo es simplemente hipotética.

En el 713, las fuerzas militares musulmanas hacen acto de presencia en la región y logran someter el territorio en virtud de un pacto acordado entre Abd al-Aziz, hijo de Musa, y Tedomiro. En dicho pacto se mencionan una serie de ciudades sometidas entre las que se encuentra *Iyih* que, con casi total seguridad, no es otra que el Tolmo de Minateda. Por estar donde está, fuera o no la *Eio* tardoantigua, es un centro urbano con establecimientos religiosos (al menos uno y destacado en lo monumental) directamente afectado, en teoría, por el acuerdo alcanzado. En dicho acuerdo quedaban, como vimos, salvaguardados los edificios de culto cristiano: “de que no se les impedirá la práctica de su religión, y de que sus iglesias no serán quemadas ni desposeídas de los objetos de culto que hay en ellas” (traducción F. Maíllo, 1993).

¿Siguió funcionando la basílica del Tolmo de Minateda tras la conquista pactada? Arqueológicamente no hay pruebas materiales que hablen de un cambio repentino en la materialidad y uso del templo en fechas cercanas a la conquista (Amorós y Cañavate, 2010: 192). La iglesia no vería alterada su situación, por lo que seguiría en teoría dando un servicio mantenido por una estructura eclesiástica que tiene el monopolio de la práctica religiosa cristiana. Decimos en teoría porque, décadas después, en torno a mediados del siglo VIII, se constata un profundo proceso de transformación material y funcional del complejo edilicio (basílica y edificios aledaños) que indica un cese irreversible de su actividad religiosa (Cañavate, Mellado y Sarabia, 2009; Amorós y Cañavate, 2010), y por tanto también la desaparición de esa estructura organizativa que la tutelaba. La iglesia deja de funcionar como tal y es desacralizada, pero no desbaratada como contenedor arquitectónico ya que, ahora, albergará actividades de otro tipo (Amorós y Cañavate, 2010: 195) [**Fig. 16**].

En relación con este importante cambio hay una discusión respecto a la posibilidad de que esta fase implicara ciertas reformas y reformulaciones en las fábricas preislámicas, fruto de lo cual sería la aparición de piezas como los ajimeces de ventanas (Caballero, 1994-95, 1998), [**Fig. 17**], hipótesis que rechazan los excavadores del Tolmo. En el Apéndice Crítico **AC2** desarrollamos nuestra opinión al respecto, que es coincidente con la de Caballero.

Esta fase de reacondicionamiento espacio-funcional del otrora importante complejo edilicio no parece durar demasiado. Antes de terminar la octava centuria se puso en marcha un proceso de desmantelamiento del edificio, el cual se convierte en pasto del

expolio a fin de recuperar piezas singulares (como los soportes de las arquerías, las placas decorativas) o simplemente piedra. La amortización del conjunto tiene lugar en el marco de un proceso urbano en esta parte de la ciudad que da lugar a un barrio compactado a base de unidades habitacionales sencillas en sus plantas y discretas en su materialización (Gutiérrez Lloret, 2002), [Fig. 18]. Este nuevo barrio levantado en lo que fue, durante más de dos siglos, un sector prominente de la ciudad por su topografía y los edificios que albergaba, borró prácticamente todo lo anterior, salvo algunos islotes de estructuras muy arrasadas (Gutiérrez Lloret, 2002). Cuando se iniciaron las excavaciones, no eran los restos de la iglesia y el palacio lo primero que aparecía, sino las casas emirales cuyos sencillos muros, a veces, contenían maltratados fragmentos decorativos que pertenecieron a arquitecturas más airoas. No está del todo claro en qué momento la *Iyih* musulmana se convirtió en un despoblado. Los materiales más modernos arrojados por las casas de este barrio son precalifales, por lo que nos moveríamos en el siglo IX. Junto a la cerámica se han recuperado diferentes monedas islámicas que tampoco rebasan el emirato. La más moderna es un fragmento de dirham que pudo ser acuñado entre 844 y 853 (Doménech y Gutiérrez Lloret, 2006: 361). Si tenemos en cuenta que esta moneda, antes de ser troceada, estuvo en circulación, la ciudad todavía estaría habitada a mediados del siglo IX. El abandono del enclave, dentro de esa centuria, no parece estar vinculado a un contexto de violencia o conflicto en atención al registro arqueológico⁴².

3.2.1.2. Mula

El cerro de La Almagra, próximo a la ciudad murciana de Mula, viene siendo considerado el asiento de la Mula presilámica que aparece en el Pacto de Teodomiro bajo el nombre de *Mula*. No fue, como las tres ciudades antes mencionadas (*Eio*, *Begastri* e *Ilici*), sede de un obispado. Pero esto no implica que las urbes sin dignidad episcopal carecieran de iglesias. En este yacimiento se ha excavado un sector urbano en el que aparecen los restos de una fábrica con muchas posibilidades de ser un templo cristiano (González, Fernández Matallana y Crespo, 2004), [Fig. 5] Se encuentra en el centro del

⁴² Al-Uḍri cuenta que la ciudad de *Iyih* fue destruida por orden del emir Abderramán II con motivo de la fundación de Murcia en 825 a fin de acabar con un foco de disidencia protagonizado por muradíes y yemeníes (Carmona, 2009: 22). Ni la fecha ni la forma violenta de abandono están refrendadas por el registro arqueológico del yacimiento (Doménech y Gutiérrez, 2006: 344). A. Carmona opina que no puede tratarse de la misma *Iyih* ya que, a los datos arqueológicos, hay que unir que el conflicto muradí-yemení se desarrolló en torno a Murcia y Lorca, lejos por tanto de Minateda (Carmona, 2009: 24).

yacimiento y tiene asociada una necrópolis de la que se ha perdido buena parte como consecuencia del uso del cerro como cantera. La estructura, sencilla, está orientada. Define dos espacios interconectados. El oriental es un pequeño ámbito cuadrado y el occidental una discreta aula rectangular sin divisiones internas. Los muros están realizados en mampostería cogida con tierra (barro cuando fue usada en obra) con un enfoscado interior a base de mortero pobre de cal que también se aplica en el pavimento. A esta sencilla estructura, más o menos orientada hacia el sol naciente, se le asocia una necrópolis con profusión de tumbas (las hay al sur, al norte y al oeste del edificio). También en el interior se encontraron cuatro enterramientos, de las mismas características a las vista fuera. La planta del edificio, su orientación y su capacidad para generar un polo de atracción funeraria nos ponen, con pocas dudas, frente a una iglesia.

¿Qué pasó en esta iglesia tras el pacto? Empezando por el final, la amortización total del edificio, que es sincrónica con el abandono general de la ciudad, tendría lugar en la primera mitad del siglo IX a la luz del material cerámico asociado a los niveles de último uso y abandono y al hallazgo del único numerario musulmán encontrado que se compone de siete dirhams acuñados entre 820-821 y 821-822, fechas que corresponden con el emir Alhakam I (González y Fernández, 2010: 98-103). En el siglo largo que transcurre entre el pacto y el abandono de la ciudad es posible que la iglesia hubiera dejado de funcionar como tal antes de producirse este último. Sería una situación similar a la documentada en la iglesia del Tolmo de Minateda: el edificio, tras la conquista, no da muestras inmediatas de cambio de uso aunque, conforme avanza el siglo VIII, hay signos evidentes de transformación del espacio al desbaratarse un centro religioso en beneficio de nuevas actividades. El posible signo de esta circunstancia en la iglesia del cerro de La Almagra vendría dado por los restos de un muro que corre en paralelo, muy próximo, al muro norte del edificio. El paramento en cuestión se apoya sobre el pavimento original de la pequeña aula haciéndola más estrecha. Más expresiva aún es una fosa que corta hasta los cimientos la esquina sureste de la cabecera (González, Fernández y Crespo, 2004: 271), a lo cual podemos unir la desaparición completa del muro septentrional de esta misma estructura presbiterial, evidencias de demoliciones en esta parte de la fábrica. No obstante, parece difícil determinar en qué momento se empiezan a producir las transformaciones, saber en definitiva durante cuánto tiempo la iglesia mantuvo su uso sacro. Sin duda el caso de Minateda puede ser un referente a tener en cuenta.

3.2.1.3. ¿Por qué desaparece (tan pronto) este territorio mozárabe?

La posibilidad, gracias a la arqueología, de dar corporeidad a un proceso puesto en marcha tras la firma de un pacto históricamente veraz, abre nuevas perspectivas a la interpretación. En principio, el pacto firmado por Teodomiro establecía una teórica continuidad del patrimonio cultural cristiano en un amplio territorio en el que existía una red de ciudades todavía vivas a comienzos del siglo VIII. Algunas de ellas con obispado. La salvaguarda expresa de personas, bienes y propiedades colocaba a los mozárabes de Tudmir en una situación aparentemente muy ventajosa, al menos sobre el papel que firmaron.

El pacto permite así la continuidad estructural de la sociedad acogida a él. El poder político local, que se convierte en el interlocutor de una sociedad jerarquizada, seguirá durante décadas teniendo presencia y participación en los acontecimientos de la región, primero con el propio Teodomiro y, más tarde, con su sucesor, Atanagildo (CM, 87). La conservación de su preeminencia política va unida a otra continuidad, la de sus bienes y la capacidad de acumular más. Ya hemos llamado la atención sobre la aparente invisibilidad de la Iglesia local en el momento del acuerdo. Por parte cristiana sólo está Teodomiro, un personaje histórico plenamente autenticado por varios canales informativos. Dicha Iglesia regional, dependiente de Toledo, contaba con dos sedes episcopales: *Begastri e Ilici*. El Tolmo, *Eio*, perdió su condición obispal en el transcurso del siglo VII pero su catedral y edificios aledaños siguen en activo, al menos hasta inicios del siglo VIII. Podemos pensar, sin totales certezas, que los jerarcas religiosos locales se han podido beneficiar del paraguas ofrecido por el laico Teodomiro, permaneciendo en un segundo plano. La reformulación del espacio religioso que troca su función cultural por otra secular se sitúa, según los excavadores, hacia mediados del VIII, por lo que el edificio pudo ser iglesia durante varias décadas. La cuestión es, ¿qué ha pasado en tan poco tiempo para que cambiaran las condiciones que sostenían el mantenimiento de los edificios de culto en la naciente sociedad mozárabe?

Sonia Gutiérrez Lloret se inclina por la acción de factores exógenos como motor de cambio: “El *statu quo* del pacto, roto en época de Abd al-Rahman I, y la creciente presión fiscal sobre las poblaciones muladíes en las últimas décadas del siglo VIII convergen en el expolio y el definitivo abandono del edificio religioso y explican su posterior desaparición” (Gutiérrez Lloret, 2002: 311-12). La amortización y

descarnamiento de la iglesia sin duda transmiten una imagen de cesura histórica para la sociedad mozárabe surgida tras el Pacto. La posición privilegiada y descollante conservada por los poderes cristianos locales, a la que estaría hipotéticamente asociado el uso y mantenimiento de los edificios religiosos de unos colectivos que en principio se mantendrían cristianos, de algún modo llegaría a su fin no muchas décadas después de la conquista. Por una noticia aportada por Al-Udri (Sánchez, 2003-2004: 109) parece que el linaje de Teodomiro quedó disuelto, o más bien absorbido, por un linaje árabe al casar a su hija con Jattab, hijo a su vez el sirio Abd al-Gabbar b. Nadir, a quien entregó como dote dos alquerías: Tarsa y Tall al-Jattab (Sánchez y Alonso de la Cruz, 2003-2004: 109). A pesar de esto, el poder cristiano antes encabezado por Teodomiro tiene continuidad en la persona de una tal Atanagildo, quien según parágrafos añadidos a la *Crónica del 754* sucede al primero sin que asome vínculo parental entre ellos (*CM*, 87). Si Atanagildo alcanza esa suerte de jefatura regional, según la fuente, es por tratarse de alguien de gran nobleza y dignidad, el más rico de todos los señores y el más generoso.

A esas alturas del siglo VIII, acercándonos hacia su mitad, las cosas sin duda habían cambiado desde el momento del Pacto. En el 741 llegan a al-Andalus contingentes militares sirios con el objetivo de sofocar las revueltas bereberes. Cumplida su misión, no regresaron a sus tierras de origen sino que buscaron arraigarse dando lugar a conflictos con los conquistadores de al-Andalus de primera hora, los baladíes. Se destensa la situación acordando ubicar a los *yunds* en diferentes circunscripciones territoriales. Una parte del *yund* de Egipto, la otra se instaló en Beja (Portugal), terminó en Tudmir (Manzano, 1993). El mantenimiento de estas gentes se hacía repercutir en las exacciones fiscales aplicadas a las poblaciones sometidas, de las cuales el *yund* percibiría un tercio. Habría que pensar que los lugares escogidos para asentar a los sirios contaban con poblaciones cristianas sujetas a tributo y que existían, al mismo tiempo, los mecanismos para su percepción⁴³. En el caso de Tudmir, sin duda, se dan esas condiciones ya que conocemos el pacto en el que se estipulaban los pagos y quién debía encargarse de recaudarlos y hacerlos fluir al estado omeya. En primera instancia, la aparición del *yund*

⁴³ Si hacemos un repaso a los territorios donde fueron instalados algunos *ayhad* durante el gobierno de Abu l-Jaʿfar (743-745/125-127 h.) vemos que coinciden con lugares donde han aparecido precintos relativos a pactos pacíficos (*sulh*) y al pago de la *yizya*: Sevilla (*yund* de Ḥism), Jaén (*yund* de Qinnasrin), Sidonia (*yund* de Palestina), Ocsonoba y Beja (*yund* de Egipto, el mismo que el de Tudmir), (Manzano, 1993). De esta forma, aunque de manera indirecta, la instalación de los *ayhad* puede servir como posible localizador de regiones que en su momento alcanzaron pactos que son los que permiten a estos contingentes militarizados obtener su fuente de ingresos, que no es otra que el tercio del impuesto que deben aportar los colectivos sometidos décadas atrás.

podría hacer pensar en un conflicto o una desestabilización. Sobre el terreno, se asientan unos contingentes armados y curtidos en la vida militar que van a embolsarse el tercio de una recaudación que pasa por poder local. Sin embargo, en opinión de autores como Sonia Gutiérrez Lloret (2014: 278) y Eduardo Manzano (2006: 107), lo que hubo fue colaboración entre los que estaban y los que los que llegaron. Esta convergencia se manifestaría en la forma que la que fue satisfecha la reclamación hecha por el gobernador Abu l-Jaṭṭar a Atanagildo de 27.000 sólidos de oro. Según el relato inserto en la *Cronica de 754*, cuando el ejército sirio se enteró de la noticia reunió el dinero en menos de tres días y reconcilió al gobernador con Atanagilo (*CM*, 87.2)⁴⁴. Se interpreta que la acción de los sirios en beneficio de Atanagilo era una forma de mantener un *statu quo* local que pueden utilizar en su beneficio. Tampoco se produjeron roces en lo tocante a la instalación, sobre el terreno, de estos grupos ya que buscaron asentarse en el medio rural (propiedades agrarias y alquerías) antes que en los espacios urbanos desde los que ejercía su poder la élite local (Gutiérrez Lloret, 2014: 278).

Si la entrada en escena de los *yundíes* no tuvo que ser la causa de la descomposición del poder cristiano que se remonta al Pacto, sí lo podría ser la rearticulación de al-Andalus al crearse el emirato independiente. Por fechas, nos estaríamos moviendo en el horizonte arqueológico que corresponde a la desacralización del complejo, que se propone a mediados del VIII en virtud del registro material. Con el primer emir independiente Tudmir se convierte en una *cora*, una unidad territorial y administrativa vinculada directamente al poder cordobés, sin intermediarios locales. Este embridamiento, al parecer, necesitó de una campaña militar sobre el terreno con el emir a la cabeza, si bien nunca hay noticias que se refieran a poderes cristianos implicados. Perdida la singularidad emanada del pacto, la región queda en una suerte de periferia respecto a una Córdoba que termina por desbaratar el modelo territorial urbano representado por las ciudades preislámicas al crear un nuevo centro de referencia, Murcia,

⁴⁴ Este episodio nos resulta algo extraño. Para empezar, se trata de un añadido a la redacción original de la Crónica. Es una información que no manejó el redactor primigenio. Que no sea suya no quiere decir que sea en principio falsa pero sí tiene un componente difícil de comprender. Es extraño que unos *yundíes* recién instalados con la perspectiva de ser sustentados en el futuro con los impuestos locales tuvieran desde el principio un importante remanente en monedas de oro que no dudan en dejar escapar. No tenemos dudas, por el contrario, sobre la instalación de un *yund* en Tudmir porque existen los resortes fiscales locales para su mantenimiento, los cuales pasan por la presencia de una sociedad no musulmana que mantiene el compromiso tributario con el poder omeya refrendado en un pacto. Aunque Teodomiro haya muerto antes de la llegada del *yund* parece claro que se mantiene una jefatura cristiana capaz de rendir las cuentas tributarias de las sociedades a las que controlan. No dudamos, por tanto, de la veracidad histórica de Atanagildo en tanto en cuanto representa la continuidad del grupo cristiano que pactó.

al tiempo que se produce el abandono de viejas urbes pertenecientes al Pacto: *Eio*, Mula y la Elche preislámica.

Es indudable la influencia de los factores exógenos en el devenir histórico de la sociedad mozárabe levantina. No obstante, también deberíamos complementar esta visión con una mirada desde el interior. O al menos intentarlo. El fin de la iglesia significaría que no hay un orden clerical en la ciudad capaz de mantenerse en los espacios litúrgicos y residenciales que le eran propios. Pero, ¿por qué sale de una escena acogida a un pacto en absoluto lesivo a sus teóricos intereses? Y también ¿la desaparición de la estructura religiosa significó la desaparición del poder local cristiano que perduró gracias al pacto? Para empezar, nunca nos ha quedado clara la existencia de un poder coaligado político-religioso (Teodomiro y obispos) surgido tras el pacto. Nos llama la atención la total ausencia de noticias, explícitas o implícitas, que tengan que ver con la Iglesia institucional. Ni en la firma del acuerdo ni en los acontecimientos posteriores contenidos en la *Crónica de 754* asoman personajes detentando dignidades eclesiásticas. Llobregat (1973) y Epalza (1982), hace tiempo, señalaron la inconsistencia de la institución religiosa en la región. Manzano (2006: 266) insiste en esta idea ofreciendo razones de carácter endógeno que explican la desaparición de los obispados. Opina que la institución eclesiástica regional tenía poco arraigo en tanto en cuanto, desde el Sínodo de Gundemaro de 610, se convierte en una terminal del poder toledano, el político representado por el rey y el religioso representado por el arzobispo. La actuación de Teodomiro aliándose con los sirios y estableciendo una alianza matrimonial con ellos sería un indicio de que la aristocracia de la zona dio la espalda a la Iglesia, carente en esos momentos del apoyo político del que había disfrutado anteriormente. En teoría, las diócesis del sureste, tras la reorganización diocesana emanada del Sínodo de Gundemaro (610), pertenecían a una gran provincia eclesiástica, la *Carthaginense*, con Toledo como cabeza rectora. ¿Hacia dónde estaban mirando los obispos cuando se produce la conquista y el acuerdo: hacia la archidiócesis o hacia el poder señorial cristiano que firma el pacto? Lo que ignoramos, en definitiva, es qué ha pasado con anterioridad para que, llegado el momento de la conquista, aparezca en primer plano un personaje como Teodomiro y quede en la penumbra la jerarquía eclesiástica. ¿Dónde se han metido los obispos o, más bien, por qué no aparecen en la negociación?

No sabemos cuánta relación puede haber entre todo esto y la semblanza que se hace de Teodomiro en el añadido de la *Crónica de 754*, pero creemos que tiene interés

comentarla (CM, 87.1). Se adjudican al levantino ciertos atributos que tienen que ver con la esfera religiosa: “También se habla de su dignidad y honradez, e incluso de que al ser interrogado por los cristianos orientales, tanta seguridad en la verdadera fe se halló en él, que todos tributaron grandes alabanzas a Dios. Fue amante de las Escrituras...” (López Pereira, 1980: 115). Teodomiro, pese a su condición laica, estudia los textos sagrados y sigue el dogma correcto, lo que le convierte en persona respetable para la sociedad que gobierna. Es imposible saber si Teodomiro desarrolló una vena religiosa de este cariz. Lo que queremos destacar es lo curioso del retrato. Tan curioso como la alusión a esos cristianos orientales (*Xpianis Orientalis*) que testaron, para alborozo de todos, la rectitud de su fe. Es como si Teodomiro no pudiera ser validado por cristianos locales, esto es, que habían desaparecido los hombres de iglesia pero, aún así, el murciano no se había desviado un ápice del recto camino como lo corroboran esos otros cristianos que han venido de un abstracto oriente cargado de simbolismo como cuna de religiones. Se une de este modo, a su jefatura política, una suerte de jefatura religiosa que le convertiría en sincero defensor del cristianismo. Ignoramos quién, cuándo y por qué está dando esta pátina de cristianismo a la figura de Teodomiro, pues el texto no forma parte de la redacción original de la obra sino de un añadido posterior. Diga lo que diga esta elogiosa semblanza, lo que es un hecho cierto es la poca preocupación de Teodomiro por perpetuar el cristianismo en su propia estirpe al casar a su hija con un mahometano.

Hipótesis y especulaciones aparte, en el Tolmo tenemos la certeza arqueológica de que la iglesia dejó de ser usada como lugar de culto antes del abandono de la ciudad. La fecha propuesta para el cese de la actividad litúrgica es de mediados del siglo VIII. ¿Fue un cambio traumático? Desde un punto de vista material no lo parece. En la iglesia no hay obliteración de espacios o transformaciones estructurales profundas. Tampoco son mencionados niveles de amortización previos a la desacralización, dando la sensación de una transformación funcional sin hiato temporal. ¿Se quedaron los cristianos del Tolmo sin lugar de culto por el fracaso de una institución religiosa que, por otra parte, no conseguimos reconocer con la información disponible?

Con los datos arqueológicos en la mano la ciudad se abandona en torno a un siglo después de la desacralización de la iglesia, por lo que la amortización del templo, vista como expresión de la descomposición del cristianismo local, no hizo que la población siguiera a sus sacerdotes. La vida urbana sigue, con un complejo religioso convertido en otra cosa y sin que existan pruebas para pensar que la gente que vivía en el Tolmo no

siguiera allí radicada tras el cese de la iglesia. ¿Es el fin del Tolmo mozárabe surgido del pacto y el comienzo del Tolmo muladí? Decimos muladí porque nadie ha planteado que hubieran existido reemplazos de población en las ciudades del pacto. Tampoco que se produjeran aportes alóctonos con la instalación del *yund*, proclive a asentarse en el medio no urbano. La desaparición de la jerarquía religiosa y sus templos sin duda precipitaría los acontecimientos. Estas poblaciones que se han quedado sin posibilidad de práctica religiosa porque los encargados de sostenerla no están presentes en la ciudad, transitarían con pocos escrúpulos hacia la religión islámica ante la necesidad, dentro de la naciente sociedad musulmana, de reubicarse confesionalmente. Consideramos la posibilidad de que la islamización de estas sociedades no se explique en exclusiva como consecuencia de una situación sobrevenida por el desmoronamiento de la Iglesia. Es probable que el proceso se viniera desarrollando desde un momento bastante temprano, de forma más natural que forzada o inducida, ante la debilidad de una institución religiosa suprarregional que en el nuevo orden derivado de la conquista no ha podido mantener su posición, algo que sí han conseguido las élites aristocráticas laicas locales que, nominalmente cristianas, no dan muestras de erigirse en las responsables de la protección y la promoción de las creencias. Tal vez por eso, como una forma de disculpar esta falta de compromiso, el autor de la semblanza de Teodomiro no escatima esfuerzos para convencernos de que era un buen y recto cristiano capaz de convertirse en ejemplo para lo sociedad sobre la que ejerció el liderazgo.

En el Tolmo de Minateda tenemos pruebas arqueológicas que remiten a procesos de islamización tempranos. El más evidente tiene que ver con el mundo funerario. En una necrópolis ubicada en la ladera norte del cerro, junto a enterramientos de la fase de uso visigoda, aparecen un tipo de fosas que mantienen la misma orientación pero que son más profundas y estrechas y, lo más importante, contienen individuos depositados en decúbito lateral mirando hacia el sur (Gutiérrez Lloret, 2014: 276). Se trata, claro está, de un rito de inhumación musulmán, aunque no del todo canónico. Ha dejado de ser extraño ver, en una misma necrópolis, a cristianos y musulmanes⁴⁵. Esta circunstancia se produce porque

⁴⁵ El reconocimiento de necrópolis con enterramientos mixtos (cristianos y musulmanes) ha ido en aumento, lo que indica la puesta en marcha de tempranos cambios en el seno interno de las poblaciones locales. Es un fenómeno que se constata tanto en entornos urbanos como rurales. Del primer tipo, por ejemplo, serían el propio Tolmo, Segóbriga (Almagro, 1975; Abascal y otros, 2004), Jaén (Serrano y Castillo, 2000) o Mértola (Macías, 1992). Del segundo, Cerro Miguelico en Jaén (Salvatierra y Castillo, 2000), Cacara de las Ranas en Madrid (Manzano, 2006: 270), La Guardia en Jaén (Manzano, 2006: 271), así como varias de las granjas y aldeas madrileñas (Vigil Escalera, 2009a).

las personas que se entierran como musulmanas siguen considerando válidos ciertos elementos referenciales de la sociedad preislámica de la que proceden, en este caso los cementerios. Se puede hablar de una “memoria social y familiar” antes que ideológica (Sarabia, 2015: 64).

Contamos también con otra muestra de islamización que, además, se acompaña con una muestra de arabización. Se ha encontrado una muy interesante pieza cerámica con una leyenda, pintada, en árabe (Martínez, Gutiérrez Lloret y Amorós, 2016), [Fig. 19]. Es interesante porque la pieza cerámica en cuestión pertenece a un tipo característico de botella tardoantigua que sigue produciéndose a lo largo del siglo VIII, al igual que ocurre con otros tipos y formas de la tradición alfarera local tardoantigua documentados en niveles postvisigodos (Amorós y Gutiérrez Lloret, 2018). Los excavadores proponen una fecha temprana, dentro del siglo VIII, para la factura y deposición arqueológica de esta pieza en un contexto de vertedero aprovechando la cavidad generada por la talla en la roca de un aljibe anterior (Amorós, Gutiérrez Lloret y Vives, 2017). Contaríamos así con un madrugador testimonio de arabización en un enclave del Pacto. No sólo de arabización. También de islamización ya que la inscripción contiene un elemento religioso. Aunque es difícil, para los especialistas, el descifrar sin titubeos el contenido completo del texto, hay alguna parte de él que sí parece segura. Se trata de la parte final, donde puede leerse *bi-masyd*, sin duda una alusión a una mezquita. La propuesta completa sería:

Ibn Nabdak (¿?) se dirigió a una mezquita (Martínez Núñez, Gutiérrez Lloret y Amorós, 2016: 15).

Es imposible saber a qué mezquita se refiere, si estaba en la propia ciudad o fuera de ella. Lo importante es que la arabización (alfabetización) y la islamización están en el ambiente de una ciudad que albergó un obispado y cuya población quedó donde estaba (física y socialmente) en virtud del acuerdo de sumisión alcanzado.

Parece que estamos ante sociedades en tránsito confesional y lingüístico sin que detectemos jefaturas religiosas (endógenas o exógenas) actuantes, bien como preservadoras de lo anterior o bien como renovadoras. El fenómeno sería transversal ya que, junto a las tumbas de personas anónimas, tenemos a un Teodomiro que pone fin al cristianismo de su estirpe cuando casa a su hija con un musulmán que además recibe, según Al-Uḍri, una dote patrimonial en forma de dos explotaciones agrarias: las alquerías

de *Tarsa* y Tall al-Haṭṭab⁴⁶ (Sánchez y Alonso de la Cruz, 2003-2004: 109). Suponemos que Atanagildo sigue siendo cristiano, pero no podemos confirmarlo más que desde la presunción. Sus credenciales para optar a la sucesión de Teodomiro, según la fuente, se derivan de su riqueza personal y de su prodigalidad, sin especificaciones confesionales.

A modo de hipótesis, planteamos que el segundo momento de uso del complejo arquitectónico puede vincularse a la acción de ese poder laico que consigue perseverar en la región desde la conquista y que, en pocas generaciones, ha dejado atrás el cristianismo. No es que estemos pensando en el propio Teodomiro, o en Atanagildo, como impulsores y protagonistas de esta acción monumental en el Tolmo. Pensamos simplemente que los promotores pertenecerían a ese poder autóctono que consigue pervivir en el tiempo, primero con la firma del pacto y, luego, al adaptarse mediante la colaboración y las alianzas matrimoniales a la situación derivada de la instalación del *yund*. ¿Están haciendo estas élites su propio tránsito confesional? Es posible. La reformulación espacio/funcional del recinto significa el fin de la actividad religiosa cristiana. Esta no es sustituida, sin embargo, por una actividad religiosa musulmana. De hecho, por el momento, no se ha localizado en el yacimiento ninguna mezquita.

Según el escenario histórico propuesto, el segmento de esas élites urbanas pactantes radicado en el Tolmo se termina apropiando de los inmuebles de la Iglesia, dándoles un nuevo uso que ya no es religioso. Si antes, en el caso de las necrópolis, hablábamos del mantenimiento de antiguas referencias en un nuevo contexto, aquí pasaría algo parecido en unos términos urbanísticos. La parte alta de la ciudad, que había albergado los edificios más monumentales y representativos de tiempos visigodos, sigue conservando vitalidad, aunque en el marco de una nueva situación que no precariza lo anterior sino que lo reforma. Puede que no haya un gran aporte de monumentalidad constructiva y decorativa en esta fase pero ahí tenemos algunos elementos singulares como las ventanas monolíticas. Lo que arruinó el inmueble de la otrora iglesia no fue esta fase, sino la posterior.

Según la secuencia estratigráfica que se ofrece del yacimiento, la fase asociada al nuevo uso debió de ser corta. En cierto momento, los edificios del complejo sufren un profundo desmantelamiento de techos, muros, soportes, elementos decorativos. El

⁴⁶ Sonia Gutiérrez (1995) propone que la alquería de Tall al-Haṭṭab se correspondería con el asentamiento de Cabezo de las Fuentes (Albatera), a unos doce kilómetros de Orihuela (López y Ximénez de Embrún, 2008).

desvalijamiento se produce en el contexto de la creación de un barrio en esta parte de la ciudad (Gutiérrez Lloret, 2002). Se trata de una acción, no desorganizada, aunque en una clave constructiva de escasa monumentalidad a tenor de las casas erigidas, en las que se reutilizan materiales previos. ¿Qué ha pasado ahora? Los que levantaron estas sencillas viviendas no arrasaron una iglesia. Esta había dejado de existir como tal tiempo antes. Lo que se elimina, físicamente, es un obstáculo urbano que ha perdido su justificación. Quien sale ahora de escena, según nuestra propuesta, es el poder que pactó y que se hizo con los inmuebles (y recursos) de la Iglesia local. Sin duda algo tuvo que cambiar en la vida de la ciudad para que dicho poder terminara disuelto, al igual que sus espacios, fagocitados por un urbanismo que denota cambios sociales importantes respecto al escenario anterior.

En definitiva, tenemos que dar por extinto un territorio mozárabe, sin salir del siglo VIII, surgido de un pacto. ¿Qué es lo que hizo históricamente inviable a este territorio?, ¿cuestiones externas o internas? Seguramente una combinación de ambas. En lo referido a las internas, la más que difusa imagen de una Iglesia institucional en las ciudades del pacto deja fuera de foco al mecanismo fundamental para el mantenimiento y transmisión social del cristianismo. Esto podría ser contraproducente para el poder musulmán ya que, la satisfacción del acuerdo, pasaba por entregar una tributación especial (la *yizía*) por permanecer cristianos. Si no es posible mantener cristiana a esta sociedad, porque faltan los instrumentos necesarios, se corre el riesgo de que dicha sociedad transite hacia el Islam perdiéndose por el camino el impuesto en cuestión. Recordemos, no obstante, que si se instala un *yund* en Tudmir es porque existe allí una población cristiana de la cual tomar un tercio de su tributación para mantener a los sirios. Podríamos pensar entonces que, a inicios de la década de los 40, la población, en general, se mantiene todavía cristiana, aunque no conocemos el estado de sus mecanismos de reemplazo desde el punto de vista de la doctrina (empezando por el rito del bautismo) y la enseñanza, todo ello dirigido por un orden clerical que, además, debe ser formado y distribuido por el territorio según dictámenes emanados de un organismo jerarquizado (los obispos).

Parece que, poco tiempo después, se producen síntomas de la contracción definitiva del cristianismo en las sociedades locales. El final del uso litúrgico de las iglesias del Tolmo y Mula es muy expresivo. Sumemos además el proceso de asimilación de las élites del pacto con los linajes árabes así como expresiones populares de islamización en las necrópolis tradicionales y en los cacharros cotidianos. Lo cierto es

que, más allá de las primeras décadas del VIII, nada volveremos a saber de la cristiandad en la región salvo una mención, en el siglo IX a un obispado en Elche y otra, en el siglo X, a un obispado de Cartagena de los se hablará en su momento.

Pensamos que Tudmir, una región en la que se atestigua un pacto entre el poder foráneo y un poder local, dejó de ser territorio mozárabe en el transcurso del siglo VIII. En menos de una centuria, pasamos de la continuidad a la amortización de la iglesia, con una fase intermedia de reforma espacio-funcional. ¿Es esto lo que va a ocurrir en el resto de al-Andalus? Sabemos que no. Lo que nos ofrece Tudmir es un escenario histórico mozárabe concreto y diferente a otros. No puede haber un discurso único a la hora de explicar el desarrollo y evolución de los colectivos cristianos sometidos. El sureste, responde a unas interacciones exógenas y endógenas que deben ser entendidas en el contexto histórico en el que se producen, que se podrá parecer mucho o poco a lo que acontece en otros territorios peninsulares que formaron parte del primer al-Andalus. En el caso ahora nos ocupa nos parece clave la emergencia de una jefatura cristiana laica que no sabemos si, en verdad, asumió el mantenimiento de la estructura religiosa (un orden eclesiástico) ante la aparente desarticulación orgánica del aparato diocesano. La temprana amortización y cambio de uso de antiguos espacios celebrativos puede tener más relación con dinámicas internas de la sociedad mozárabe que con presiones externas musulmanas que buscaran socavar la situación del colectivo cristiano con el que se pactó. De hecho, la política omeya se beneficia de la existencia de una población cristiana articulada por la acción de un grupo de poder reconocido como interlocutor. En la segunda mitad del siglo VIII, cuando el primer emir independiente acomete una reorganización político-territorial de al-Andalus con la creación de las *coras*, el cristianismo en Tudmir aparece bastante desdibujado respecto a su inmediato pasado. Las noticias referidas a la región durante el gobierno de Abderramán I nunca hablan de cristianos. Ni positiva ni negativamente. Parece que no existen o que, simplemente, su papel carece de relevancia en el nuevo escenario. ¿Se han terminado de deshacer, a esas alturas, los mecanismos de permanencia religiosa de las poblaciones locales?, ¿los mozárabes han pasado ya a ser muladíes en Tudmir?

3.2.2. Valencia y su territorio (ciudad, Pla de Nadal-Valencia la Vèlla)

Yuxtapuesta geográficamente a Tudmir, hacia el norte, el área levantina peninsular se prolonga por las actuales provincias de Alicante, Valencia y Castellón. En la región valenciana, a diferencia del sureste, no tenemos ninguna noticia que se refiera a algún tipo de pacto. Tampoco a enfrentamientos o resistencias armadas. Ya se ha dicho en el anterior apartado que existe discusión sobre la pertenencia, o no, de la ciudad de Valencia a la nómina de centros urbanos referidos en el Pacto de Teodomiro [Fig. 2]. Fue Simonet el primero en identificar *B.l.nt.la/Bintlah* con Valencia (Simonet, 1983: 56). Más adelante Vallvé (1972) se suma a la idea, basada en la versión del Pacto de Teodomiro recogida en la *Crónica del moro Rasis*, en la cual se nombra Valencia junto a las ciudades de Orihuela, Lorca y Alicante (Catalán y de Andrés, 1975: 359). María Jesús Rubiera (1982) llama la atención sobre un dato contenido en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan referido al califa al-Hakam II. Cuando se habla de los *yunds* sirios de al-Andalus se dice: “el *ÿund* de Egipto, que son la gente de Tudmîr y Valencia” (Rubiera, 1982: 119), lo que puede traslucir una conexión de la ciudad y el territorio del pacto. El descubrimiento, en el yacimiento de Pla de Nadal, del famoso tondo epigrafiado con un anagrama que parece contener un nombre muy parecido a Teodomiro (*Tebdemir*) [Fig. 32] ha reavivado en los últimos años la identificación de Valencia con el territorio de Tudmir (Rivera y Rosselló, 2011). Sin embargo, hay opiniones contrarias. Sonia Gutiérrez Lloret es quien se muestra más crítica: “Entre tanto la localización de B.l.nt.la sigue siendo un arcano indescifrable [...]” (Gutiérrez Lloret, 2014: 274). Opina que el territorio de Tudmir que dio lugar a la *cora* o provincia musulmana del mismo nombre llegaba, por el norte, hasta una zona montañosa entre Alcoy y Denia. La ciudad del Turia, en cambio, quedó englobada en otra *cora*, la de Valencia, lo que indicaría su pertenencia a otra realidad geográfica distinta a la de Tudmir (Gutiérrez Lloret, 2014: 274). Por otro lado, rechaza de plano vincular a Teodomiro con Pla de Nadal, si bien considera que esta residencia bien podía ser una tardía promoción aristocrática visigoda en el medio rural.

Perteneciera o no Valencia a Tudmir es lógico que esta región no se habría mantenido al margen de los acontecimientos derivados de la llegada musulmana. Contamos, por fortuna, con la ventana informativa que nos brindan los trabajos arqueológicos en diferentes yacimientos, como la propia ciudad de Valencia y enclaves como Pla de Nadal, València la Vella y El Punt del Cid (Castellón).

En principio, podría pensarse que nos encontramos en unos territorios en los que era difícil que pudieran cristalizar colectivos mozárabes. La falta de alusiones a pactos equiparables al de Teodomiro está acompañada por un total desmoronamiento de la estructura eclesiástica obispal regional representada por las sedes de *Valentia* (Valencia), *Dianium* (Denia) y *Saetabis* (Xátiva). Desde inicios del siglo VIII desaparece cualquier mención a estos obispados, al igual que ocurrió más al sur (Epalza y Llobregat, 1982). Sin embargo, a partir del registro arqueológico se detecta una actividad monumental cristiana que se discute sobre su cronología. Nos referimos, en primera instancia, a edificios como la llamada Cárcel de San Vicente en la ciudad de Valencia y la residencia rural de Pla de Nadal. Según una opinión, visigotista, estas arquitecturas serían de época visigoda. Según otra opinión, mozarabista, se trataría de una monumentalidad surgida tras la conquista. Se irán viendo. El que estos lugares, y otros que añadiremos en nuestra exposición, caigan a un lado u otro del 711 implica comprensiones históricas radicalmente distintas, como bien sabemos. Nuestro objetivo es construir una opinión propia en el marco de la discusión planteada.

3.2.2.1. Valencia

Gracias a las excavaciones emprendidas durante las últimas décadas en la plaza de L'Almoina (Albiach y otros, 2000; Ribera, 2005a, 2005b, 2008, 2012a y 2012b; Ribera y Rosselló, 1999, 2000, 2005 y 2009), así como en otros puntos de la ciudad, el conocimiento sobre la Valencia tardoantigua y altomedieval ha crecido de forma exponencial permitiendo superar un exiguo expediente literario sin contornos materiales.

El cristianismo de Valencia, como el de tantos lugares, arranca de la memoria de un legendario personaje martirizado, en este caso el diácono Vicente muerto en el año 304. A esta figura se atribuye el primer establecimiento religioso de la ciudad. Saliendo de la ciudad hacia el sur por la Vía Augusta, en un lugar conocido como la Roqueta, la tradición ubica allí el lugar donde Vicente sería enterrado. En 1985 se produjeron unos sondeos arqueológicos en el monasterio que existe en la actualidad (Ribera y Soriano, 1987). En uno de ellos, aparecieron tres tumbas que se proponen pertenecientes a una necrópolis romana tardía. En otra cata se exhumó un enterramiento en ataúd de plomo, sin tapa, que se fecha de finales del III en adelante. Con tan escasos resultados, no

obstante, se proclama que estamos ante “restos arqueológicos que parecen confirmar la tradición en torno a Sant Vicent de la Roqueta” (Ribera y Soriano, 1987:150).

Ya dentro de la ciudad, la Valencia de época visigoda no tiene un perfil histórico destacado si tomamos como referente la documentación escrita de la época. Apenas hay menciones a la ciudad y sus ciudadanos. Isidoro de Sevilla, en su catálogo de hombres ilustres, hace referencia a dos personajes valencianos del siglo VI, obispos para más señas: Justiniano y Eutropio (*VI*, XXXIII; XLV). El primero, según el sevillano, ejerció su pontificado durante el reinado del ostrogodo Theudis (531-548) destacando de él, como es norma en los reseñados, su faceta literaria. En tiempos de este obispo se celebró en Valencia un concilio de carácter regional (año 548), lo que sería un síntoma de cierta fortaleza institucional en una época en la que la religión oficial del poder godo era el cristianismo arriano. Es cierto que hay un obispo Justiniano firmando las actas, pero no aparece el nombre de su sede, como ocurre con el resto de los firmantes. Eutropio, por su parte, fue según Isidoro (*VI*, LIV) un obispo que, antes de acceder a la cátedra, gobernó como abad el monasterio Servitano, fundado por Donato. Sobre Eutropio hablamos con detalle en otros apartados (Capítulo 2.3.4 y AC6). En algún momento posterior a mediados del siglo VI se produce el desembarco de la estructura institucional eclesiástica vinculada al poder real, todavía arriano. Cuando tiene lugar el III Concilio de Toledo (589) encontramos a dos obispos en Valencia: uno arriano (Ubiligiselo) y otro católico (Murila), (Vives, 1963: 136)

Al margen de esto, tan sólo encontramos las lacónicas referencias a los nombres de los mitrados valencianos que asisten a las convocatorias conciliares toledanas del siglo VII (vives, 1963).

Las noticias respecto al paisaje monumental preislámico son pocas e imprecisas. En el epitafio de Justiniano se recuerda que, aparte de alcanzar la cátedra obispal, fue rector de una comunidad de monjes dedicada a San Vicente, el mártir local de referencia (Hübner, 1871: 409). No se menciona dónde se localizaba con exactitud ni tampoco que Justiniano hubiera sido su constructor. En una lápida muy fragmentada encontrada a inicios del siglo XX en la plaza de L'Almoina se da cuenta de la colocación de una nueva techumbre en un edificio religioso de planta basilical (con hileras de cinco columnas), aunque no queda claro si las arquerías son ahora reformadas o levantadas de nuevo. La inscripción no contiene información cronológica y las lagunas del texto impiden conocer

el nombre de la persona que patrocinó la obra. El padre Fita (1906), el primero que la estudia, propone a Justiniano como protagonista de la acción a pesar de que no hay nada que lo apoye. Seguramente llevado por el contenido del epitafio de Justiniano, en el que se le atribuye una labor de fundador y restaurador de templos, le haría pensar que esta reparación narrada en piedra bien pudo ser obra suya (Corell, 1989: 64). La historiografía, de forma inercial, ha aceptado la opinión de Fita mayoritariamente, pero también encontramos alguna discrepancia, como la planteada por J. Corell (1989), quien desde el análisis del epígrafe propone como promotor al obispo Anesio, un siglo posterior a Justiniano ya que asiste al VII Concilio de Toledo (646).

En cuanto al conocimiento arqueológico tardoantiguo y altomedieval de Valencia, tras muchas décadas de escasez e imprevisión, se ha visto enormemente potenciado por importantes actuaciones arqueológicas, en especial la desarrollada en la plaza de L'Almoina [**Fig. 26**]. La posibilidad de actuar en una gran superficie que ocupó un lugar relevante en la historia urbana de Valencia desde tiempos romanos, permitía una amplitud en la mirada difícil de encontrar en las actuales ciudades. A lo largo de varios años se ha ido desentrañando un multiseccular registro arqueológico. Nos interesan sus capítulos tardoantiguos y altomedievales. El tardoantiguo es interpretado como momento de esplendor y pujanza, sobre todo el siglo VI. Aunque perdidas sus funciones originales, el área del foro valenciano verá revitalizada su importancia urbana en el marco de la cristianización de las viejas ciudades. El proceso se iniciaría a partir de un edificio forense, arrasado en el siglo V, que algunos identifican con la prisión en la que estuvo encerrado Vicente antes de ser martirizado (Ribera, 2012b). Se creó, en su opinión, un lugar de devoción que, tras su derribo, dio paso a una necrópolis abierta en su escombrera. Será algo más al sur donde, en el siglo VI, se produzca una profunda reformulación urbana con la aparición de varios edificios religiosos de nueva planta.

Se propone, en primer lugar, en las inmediaciones de lo que fue la curia, una iglesia rematada en ábside de herradura, si bien es bastante difícil identificar lo que pudo ser su aula (Ribera, 2008: 313) [**Fig. 27**]. Pero la gran acción monumental es la que tiene que ver con tres edificios que se interrelacionan formando una enorme estructura arquitectónica (Ribera, 2012). El elemento principal del conjunto sería una gran basílica que conectaría, hacia el este, con otros dos edificios más pequeños: un baptisterio al norte y una iglesia cruciforme al sur. El edificio basilical, del que en verdad solo conocemos un fragmento del muro curvo que formaría el presbiterio [**Fig. 28**], es considerado el

templo catedralicio de la ciudad y principal hito monumental de lo que se considera un barrio episcopal. Se propone su construcción en el siglo VI, al igual que los dos anexos antes mencionados. El anexo norte, debido a la presencia de un desagüe en uno de sus muros, ha sido considerado un baptisterio (Ribera, 2008: 309), en este caso independiente de la basílica pero conectado a ella mediante un corredor [Fig. 29]. Lo mismo ocurriría con el anexo meridional, un espacio sin duda sacralizado en el marco de un conjunto de inhumaciones privilegiadas, empezando por la tumba que se encuentra en el centro de la cruz que define la planta arquitectónica [Fig. 30].

A la hora de elaborar un relato histórico a partir de los materiales exhumados, emerge con fuerza la figura del obispo Justiniano. Se le termina haciendo protagonista de la eclosión edilicia que modificó de forma sustancial la ciudad en época visigoda. Tanto es así que proponen que fue este mitrado quien mandó levantar la iglesia cruciforme (la llamada Cárcel de San Vicente) para enterrarse allí, cerca de las reliquias de San Vicente que el propio obispo traería del monasterio donde estaban custodiadas y del que él fue abad tiempo atrás (Ribera y Rosselló, 2006: 350).

Todos estos edificios, en teoría, estarían funcionando cuando se produjo la conquista. Es ésta la ciudad que supuestamente encontraron los musulmanes. Lo que fue un período de cierto esplendor dejó paso a otro de desarticulación, amortización y suplantación. La antigua catedral, sin que se aporten datos acreditativos, es convertida en mezquita (Ribera, 2008: 318). El edificio religioso cruciforme experimenta cambios espacio-funcionales que alteran por completo el uso original (Soriano, 1994: 184). Lo mismo ocurre con el baptisterio. Los últimos recuerdos de cristianismo en la zona nos la ofrecen sencillos enterramientos cercanos a la Cárcel en los que se reutilizan, como tapas, fragmentos de placas de cancel que formaban parte del mobiliario de la iglesia (Soriano, 1994: 184) [Fig. 42].

Aparte de las excavaciones en L'Almoina también se han explorado otras partes de la ciudad. Es especialmente interesante el entorno del circo romano. Perdida su funcionalidad a lo largo del siglo V, experimenta una fase de abandono que llega hasta mediados del siglo VI. En ese momento, la arena del circo fue "urbanizada". El cascarón exterior del monumental edificio de alguna manera fortificaba las viviendas levantadas en el coso (Ribera y Rosselló, 2009: 197). Sobre un relleno artificial que regulariza la superficie se erigen casas cuyos muros reutilizan, en sus arranques, sillares romanos.

Aparecen gran cantidad de materiales en relación con hogares, fosas y pequeños basureros que indican una intensa actividad ocupacional en este periodo, que termina en el transcurso del siglo VII. Esto quiere decir que, cuando se produce la irrupción islámica, este sector de la ciudad se encontraba abandonado o muy precarizado, lo cual contrasta con el pretendido dinamismo del barrio episcopal.

Volviendo a este último, cuando hemos hecho nuestra revisión crítica de las publicaciones arqueológicas encontramos no pocas objeciones a la explicación y secuencia ofrecidas. Por ser un tema algo arduo preferimos desarrollarlo en Apéndice Crítico (AC3). De forma resumida, creemos, en primer lugar, que de todos los edificios que se proponen como de funcionalidad religiosa sólo, la Cárcel de San Vicente, tiene asegurada dicha atribución. Ni la pretendida catedral, ni el pretendido baptisterio ni la pretendida iglesia de cabecera de herradura cuentan con avales. En segundo lugar, opinamos que la Cárcel de San Vicente y el supuesto baptisterio pueden ser del siglo VIII en vez del VI, lo cual supone una comprensión muy distinta de la evolución de la ciudad. Pensamos que la propuesta de una destacada monumentalidad en época visigoda, a la que sigue una fase de rápida desmonumentalización cristiana tras la conquista islámica, no es correcta en atención a la información arqueológica obtenida. Dicha información habla de otras dinámicas urbanas e históricas.

Durante los siglos VI y VII esta parte de la ciudad pasa por una fase de recesión y marginalidad antes que por una de dinamismo y monumentalidad. Las necrópolis invaden terrenos donde antes se levantaban los símbolos del poder y la ciudadanía. Ninguno de los dos cementerios documentados se articula a partir de un nuevo edificio de referencia actuando como catalizador funerario. De hecho, la necrópolis más antigua agujerea un montón de escombros generados por un viejo edificio arruinado cuya identificación con la cárcel en la que estuvo confinado San Vicente antes de su muerte es especulativa⁴⁷. También se empiezan a desarrollar, en el foro, actividades de subsistencia alimenticia dedicando zonas para cultivo y perforando el suelo mediante pozos para captar agua (Ribera, 2005: 233). Un típico ejemplo de cómo el campo entra en la ciudad tardoantigua. Esta imagen es incompatible con la creación de un abigarrado barrio

⁴⁷ En primer lugar nos parece temerario hacer de un relato hagiográfico (la *passio* de Vicente) un relato histórico. Este tipo de obras no pueden ponerse por delante del estudio arqueológico o, lo que es peor, usar a este último para validar estas fantasías. En segundo lugar, cuando pasamos de las letras a la tierra las pruebas para defender que allí estuvo encerrado Vicente y que, por eso, el lugar se convierte en centro de memoria y devoción son insustanciales, como se expone en el Apéndice Crítico AC3.

episcopal, propiamente urbano. Faltan los datos arqueológicos que lo acrediten. No aparecen, para empezar, todos los edificios que se le presuponen a estos complejos eclesiásticos: palacio episcopal, zonas de residencia y servicio (Ribera y Rosselló, 2013: 685). Respecto a la supuesta catedral, es una gran especulación a partir de un elemento fragmentario (una porción de su hipotético presbiterio) que muestra a las claras una secuencia histórico-constructiva de varias fases (positivas y negativas) que se ignoran [Fig. 28].

Los edificios cruciformes (el baptisterio y la Cárcel de San Vicente) sí que suponen una acción positiva monumental en esta parte de la ciudad en un tiempo muy posterior a los antiguos esplendores romanos. Pero, ¿cuándo? Nosotros, como exponemos en el Apéndice Crítico AC3, consideramos que ambas fábricas responden a un ambiente productivo postvisigodo, en concreto paleoandalusí. Suponen, en nuestra opinión, el reflejo material de un cambio histórico consecuencia de la conquista islámica. La ciudad de Valencia empieza a transformarse según nuevas dinámicas. En lo que era un sector urbano recesivo se levantan unas nuevas arquitecturas que dan lugar a un nuevo polo de desarrollo que llega hasta nuestros días. Las fábricas en cuestión son el mejor ejemplo. Ambas han quedado atrapadas en seculares palimpsestos arquitectónicos en los que, representan, su punto de partida. Lo interesante es que en el inicio de este proceso, que tiene lugar en una Valencia ya musulmana, hay implicados cristianos. ¿Sorpresa? Deja de serlo para nosotros cuando observamos otras situaciones monumentales cristianas en la región con las que guarda evidentes relaciones productivas.

3.2.2.2. Territorio: Pla de Nadal-València la Vella

A pocos kilómetros de Valencia, hacia el interior, se encuentra el yacimiento de Pla de Nadal (Ribarroja de Turia) [Fig. 31]. De forma casi unánime, este edificio residencial de corte aristocrático se viene considerando una obra de época visigoda avanzada (Juan y Pastor, 1989b; Ribera y Rosselló, 2012). Su incorporación al relato histórico general como elemento definidor de una época ha sido rápida. Sólo hay que pasearse por el renovado Museo Arqueológico Nacional de Madrid. En la sala correspondiente al mundo tardoantiguo encontramos un panel dedicado a Pla de Nadal, yacimiento del que nada atesora el Museo pero que se “obliga” al visitante a que

conozca⁴⁸. Se muestra como el broche monumental del periodo visigodo. Una arquitectura consumida por unas élites que disfrutaban de un éxito que está pronto a terminar. Las vitrinas dedicadas a al-Andalus se vislumbran un poco más allá⁴⁹. Si visitamos el yacimiento valenciano la cosa es aún más proclamativa. Han rebautizado el lugar llamándolo Pla de Nadal de los Visigodos, al tiempo que en la cercana Ribaroja de Turia se ha creado un espacio museístico en el que se exponen materiales y discursos justificativos. Pero, a pesar de todo lo dicho, no se puede decir que exista un total consenso historiográfico en torno a Pla de Nadal. Frente a la opinión visigoda hay, desde hace tiempo, una opinión postvisigoda (Caballero, 1994-95; Caballero y Utrero, 2013: 129).

Aunque no sea éste un edificio religioso creemos que merece la pena detenerse en él y hacer la misma pregunta que lanzamos a cualquier iglesia preislámica: ¿qué pasa más allá del 711? Al tratarse de una arquitectura que, se supone, está vinculada a un poder local relevante en el momento de la conquista es de gran interés saber cuál fue el resultado de la misma. De hecho, existe la posibilidad de vincular el flamante edificio con un personaje concreto merced a un tondo epigrafiado en el que puede leerse, en forma de anagrama, el nombre *Tebdemir* [Fig. 32]. Es tentador, a partir de este *Tebdemir*, pensar en el Teodomiro que primero se enfrentó a los musulmanes y luego pactó con ellos. Recordemos que hay un segundo testimonio epigráfico que contiene un nombre similar (*Teudinir*) bajo la forma de un grafiti espontáneo inciso en un fragmento escultórico⁵⁰

⁴⁸ Lo mismo ocurre con la famosa lápida de San Juan de Baños. A falta de la original, que nunca ha estado en el MAN, se le muestra a la visita una copia en escayola para recordarle que todo sigue igual, a pesar de las incómodas opiniones de los últimos tiempos.

⁴⁹ Nos parece muy atinado el comentario de Carlos Tejerizo sobre las renovadas salas del MAN dedicadas a la Antigüedad Tardía (Tejerizo, 2015). Su impresión, tras varias visitas y reflexiones, es la de “paradoja lampedusiana o gatopardiana de cambiar todo para que nada cambie” (Tejerizo, 2015: 291).

⁵⁰ Es digno de mención que esta pieza, aparte de rota, muestra signos de haber estado expuesta al fuego. En las excavaciones de Juan y Pastor se encontró un nivel de incendio bajo los escombros. Piensan, no obstante, que el edificio sufrió dicho incendio estando ya abandonado pues una catástrofe como esa, de haberse producido mientras albergaba actividad, debería haber atrapado muchos más materiales de uso cotidiano (Juan y Pastor, 1989b: 178). Volviendo al grafiti (Ribera y Rosselló, 2006: 363, Fig. 13), lo interesante es que sólo se pudo grabar cuando la pieza estaba rota y quemada y no en el momento de su factura. Esto quiere decir que cuando el magnífico edificio era un montón de escombros alguien se tomó la molestia de tomar la pieza del suelo, hacer unas incisiones en ella que componen un nombre propio (sin más) y luego volver a dejarla continuando su camino. El nombre, *Tevdinir*, reincide en la memoria del que parece un mismo personaje: el *Tebdemir* del medallón. La primera memoria es gloriosa, autoproclamativa, tallada con esmero en el marco de una obra monumental que expresa un éxito. La segunda, en cambio, es de ocaso, burdamente incisa en un añico del antiguo esplendor. ¿Quién haría este grafiti?, ¿qué le movió a dejar por escrito una memoria tan eterna como la del medallón? En términos paleográficos esta inscripción presenta alguna característica de la epigrafía mozárabe, como el curvar de forma acusada un extremo del travesaño de la T (Gimeno, 2004: 263). El abandono y destrucción de Pla de Nadal, por los materiales arqueológicos, se sitúan en el siglo VIII. El grafiti podría ser del siglo VIII o posterior. Lo único que está claro es que,

[Fig. 33]. Ribera y Rosselló vienen defendiendo esta identificación entre Pla de Nadal y Teodomiro pese a las objeciones planteadas por otros investigadores, como Sonia Gutiérrez Lloret, quien piensa que el territorio de Valencia no formaba parte del pacto. Sin embargo, Gutiérrez Lloret jamás se plantea que Pla de Nadal no sea de época visigoda avanzada, a pesar de las evidentes diferencias arquitectónicas y decorativas cuando comparamos los edificios y esculturas valencianas con los edificios y esculturas de un poco más al sur que ella misma estudia (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2007).

La cuestión es que Pla de Nadal se considera, de forma mayoritaria, una obra tardovisigoda, estuviera o no allí el Teodomiro de las fuentes escritas. La historiografía, debido a las fechas que maneja (últimas décadas del reino visigodo), hace de este lugar una especie de canto del cisne de la monumentalidad y la sociedad previa a la irrupción islámica. Está probado, arqueológicamente, que Pla de Nadal es amortizado en el transcurso del siglo VIII para caer en un olvido que ha durado siglos. Lo que no está tan claro es cuándo empezó a funcionar, si antes o después del 711. Hecha la revisión de la información disponible (historiográfica y material) llegamos a la conclusión de que su cronología es posterior a inicios del siglo VIII (Apéndice Crítico AC4). Se trata, en nuestra opinión, de una promoción cristiana en un territorio que ya es musulmán.

Pla de Nadal, desde una perspectiva productiva, no es algo aislado en la región. Como se explica en el Apéndice AC4, detectamos conexiones técnicas y productivas entre diferentes enclaves, siendo Pla de Nadal uno de ellos. Muy cercano a él se encuentra el yacimiento de València la Vella (SIP, 1979, 1980, 1982; Rosselló, 1996, 2000). Se trata de un enclave fortificado por una muralla provista de torres macizas cuadradas que define un amplio espacio interior en el que se levantaron algunas edificaciones cercanas a ella como parte del esfuerzo [Fig. 34]. Las estrategias y técnicas empleadas son las mismas a las usadas en el cercano Pla de la Nadal con la salvedad de la ausencia del expediente escultórico en València la Vella. Se hacen idénticos muros de doble hoja de mampostería rellena de cal y canto con refuerzos de esquina y marcos de vanos a base de materiales romanos procedentes de antiguos monumentos funerarios. Por otra parte, el registro cerámico de la muralla y sus pabellones interiores es en todo idéntico al de Pla de Nadal. Por unas y otras razones (técnicas constructivas y tipos ceramológicos) es

cuando se talla el grafiti, el edificio estaba arruinado sin que podamos saber desde cuándo. Lo relevante, sin duda, es que rememore a ese Teodomiro valenciano en cuyo nombre se erigió en otro tiempo una importante residencia.

posible que sean coetáneos. La entrada en escena del recinto murado de València la Vella nos hizo dirigir la mirada a un yacimiento castellonense (Almenara) de semejantes características: El Punt del Cid (Arasa, 1980, 2002) [Figs. 35 y 36]. Mientras que València la Vella se levanta cerca de una antigua ciudad, Valencia, la fortificación de Castellón hace lo propio respecto a la ciudad de Sagunto. Los paralelos técnicos y constructivos entre ambos enclaves son del todo sólidos, como exponemos en el Apéndice Crítico AC4. En último lugar, la Cárcel de San Vicente también encuentra encaje en este foco de actividad constructiva regional en la que tenemos, implicados, a cristianos. Tanto su arquitectura como su escultura pertenecen a ese mismo ambiente productivo.

Espacios de colaboración

¿Cómo es posible que el nuevo poder conquistador permitiera que el poder local subyugado diera muestras de reafirmación con tan elocuentes edificios? ¿Cuál es en definitiva el marco geopolítico en el que nos estamos moviendo? Recordemos que, junto a Pla de Nadal y la Cárcel de San Vicente, hemos hablado de València la Vella y el Punt del Cid en tanto en cuanto los registros ceramológicos y las técnicas arquitectónicas guardaban evidentes relaciones productivas (Apéndice Crítico AC4). Nos hacemos eco de la interpretación que hace Arasa de El Punt del Cid cuando dice que, tras este esfuerzo, hay un grupo social que se implanta en el territorio, confiado en una capacidad que viene reforzada por un poder político actuante (Arasa, 1980: 241).

Creemos que la implantación de una instancia de poder con capacidad para promover este tipo de asentamientos militarizados se produce en las primeras décadas del VIII de mano musulmana. En la cercana región de Tudmir, el poder local firmante del pacto que consuma la conquista asume su compromiso (fiscal y político) desde unos enclaves urbanos preexistentes que controlaban y articulaban el territorio en el momento previo a la irrupción islámica. Teodomiro y sus seguidores no dejan de ser agentes al servicio de unos conquistadores que imponen un nuevo *statu quo*. En principio, el poder musulmán no necesita implantarse físicamente en el territorio ya que las élites locales pactantes radicadas en él se encargan de aplicar la nueva política. Sin embargo, en la cercana área valenciana, las cosas parecen ser distintas. Para empezar, ignoramos de qué forma se produjo la conquista. Carecemos de cualquier noticia que se refiera bien a enfrentamientos bien a acuerdos bilaterales. Pudiera ser, a modo de hipótesis, que no ocurriera ni una cosa ni otra. Dicho de otra forma, que en esa región, a diferencia de lo

que ocurrió más al sur, no hubiera un poder local capaz de ofrecer resistencia o propiciar un compromiso que se va a hacer extensible a todo el territorio. La respuesta musulmana, ante esta posible situación, pudo pasar por hacerse presente. València la Vella y El Punt del Cid se encuentran muy próximas a sendas ciudades antiguas, Valencia y Sagunto respectivamente. No están fundando nuevas ciudades que pretenden doblar a las anteriores hasta llegar, con el tiempo, a sustituirlas. Son otra cosa. Estamos ante enclaves de aspecto militar, más desde un punto de vista escenográfico que efectivo, lo que no resta ningún valor a su contemplación como símbolo material de la conquista de un territorio (con sus pobladores). Ubicados en lugares de escaso interés estratégico, estos asentamientos se revelan como una fórmula de poco recorrido histórico, como se explica en el AC4.

¿Qué pintan en todo esto Pla de Nadal y la Cárcel de San Vicente, dos edificios cristianos? Pla de Nadal es, de nuevo, una ambiciosa empresa constructiva nacida *ex nihilo* y ejecutada de forma rápida que tampoco tendrá una larga vida útil. Tiene ese mismo carácter de colonato, de implantación súbita en un paisaje que además se encuentra, seguramente no por casualidad, muy próximo a València la Vella. ¿Poderes cristianos a la sombra de o en colaboración con los poderes musulmanes? Nada nuevo. En el sureste esto se hace desde el momento mismo de la firma del pacto. La diferencia está en una presencia física de ambos poderes sobre el terreno. Es obvio que la aparición del elemento musulmán supone la irrupción de un agente externo en la región pero, ¿no puede estar ocurriendo lo mismo con el elemento cristiano vinculado a Pla de Nadal? En el relato histórico que estamos construyendo la turbadora coincidencia entre el nombre del Teodomiro alicantino y el *Tebdemir-Teudinir* valenciano podría esconder cierto vínculo. No es seguro que la región de Valencia formara parte del territorio en el que Teodomiro pactó con los musulmanes. La identificación de la *B.l.n.t.la* del pacto con la ciudad de Valencia tiene problemas (filológicos y geográficos). Nuestra propuesta es que el poder musulmán, posiblemente ante la ausencia de fuerzas interlocutoras locales como las del sureste, pudo implicar a ese poder cristiano que participa activamente en el proceso de implantación de una nueva realidad de la que saca beneficio. Pla de Nadal, naturalmente desde el campo de las hipótesis en el que hemos entrado hace algunos párrafos, sería una pequeña “conquista” del linaje de Teodomiro en un territorio falto de un poder articulador preislámico semejante al suyo, que le permitió llegar a acuerdos. Los prolíficos trabajos arqueológicos de la escuela francesa en la región (Bazzana, 1979;

Bazzana y Guichard, 1976a, 1976b, 1978) nos revelan un paisaje socioterritorial muy atomizado con un tipo de asentamiento característico en los siglos tardoantiguos y altomedievales: los refugios en altura. Son respuestas habitacionales emprendidas por sociedades locales que manejan unos discretos recursos económicos y tecnológicos acordes con su capacidad para generar excedentes. Nada tienen que ver estos asentamientos claramente populares con iniciativas del corte de El Punt del Cid, como acertadamente señala Arasa. Mucho menos con una residencia campestre de corte aristocrático con Pla de Nadal. El tan traído y llevado tondo del anagrama de Pla de Nadal es para nosotros el “sello” de la expansión del poder cristiano que pudo haber venido del sur. No tiene que ser necesariamente la constatación de que el personaje en cuestión hubiera trasladado su residencia lejos de sus bases territoriales originarias, aunque tampoco lo sabemos. Esta hipótesis nos lleva a preguntarnos si en verdad los lugares fortificados son musulmanes, esto es, que fueran el acantonamiento de tropas formadas por soldados foráneos. ¿No puede estar usando el poder musulmán, otra vez de forma interpuesta, a poderes cristianos más allá de hacerles responsables de recaudar sus impuestos y mantener la paz social de las poblaciones sometidas?

Esta circunstancia tiene, en la ciudad de Begastri, un posible refrendo. Dicha ciudad es una de las localidades consignadas en el Pacto Teodomiro. Se trata de una ciudad romana de rango menor, atestiguada por la arqueología, que contó con un obispado desde el Decreto de Gundemaro (610). La conquista no supuso el fin del enclave sino el principio de un cambio, como ocurre en el Tolmo de Minateda o Mula, otras ciudades contempladas en el pacto. En principio, el poder local cristiano que alcanzó al acuerdo no desaparece de escena. Véase el propio Teodomiro (Capítulo 3.2.1.1). En otras palabras, no deben abandonar los lugares desde los que ejercían el poder antes de la irrupción musulmana. Pues bien, en Begastri (**AC1**) tenemos una muralla que pertenece a la misma familia constructiva que las defensas de València la Vella y El Punt del Cid. Una interesante familia que incluye a otros miembros como El Cerro de la Oliva en Guadalajara (Capítulo 3.2.3 y **AC5.3**), Puig Rom en Gerona (Capítulo 3.2.5) y El Cerro de Santaver en Cuenca (Capítulo 3.2.4 y **AC6**). De esta forma Begastri, una de la ciudades del pacto, se conecta a través de su muralla post-romana con otros enclaves más allá del territorio de Tudmir en los que se están empleando las mismas estrategias de implantación que dan lugar a resultados materiales parejos.

La naciente Valencia mozárabe y su temprano final

Las expresiones monumentales cristianas acontecidas tras la conquista también tuvieron por escenario la ciudad de Valencia. Aquí es donde entra en juego la Cárcel de San Vicente. Ya hemos expuesto los argumentos que nos hacen poner en duda el pretendido dinamismo urbano de esta parte de la ciudad a lo largo de los siglos VI y VII con la aparición y desarrollo de un barrio episcopal (AC3). Más bien parece que lo que hubo fue un proceso de cierta marginalidad en el que el elemento monumental está ausente. Ninguno de los establecimientos religiosos propuestos, salvo San Vicente, tienen solidez probatoria. La aparición de necrópolis que no tienen vinculación alguna con edificios de culto, salvo de nuevo San Vicente, indica que ciertas partes intramuros de la antigua ciudad, los otrora espacios forenses, se convierten en simples cementerios que dan cuenta de profundas transformaciones en la vida, y en la muerte, de los habitantes de la ciudad. Cuando se levanta el templo-mausoleo lo hace en un ambiente desestructurado al que viene a alterar material y simbólicamente.

Su implantación, para empezar, supone una solución de continuidad urbana que rompe con la dinámica recesiva previa. Pla de Nadal o El Punt del Cid se levantaron en terrenos vírgenes arqueológicamente. Antes de ellos no había ninguna ocupación previa. Esto, naturalmente, no puede ocurrir en una ciudad con siglos de historia. Sin embargo, la Cárcel (y el supuesto baptisterio), ofrecen su propia versión de colonato, que pasa por ocupar espacios despejados de construcciones. Se invade así el viario romano secular, respetado hasta la fecha, lo que permite contar con partes sustanciales de solar (la calle) libres de escombros y estructuras anteriores [Fig. 26]. Tal apropiación indica que el eje viario afectado no tenía ningún valor en la ciudad en el momento en el que se está levantando la Cárcel. Esta es la solución de continuidad urbana a la que nos referíamos. Con la aparición de los edificios cruciformes se está dando carta de naturaleza a una nueva geografía en la ciudad. Suponen el inicio de un, ahora sí, verdadero dinamismo en esta parte de la urbe. No es casualidad que ambos edificios tengan fases históricas que van desde su fundación hasta el siglo XXI. Gracias a que se quedaron atrapados en un secular proceso constructivo y destructivo que ellos mismos iniciaron, hemos podido conocerlos, algo que no ha ocurrido con ninguno los edificios tardoantiguos seguros. La secuencia arqueológica visible en los muros de la Cárcel es el mejor ejemplo.

Otro aspecto a tener en cuenta, que comparte con Pla de Nadal, es el de su exclusividad. Se trata de un ambiente restringido, ahora en la muerte y no en la vida [Fig. 30]. No estamos ante una iglesia celebrativa, abierta al culto del común, sino ante un mausoleo. No hay duda de que la tumba ubicada en el crucero y rodeada de cancelles es coetánea a la fábrica. Aparte de este enterramiento privilegiado que es lo que da un sentido espacial e icónico a la construcción, encontramos unas tumbas monumentales en la parte exterior, ocupando los rincones de la cruz, que se disponen de forma ordenada, coreográfica [Fig. 41]. Partiendo de un edificio en el que una persona, de forma privada, se hace enterrar, otras personas de cierto rango (sus tumbas no son simples fosas excavadas en la tierra sino una suerte de sarcófagos y además ocupan lugares señalados, aunque en el exterior) toman como referencia dicho mausoleo, por lo que es posible exista un vínculo (¿de sangre, de clase, de ambas?) entre todas ellas ¿Son estos privilegiados, empezando por el enterrado en el crucero, laicos o religiosos? Nos inclinamos por la primera opción, si bien no es descartable la segunda ante la ausencia de datos expresivos en uno u otro sentido. Nuestros argumentos son circunstanciales, no probatorios. En primer lugar, está el silencio que arroja la Iglesia como institución en el levante posterior al 711, tanto en Valencia como más al sur. Por el contrario, los pactos parecen estar colocando en un primer plano a poderes laicos como los protagonistas, cristianos, de la sumisión. En el sureste tenemos a Teodomiro y su linaje. En Valencia, a través de Pla de Nadal, tenemos la manifestación material por parte de una persona o grupo que se expresa de forma aristocrática, aunque sea cristiana, consumiendo una arquitectura que no es religiosa. Por otro lado, esa condición de exclusividad en el momento de la muerte (el edificio sólo recibe una inhumación señalada de forma elocuente) también la encontramos en otra iglesia del siglo VIII, de Santa María de Melque, con su arcosolio en el brazo sur del crucero para albergar un sarcófago (Capítulo 3.2.8.2.1), [Fig. 267].

En la fase inmediatamente posterior han cambiado las cosas. Cerca de la Cárcel aparecieron una serie de tumbas sencillas (simples fosas excavadas en el suelo) que, en algún caso, usa como losas de tapa fragmentos rotos de lo que fueron las placas de los cancelles [Fig. 42]. La amortización de estos elementos puede estar hablando de la propia amortización del edificio como espacio religioso cristiano. De esta forma, elementos que en su momento formaban parte de una escenografía sofisticada, consumida por unos pocos, han quedado desbaratados y usados en una clave popular.

Ignoramos si el grupo de personas que impulsó y usó la Cárcel también promocionó edificios religiosos de carácter celebrativo. Desde luego en lo excavado en L'Almonia no aparecen. El supuesto baptisterio, que también consideramos es una arquitectura posterior al 711, sinceramente no sabemos lo que pudo ser. Fuera de estas dos fábricas no hay ninguna otra de corte monumental que pueda adscribirse a este horizonte cronológico.

Esta eclosión productiva (arquitectónica y decorativa) en el área valenciana, no significó una larga vida de uso de los edificios levantados y decorados. Las fortificaciones, la residencia y la iglesia-mausoleo tuvieron una temprana amortización. La Cárcel y el falso baptisterio son los únicos lugares que, pese a perder su funcionalidad original, son escenario de nuevas actividades. Seguramente su localización en una ciudad que va a perdurar en época islámica explica este hecho. El resto de yacimientos no dan lugar a ningún tipo de continuidad habitacional. No hay un reemplazo humano que siga usándolos en ningún sentido. Simplemente se abandonan. Podríamos estar ante el final de la implicación de elementos cristianos en el control del área valenciana tras la conquista. Dichos cristianos podrían ser extralocales, respaldados por el poder musulmán con el que pactó en sus bases territoriales de origen. Estas pudieron estar en la región colindante de Tudmir, donde sí reconocemos a un poder cristiano en disposición de llegar a acuerdos y hacerlos cumplir. De esta forma, el anagrama de Pla de Nadal en el que sin forzar su lectura se obtiene un nombre muy cercano a Teodomiro, podría estar hablándonos del éxito de este grupo cristiano a raíz de la conquista musulmana ya que ha sido capaz de proyectarse más allá de sus fronteras originales sin que necesariamente sea el propio Teodomiro quien erigiera y disfrutara de Pla de Nadal. ¿O sí?

Todo esto no deja de ser una sugerencia. La hipótesis, en realidad, es que se puede hablar de un contexto de producción monumental en la región de Valencia que podría fecharse en época paleoandalusí en virtud de los argumentos arqueológicos y tipológicos presentados. Una vez que creemos que estamos en un escenario productivo de las primeras décadas del siglo VIII en el que hay edificios usados por cristianos, hemos tratado de componer un relato histórico en el que tengan sentido los datos recogidos. Puede que los cristianos del sureste nada tengan que ver con los edificios valencianos pero, sea como sea, esas arquitecturas y esculturas nos remiten a un universo tecnológico y estético que puede considerarse postvisigodo o altomedieval. Lo relevante de este asunto, insistimos, es resolver la discusión cronológica en torno a los materiales que

estudiamos. Son dichos materiales los que se tienen que manejar a la hora de proponer cronologías, sin apriorismos historiográficos sobrepuestos a los registros arqueológicos.

Actualmente creemos que esto no ocurre. El conocimiento cada vez más sistémico de la producción monumental peninsular a lo largo de los siglos tardoantiguos y altomedievales a partir de una renovada base empírica arqueológica, hace del edificio valenciano una pieza de un engranaje productivo sensiblemente distinto respecto al que se detecta en edificios de segura cronología visigoda. Dicha seguridad viene dada por la arqueología, como por ejemplo en el Tolmo de Minatada y su basílica [Fig. 4], por apelar a un caso geográficamente cercano. Esa misma arqueología, cuando tiene por escenario lugares como Pla de Nadal o València la Vella, no arroja los tipos (cerámicos, arquitectónicos, decorativos) que son representativos de los siglos VI y VII en el cercano sureste. Aún así se tiende a hacer todo sincrónico aunque falten las conexiones o, simplemente, las razones que expliquen la coetaneidad de dos ambientes productivos tan diferentes. Se pretende cortar cualquier posibilidad a la hora de proponer otras explicaciones históricas anatémizadas por la historiografía. El anatema principal sería admitir un brote de monumentalidad cristiana como el valenciano en época islámica que, en el fondo, sería reflejo de un juego de relaciones árabe-cristianas en el que hay elementos del poder locales que se benefician de forma abierta en la nueva situación como fruto de su implicación en el afianzamiento de al-Andalus. Relacionado con esto, en lo tocante a Pla de Nadal, es interesante el asunto ante la posibilidad de implicar a Teodomiro. Ribera y Rosselló (2009), de alguna forma, consideran que sería natural que el Teodomiro visigodo, hombre fuerte en la región en las últimas décadas del reino toledano, impulsara una residencia aristocrática acorde con su rango y posición. Sin embargo, jamás se plantean que el Teodomiro “mozárabe” pudiera haber hecho la promoción tras la sumisión. ¿Por qué? Por pura inercia historiográfica. Teodomiro, antes de la conquista, tenía una preeminencia que le permitió llegar a acuerdos con los musulmanes, unos acuerdos que vendrán a remachar las preeminencias sociales, políticas y económicas previas. El linaje o grupo de poder del levantino se integra y participa en la maquinaria omeya que los gobernadores de turno tratan de afianzar en el territorio, como se vio en el momento de la instalación del *yund* ¿Qué les impedía manifestar su progreso?

Insistimos en que no necesariamente Teodomiro tiene que ser el promotor del Pla de Nadal mozárabe. Lo importante es proponer la existencia de situaciones de colaboración entre segmentos cristianos y musulmanes. De todas formas, dichas

situaciones, parecen llegar a su fin tras una corta actividad. Pla de Nadal, València la Vella y el Punt del Cid son abandonados, para siempre, pocas décadas después de su fundación. Sus registros arqueológicos son poco abundantes y muy homogéneos, sin muestras de desarrollos tipológicos que indiquen producciones sostenidas en el tiempo. Las claves de estos decesos tal vez puedan ser rastreadas en la ciudad de Valencia. Allí tenemos dos edificios que nosotros vinculamos a este ambiente productivo paleoandalusí: el mal llamado baptisterio y la Cárcel de San Vicente. Ambas fábricas no quedarán amortizadas y abandonadas como los emplazamientos rurales. Mantienen su uso pero cambia su funcionalidad, al menos en la Cárcel: se desmonta el mobiliario pétreo y se echa un nuevo suelo de *signinum* que pasa por encima de la tumba del crucero, ocultándola (Soriano, 1994: 177). Parece claro que se ha borrado la huella cristiana. La cuestión es, ¿cuándo y a consecuencia de qué? Percibimos por tanto una situación que podría ceñirse, tan solo, a la fase inicial de al-Andalus (primera mitad del siglo VIII). Pasada esta época, cuando se instaura el emirato independiente, se ponen en marcha importantes cambios político-territoriales en al-Andalus en los que las primigenias formas de implantación, así como sus protagonistas, han cambiado. Los poderes locales de esta región parecen haber basculado hacia su integración con la sociedad musulmana dominante. Ahí está el caso de la hija de Teodomiro al desposarse con el hijo de Abd al-Gabbar b. Nadir. Esta unión árabe-indígena dará lugar a uno de los principales linajes de la región, los Banu Jattab o Banu Abi Yamra, al que se le puede seguir la pista en los siglos venideros (Manzano, 2006: 108). Por su parte, las bases sociales, pudieron verse en una situación de cierto desamparo religioso al no reconocerse una continuidad de la institución eclesiástica capaz de mantener la práctica y el adoctrinamiento del cristianismo. De esta forma, al ponerse en marcha el al-Andalus emiral, el cristianismo en la región debía estar bastante desdibujado, lejos de la situación surgida tras la conquista y el pacto.

3.2.3. El Cerro de la Oliva (Recópolis)

En el llamado Cerro de la Oliva, próximo a la localidad de Zorita de los Canes (Guadalajara), se localiza un yacimiento que, desde hace tiempo, es considerado el solar de una ciudad nombrada en las fuentes escritas visigodas: Recópolis [Fig. 61]. Desde el principio, teníamos en nuestra agenda hacer parada en este enclave ya que ofrecía un

interesante escenario en el que preguntar qué pasó más allá de inicios del siglo VIII. Las excavaciones realizadas durante las últimas décadas arrojan una secuencia de ocupación que puede ir desde tiempos visigodos hasta su abandono en época islámica (precalifal), (Olmo y otros, 2008). Se trataba de ver qué cambios pudieron acontecer, tras la conquista, en una ciudad impulsada por un antiguo monarca visigodo que contaba, además, con destacados edificios, uno de ellos religioso. Sin embargo, trabajando con la información disponible (literaria y arqueológica) empezamos a conformar una interpretación muy distinta a la que marcaba el guion histórico tradicional.

Por tratarse de un lugar tan significado en la historiografía al que se le hacen refutaciones interpretativas de hondo calado, hay un mayor desarrollo crítico del habitual. Son varios los Apéndices que se le dedican (**AC5.1**, **AC5.2** y **AC5.3**). Uno de ellos tiene que ver con las fuentes escritas así como con la historia de la investigación arqueológica desde finales del siglo XIX hasta la actualidad (**AC5.1**). En este tiempo, la Recópolis literaria se ha convertido en la Recópolis material. El segundo Apéndice (**AC5.2**) aborda un tema delicado: las evidentes contradicciones entre la naturaleza del tesorillo de tremises encontrado por Cabré (monedas del siglo VI) y el lugar donde dice que lo halla, pues el conocimiento arqueológico actual indica, con total seguridad, que se trata de niveles plenomedievales: “Sin embargo, las investigaciones realizadas actualmente han documentado como en realidad, el segundo nivel arqueológico de la estratigrafía ofrecida por Cabré y donde situó la aparición del tesorillo (Cabré, 1946: lám. VII), pertenece a recrecido fechado entre finales del siglo XII y el siglo XIII” (Olmo, 2008: 57). El último Apéndice (**AC5.3**) somete a crítica la actual propuesta explicativa sobre el nacimiento y evolución del yacimiento en virtud de la información arqueológica obtenida en las últimas décadas.

Una interpretación alternativa

Proponemos recorrer un nuevo camino que parte, cómo no, de la noticia literaria que ha terminado adherida a las piedras del yacimiento de Zorita de los Canes. Vayamos al texto del biclearense:

“El rey Leovigildo, cuando fueron extinguidos ya de todas partes los tiranos y vencidos los usurpadores de Hispania, una vez conseguida la tranquilidad propia con su pueblo descansó; y fundó en Celtiberia con el nombre de su hijo una ciudad que se llama Recópolis⁴⁷, a la que embelleció con admirables obras tanto en las murallas como en las

fincas próximas a la ciudad, instituyó privilegios para el pueblo de la nueva ciudad” (trad. de Fernández Jiménez, 2007: 57)

Si asumimos que hubo una ciudad llamada Recópolis y que era tal y como se describe, hay que aceptar que nos encontramos ante la fundación de una auténtica urbe. Se habla de magníficos edificios que estarían insertos en un compactado núcleo urbano contenido por unas murallas, más allá de las cuales se levantaban suburbios. Tal esfuerzo, en atención a las palabras de Juan de Biclario, se realizó en el transcurso del año 578 sin que a casi nadie parezca preocuparle lo improbable del éxito de tamaña empresa en tan poco tiempo. Se trata, para nosotros, de una hipérbole por parte del cronista para ensalzar y magnificar un hecho histórico que parece cierto pero que, difícilmente, estaría a la altura de lo narrado. Podemos decir que, en efecto, existió una ciudad llamada Recópolis ya que hay emisiones monetales con esa ceca autenticadas arqueológicamente, como las que forman parte de un tesorillo hallado en Mérida hace unos años (Mateos, Pizzo y Pliego, 2005). Por otro lado, la ausencia, en todas las actas conciliares toledanas, de posibles obispos recopolitanos, indica que esta ciudad jamás contó con obispado⁵¹.

También parece seguro que se trató, como dice Juan de Biclario, de una iniciativa regia pues son los reyes visigodos quienes se arrojan ser sus fundadores, proclamándolo en monedas de oro. Hablamos en plural pues son dos monarcas (Leovigildo y su hijo Recaredo) los que se autoproclaman como promotores de Recópolis frente a la atribución unívoca de la fuente escrita. Sabemos que padre e hijo, cada uno por su lado, quisieron pasar a la posteridad como fundadores de una ciudad en virtud de un pequeño pero muy interesante tipo de monedas. No nos referimos a las monedas de la ceca de Recópolis sino a otras que contienen su nombre, pero en un sentido muy diferente al que es el habitual en las leyendas monetales. En una se lee LEVVIGILDUS REX-RECOPOLI FECIT (Heiss, 1872: 82) y, en otra, RECAREDUSR-RECCOPOLVFEI (Pliego, 2009: 92) [Fig. 62]. No se está diciendo que la moneda fuera “hecha” en Recópolis, una fórmula que jamás se usa en las acuñaciones (Claude, 1965), sino que es la propia Recópolis la que fue hecha por el rey. Podemos decir que estas monedas tienen un componente

⁵¹ R. Barroso, J. Carroble y J. Morín (2008) plantean una teoría según la cual un pretendido obispo de la ciudad de *Arcávida*, de nombre Pedro y coetáneo a los reyes Leovigildo y Recaredo, dejó atrás su ciudad para ir a instalarse a la flamante Recópolis, de reciente fundación. De esta forma, el obispo Pedro, haría “episcopal” a la nueva ciudad con su sola presencia ya que este mitrado, siempre en opinión de estos investigadores, ejercería una suerte acción metropolitana respecto a las sedes de la región: la propia *Arcávida*, *Valeria* y *Complutum*. Todo son conjeturas ya que no aportan ni un solo dato verificable que avale esta propuesta.

conmemorativo y propagandístico que nunca más volveremos a encontrar en otros monarcas acuñadores. Lo más interesante es que ambos reyes, como es lógico primero Leovigildo y luego Recaredo, pretenden crear una memoria que les hace protagonistas de un relevante gesto solo al alcance de grandes y poderosos mandatarios. ¿Quién fundó en definitiva Recópolis: Leovigildo o Recaredo? Lauro Olmo ofrece una solución de compromiso que pasa por decir que la ciudad de Recópolis aún estaba en proceso de construcción en tiempos de Recaredo. De ahí que ambos reyes aparezcan como fundadores (Olmo 2008: 44). Pero, más allá de esta disputa paternofilial por la memoria, es imposible saber dónde estaba Recópolis, al menos desde las fuentes documentales. Ver el Apéndice Crítico (AC5.1).

La historiografía ha proyectado en estas ruinas potentes discursos relativos al periodo visigodo, en especial respecto a una monarquía bárbara en trance de convertirse en un poder estatal que se aferra a unos modelos políticos, ideológicos, culturales y monumentales en trance de descomposición tras la desarticulación de la superestructura político-territorial romana, sobre todo en el occidente mediterráneo. Leovigildo es visto como el muñidor de un verdadero estado: somete territorios y derrota a otros poderes peninsulares como el reino Suevo; frena la penetración bizantina; acuña moneda con su nombre; legisla; construye ciudades (Castellanos, 2007: 95-107). Se maneja a menudo el concepto de *aemulatio imperii* (Olmo, 2006: 261) para expresar la forma en la que un rey, del extremo occidental del Mediterráneo, busca de forma consciente asemejarse a los emperadores del extremo oriental, herederos directos de las pompas pasadas. Recópolis surge así como expresión material de la ideología de ese poder con ínfulas estatales (Olmo, 2006: 255). El hecho de fundar una ciudad, que además va a recibir el nombre de unos de los miembros de la familia real, es un acto propio de los grandes soberanos (Arce Martínez, 2000). Que tenga, además, la coletilla griega de *polis* agiganta la idea de emulación respecto a los emperadores de Bizancio, con Justiniano a la cabeza (García Moreno y Suárez, 2008: 82).

Esa misma historiografía, sin embargo, no termina de dar con las claves que llevaron a Leovigildo a fundar la ciudad en ese sitio. Tampoco cuál sería el papel que vendría a desempeñar una vez creada ni, por qué, su huella informativa es absolutamente nula más allá de la noticia de Juan de Biclaro, luego copiada por Isidoro (*HG*, 51-5). Unas veces se habla de Recópolis como capital administrativa y centro de dominación del poder toledano en esa región de la *Celtiberia* (García Moreno, 1989: 121). Lauro Olmo

la considera expresión material de la ideología estatal puesta en marcha por Leovigildo y suma la función de centro fiscal desde el que canalizar la tributación del territorio (Olmo, 2006). Gisela Ripoll e Isabel Velázquez, por su parte, opinan que fue concebida como una segunda sede regia para el hijo menor de Leovigildo, Recaredo (Ripoll y Velázquez, 2008: 211). Ya que, a la postre, Recaredo se convirtió en rey con corte en Toledo, la ciudad quedó como residencia palaciega temporal a la que el monarca acudiría como lugar de ocio (Ripoll y Velázquez, 2008: 214).

Esta ubicación, desde un punto de vista geopolítico y productivo, carece de cualquier valor si nos trasladamos a tiempos de Leovigildo. La territorilización de su poder a partir de tan elocuente empresa, con Toledo a no demasiada distancia (unos 100 km), no tiene una clara justificación. En esa región no había ocurrido nada relevante en relación a la suerte de la monarquía goda. Tampoco pasará nada después. Su franca lejanía de los territorios peninsulares dominados por los bizantinos la inhibe del conflicto greco-visigodo, a diferencia del Tolmo de Minateda, una ciudad surgida a finales del siglo VI o inicios del VII con la que, por cierto, tiene pocas afinidades en su materialización a pesar de ser supuestamente casi coetáneas. En el ámbito de la explotación y control de los recursos tampoco se observa que, históricamente, nos encontremos en unos territorios con un dinamismo productivo reseñable, lo que se traduce en una discreta demografía teniendo en cuenta los pocos yacimientos urbanos y rurales de época romana. De hecho, una cercana ciudad romana, *Ercávica*, estaba abandonada a esas alturas del siglo VI (ver Capítulo 3.2.4 y AC6). Sin ser tan radical el retroceso urbano, otras ciudades de la región como *Complutum* o Segóbriga, se encuentra sumidas en una franca desestructuración secular que ha alterado profundamente la materialidad y la simbología de tiempos pasados (Olmo, 2006: 260). Una nueva contradicción. Mientras que el modelo urbano clásico naufragó hacía tiempo dando paso a una nueva realidad, en Recópolis surge una rotunda muestra de romanidad en atención a las palabras del biclearense (Arce Martínez, 200: 78). Nunca nadie, al menos en los trabajos consultados, explica de dónde salió el ejército de personas que, patroneado por unos avezados proyectistas de edificios, murallas, ingeniería hidráulica, hicieron algo que llevaba siglos sin hacerse: construir una ciudad según los viejos parámetros monumentales. ¿Dónde y cuándo lo aprendieron? Parece que el mero deseo de Leovigildo de emular a los césares y emperadores derriba, para nuestra historiografía, cualquier barrera. Dicho deseo basta para que, de la nada, surjan las mentes

y los brazos que sacaron adelante el proyecto. Una vez acabada la labor desaparecen, de forma tan discreta como aparecieron, entre las bambalinas de la historia.

¿Qué ocurre con el expediente arqueológico?, ¿han aparecido en las excavaciones del Cerro de la Oliva, desde Cabré hasta el momento actual, datos que puedan certificar con garantías que allí se levantó una ciudad llamada Recópolis? Podemos afirmar que no los hay, ni siquiera como consecuencia de las primeras excavaciones en el yacimiento llevadas a cabo por Cabré en cuyo marco apareció el famoso tesoriillo de tremises en la campaña de 1945 (Cabré, 1946). Hay, en efecto, algunas monedas de Leovigildo, que no sirven por sí mismas para avalar que estemos en Recópolis, pero que sin duda refuerzan la presunción. El arqueólogo aragonés, a la hora emitir sus conclusiones, trata de conjugar las informaciones textuales sobre la localización de Recópolis con los resultados de sus excavaciones. Ha descubierto un edificio cristiano con evidentes síntomas de haber sufrido alteraciones y reformas a lo largo de su vida útil. Tomando como referencia la noticia de al-Razi (la ciudad de Zorita de los Canes se hace con piedras de *Racupel*; Catalán, Andrés, 1974: LXI y LXIX) y la teoría de García López (1903) basada en las Relaciones de Felipe II (en el Cerro de la Oliva, lugar que la tradición llamaba *Rochafrida*, hay una ciudad antigua abandonada cuyos materiales encontramos reutilizados en Zorita; capítulo 56) admite que pudiéramos estar en el escenario de la Recópolis literaria, pero introduciendo enmiendas importantes al relato tradicional. Descubre un edificio cuya estratigrafía delata cambios y reformulaciones espaciales a lo largo de su historia. Dicha historia, según Cabré, no fue más allá de época visigoda. ¿Por qué? Porque los cronistas árabes se refieren a Recópolis como una ciudad yerma. La mejor muestra para él es que fue expoliada en el marco de la construcción de Zorita. Esta sería, en su opinión, la única presencia árabe en el enclave, traducida en un provisional “campamento de trabajadores, que con sus chabolas ocuparon una de las salas del palacio, mientras duraron las obras del Castillo de Zorita de los Canes” (Cabré, 1946: 53).

Cabré llevó a cabo dos campañas (1944 y 1945) antes de contraer una fatal enfermedad que provocó su muerte en 1946. Actuó en la parte alta del enclave, donde las antiguas estructuras, aunque arrasadas, eran más elocuentes. En la primera campaña saca a la luz los restos de una iglesia a la que, de forma inapropiada, llama “basílica” (Cabré, 1946: 33) pero que sin duda es de gran antigüedad [**Fig. 63**]. Esta presencia cristiana en el enclave refuerza la idea de la ciudad fundada por el rey Leovigildo. Sin embargo, el experimentado arqueólogo no pasa por alto un registro arqueológico

complejo en el que se suceden acciones positivas y negativas de las que nada dice la lacónica fuente escrita. Trata de secuenciar dichas acciones a lo largo del tiempo cuyo límite, más moderno, sería el abandono del lugar. Cabré parte de un prejuicio histórico respecto a ese momento. Propone una coyuntura violenta en los últimos años del rey Leovigildo como causa directa del arrasamiento de la ciudad “aunque de ello no tengamos referencias históricas” (Cabré, 1946: 49). Piensa, sin poder aportar argumentos, que los habitantes de la región, en “alianza con los bizantinos del Sudeste de Hispania” (Cabré, 1946: 49), se levantaron contra el poder visigodo que unos años antes había sometido la región. Dice encontrar testimonio de un “incendio horroroso” que “recubre todos los restos arquitectónicos de las reformas anteriormente citadas” (Cabré, 1946: 48). De esta forma, la supuesta destrucción estaría separada tan solo unos pocos años de la fecha de fundación que suministra el biclarensis, un brevísimo lapso temporal que para Cabré es insuficiente a la hora de explicar la secuencia arqueológica de evidente potencia con la que se encuentra. Esto le lleva a tener que desarrollar una alambicada teoría según la cual existiría una ciudad romana (sin nombre conocido) en la que desde el siglo V existía una primera iglesia. La irrupción, tiempo después, de Leovigildo supuso una refundación de la ciudad en el marco de las luchas emprendidas por este rey arriano contra los poderes hispanos católicos. Es entonces cuando se puede hablar de la Recópolis visigoda, contraviniendo la idea tradicional transmitida por Juan de Biclario de una fundación *ex novo*. Cabré achaca al rey la reformulación, arriana, de la antigua iglesia al añadirle ciertas partes y colocar un nuevo baptisterio sobre el anterior (Cabré, 1946: 44-47). La condición regia de esta fase se vería reforzada con la aparición de un potente edificio alargado situado en el escarpe norte de la plataforma que, desde el principio, es considerado un “palacio” (Cabré, 1946: 37) [Fig. 64].

La teoría de Cabré, bastante extravagante y falta de argumentos materiales e históricos convincentes, se vería venturosamente validada en la campaña siguiente gracias a la aparición del archiconocido depósito monetario formado por monedas de oro, algunas de ellas acuñadas por el rey Leovigildo (Cabré, 1946) [Fig. 65]. El monarca se personifica directamente en escena a través de esas monedas. Ha saltado de las páginas de Juan de Biclario a las entrañas del Cerro de La Oliva, aunque no para hablar de la fundación sino del final de la ciudad. Las monedas más modernas del tesoro son las de Leovigildo. Tomando como referencia el conocimiento numismático de la época, en especial los trabajos de Heiss (1872), Mateu y Llopis (1936) y Reinhart (1942, 1943-44,

1945), trata de poner fecha a las acuñaciones en cuestión. Según las interpretaciones numismáticas dominantes en ese momento, las monedas del tesorillo debidas a Leovigildo pertenecen a un tipo (las que tienen en su reverso la inscripción INCLITUS REX) que se lleva a los primeros años de la década de los ochenta del siglo VI. Teniendo en cuenta este dato, lo que para Cabré confiere importancia histórica al tesorillo es el lugar donde él mismo lo encuentra. Hace fotos y dibujos del lugar del hallazgo [Fig. 67], que no es otro que el pretendido baptisterio arriano que se superpuso a otro anterior, católico. Encima del nivel donde estaban ocultas las monedas solo estaba la capa de destrucción violenta de la ciudad que él suponía. El arqueólogo concluye: “Como el estrato arqueológico del tesorillo de trientes pertenece a la última etapa de la vida visigoda en el Cerro de La Oliva y la fecha póstuma de los trientes de Leovigildo con la inscripción en su reverso INCLUTVS REX se datan hacia el año 580, es lógico suponer que Recópolis fue saqueada, incendiada y arrasada entre los años 580-583...” (Cabré, 1946: 53). De esta forma, Cabré se da la razón a sí mismo respecto a todo lo dicho el año anterior: ciudad previa a Leovigildo, monumentalización de la misma con este monarca, destrucción y abandono pocos años más tarde.

A pesar de que la teoría de Cabré sobre el nacimiento y evolución de la ciudad (entre el siglo V y finales del VI) era distinta a la imagen transmitida por Juan de Biclario (una ciudad levantada *ex novo* por Leovigildo en 578), tras sus campañas quedó marcado a fuego en la historiografía que Recópolis estaba en el Cerro de la Oliva.

¿Se ha podido esclarecer, con la información recuperada después de Cabré, si el Cerro de la Oliva es Recópolis? La verdad es que no. A pesar de ello se sigue hablando de Recópolis en lo que ahora es un Parque Arqueológico convertido en emblema histórico-material de Castilla-La Mancha donde se evocan, con fuerza, las memorias de Leovigildo y su hijo Recadero. Lo que sí han hecho los modernos trabajos ha sido acercar la fecha de fundación de todo el enclave a la fecha del biclarense. A día de hoy sabemos que Cabré se equivocó en su interpretación respecto a la existencia de una ciudad tardorromana previa. No hay una iglesia original del siglo V a la que, en fases posteriores, se le van añadiendo nuevos elementos como las naves laterales y el nártex. El descubrimiento completo del edificio certifica que la fase original define desde el principio un edificio en el que están presentes todos sus elementos: cabecera, crucero, naves, nártex (Olmo, 1988) [Fig. 66]. Por otro lado, el registro arqueológico obtenido en diferentes partes del yacimiento no arroja materiales anteriores a los siglos VI-VII (Olmo

y otros, 2008). Pero lo realmente definitivo ha sido colocar los tremises encontrados por Cabré en un lugar distinto al que dijo el propio arqueólogo, artífice material del hallazgo [Fig. 67]. En un curioso caso de reasignación estratigráfica se defiende ahora que las monedas no aparecieron donde Cabré señala en su trabajo sino bajo el pavimento hidráulico de una de las estancias del nártex (Olmo, 2008b: 57; Castro, 2004: 1167; Castro, 2014: 475) [Fig. 68], lo que sincronizaría la construcción de la iglesia con la deposición de las monedas (*circa* 578). Este llamativo movimiento de las monedas pone de manifiesto una serie de incertidumbres respecto a la aparición del tesoro en la campaña de 1945. Al profundizar en el asunto llegamos a la conclusión de que existen fundadas sospechas para pensar que este conjunto monetario es un elemento intruso que debe segregarse de la historia del yacimiento. Desarrollamos el tema en un Apéndice Crítico (AC5.2).

Una iglesia unitaria desacredita la idea de Cabré de una ciudad previa a Leovigido, al tiempo que refuerza la imagen de fundación *ex nihilo*, acorde con la fuente escrita (Olmo, 1988). Una fundación que no solo se refiere al edificio religioso, sino a todo el conjunto de elementos construidos en el cerro: los edificios de la plataforma superior, los que flanquean una vía de tránsito que conduce desde el sur a la parte alta, las murallas que todo lo encierran. También se han encontrado, cerca del yacimiento, restos de un acueducto que surtió de agua al enclave (Martínez, 2015). Parece entonces que tenemos acreditado, arqueológicamente, el nacimiento de todo un enclave urbano en unas fechas necesariamente cercanas a la deposición de las monedas de marras, ahora reubicadas en los fundamentos del templo. La Recópolis literaria de Juan de Biclario, por fin, ha mutado en la Recópolis material. ¿Caso cerrado? Para nosotros no (Apéndice Crítico AC5.3).

Como exponemos en dicho Apéndice AC5.3 el enclave del Cerro de la Oliva ofrece una secuencia de ocupación sin discontinuidades temporales que podría ir desde los siglos VI-VII hasta los siglos IX-X. Creemos que la fase más antigua es la que tiene que ver con las casas que se alinean en la parte sur de las excavaciones, si bien no descartamos que todo aparezca en un mismo momento. Una estratigrafía difícil de seguir y verificar con la información publicada, así como una selección de piezas cerámicas muy parcial en relación al volumen de material recuperado nos hace dudar (Olmo y Castro, 2008; Olmo y otros, 2009). En el plano ceramológico se ofrecen materiales sacados de niveles de uso primigenios que, en su opinión, aportan tipos comunes en las producciones

tardoantiguas, incluyendo algunos ejemplos (pocos y más bien residuales) de cerámica de importación (Bonifay y Bernal, 2008). Los estándares arquitectónicos de estos edificios, que no son núcleos habitacionales de carácter popular, también podrían ajustarse al ambiente constructivo de la época: ausencia de cimentaciones, zócalos de mampostería cogida con morteros de barro en vez de morteros de cal, suelos de tierra. Sin embargo, cuando contemplamos los edificios que conforman la plataforma superior y las murallas, el ambiente constructivo parece otro, así como la naturaleza del escenario: muros de doble hoja con rellenos de cal y canto, sólidas bancadas de cimentación, empleo de sillería que ha sido extraída de canteras abiertas *ex profeso*, abovedamientos (puerta monumental, porche de la iglesia), suelos de *opus signinum*, potentes edificios de dos plantas, expedientes decorativos.

Como se explica en el Apéndice **AC5.3**, nos provoca serias dudas tipológicas que los edificios monumentales sean de la fecha derivada de la fuente escrita (año 578). No encontramos, en el siglo VI, nada que se les parezca. Pero tampoco en el siglo VII. Esto es evidente, por ejemplo, en la iglesia (Olmo, 1988; Caballero y Bueno, 1989). En cuanto al llamado palacio también se pueden hacer interpretaciones cronológicas y funcionales que apuntan en otras direcciones. Lo mismo ocurre con las murallas, para las que contamos con marcadores tipológicos reconocibles en otros enclaves peninsulares. Las murallas del Cerro de la Oliva [**figs. 69 a 72**] pertenecen a una familia arquitectónica castrense que encontramos representada en varios lugares: València la Vella (Rosselló, 1996) [**Fig. 34**], El Punt del Cid (Arasa, 1980) [**Fig. 35**], Puig Rom (Palol, 1952) [**Fig. 102**]. Todos estos enclaves, por los materiales asociados y las técnicas constructivas, pueden no ser del siglo VI sino más modernos (siglo VIII), por lo que se escapa a lo lógica productiva que uno de los ejemplos que presenta identidad tipológica se separe cronológicamente del grupo de una forma tan marcada. Revisando la información suministrada por los excavadores no encontramos evidencias arqueológicas que vinculen a los edificios de la terraza superior con unas fechas del siglo VI. No se muestran por ejemplo, en este sector, repertorios cerámicos (tardoantiguos) equiparables a los recogidos en la fase inicial de las casas situadas más al sur (Olmo y Castro, 2008). Todo se sigue cifrando en el problemático tesoro.

Aparte de las incertidumbres tipológicas también las hay estratigráficas. La puerta monumental que cierra y a la vez comunica la terraza superior con la calle, amortiza parte de uno de los edificios que la componían (Olmo y otros, 2008: 69), lo que indica que hay

momentos histórico-constructivos distintos [Fig. 73]. ¿Son ambos visigodos? En definitiva, es posible que el arranque ocupacional del cerro se iniciara en época visigoda. De esa fase podrían ser los edificios que flanquean una suerte de calle. Pensar que esto ocurrió, con exactitud, en el año 578 es mera especulación basada en el prejuicio de que estamos en la Recópolis descrita por Juan de Biclario. ¿Existió una ciudad llamada Recópolis? Rotundamente sí, por las acuñaciones en las que aparece como ceca. ¿Sabemos dónde estaba y cómo era? Rotundamente no. Por tanto, el inicio de la ocupación del cerro podría haber tenido lugar en las últimas décadas del siglo VI pero también en las primeras del siglo VII. No hay forma de aquilatarlo. Fuera cuando fuera, el posible hábitat surgido en tiempos tardoantiguos no se extinguiría como consecuencia de la conquista. El registro informa de una continuidad hasta el siglo IX avanzado (Olmo y otros, 2008). Pues bien, creemos que cuando se inicia la fase musulmana es cuando se produce la implantación monumental con los edificios de la parte alta y la muralla. Es una fase musulmana, pero también mozárabe, ya que uno de esos destacados edificios es una iglesia de la que se ofrecen detalles en el Apéndice Crítico AC5.3. Al mismo tiempo, las casas ubicadas al sur de la muralla no son abandonadas o destruidas, salvo parte de una de ellas cuando se levanta la puerta que da acceso a la plataforma. Seguirán siendo escenario de nuevas actividades a la sombra de las potentes fábricas erigidas algo más arriba.

De discreto enclave a punto geoestratégico

El Cerro de la Oliva, antes de convertirse en un centro de poder, era un enclave que, ciertamente, no alcanzamos a comprender de forma satisfactoria. Inducidos por las cerámicas publicadas y la ubicación estratigráfica que se les atribuye dejamos la puerta abierta a una presencia preislámica en el cerro, si bien las casas de la ladera sur y los edificios de la plataforma superior parecen organizados siguiendo un mismo plan, aunque se ejecute de una forma diferenciada en unos edificios (talleres, viviendas) y otros (iglesia, puerta, pabellones de dos pisos). Dilemas aparte, lo importante es el momento de aparición de las fábricas más sobresalientes y de la muralla.

A estas alturas de nuestro paso por el Cerro de la Oliva, con la experiencia en la región levantina sobre yacimientos militarizados que consideramos paleoandalusíes, es inevitable que nos preguntemos si en este meandro del Tajo se pudo repetir una situación de este tipo. Es innegable la identidad tipológica de esta muralla con la de lugares como

Valencia la Vèlla o El Punt del Cid. Todas son debidas a un mismo ambiente productivo y, por ende, histórico. ¿Qué significan Valencia la Vella-Pla de Nadal y El Punt del Cid? Para nosotros, tal como se expone en el apartado dedicado a Valencia (Capítulo 3.2.2), representan la temprana implantación en el paisaje del poder conquistador, lo que no quita para que poderes locales cristianos participen activamente en dicha implantación. Los enclaves levantinos no dejaban de ser unas algo vacuas construcciones por el terreno físico que encintan respecto a las construcciones que se levantan dentro. Sin embargo, no dejarían de cumplir esa misión de intimidación erigiéndose en elocuentes proclamas de unos nuevos tiempos con unos nuevos actores. En el Cerro de la Oliva volvemos a encontrarnos con una muralla que todavía no sabemos bien si contiene muchas o pocas cosas. Es una obra de buena calidad en la que hay comprometido un importante contingente de operarios bajo una dirección técnica especializada. La misma que está tras las obras del palacio, la iglesia, etc.

Frente a Valencia la Vella o el Punt del Cid, el Cerro de la Oliva tiene un verdadero valor estratégico. Los dos primeros emplazamientos carecen de cualquier virtud en un sentido militar. Su verdadero valor es presencial, un espejo colocado en frente de dos antiguas ciudades sometidas, Valencia y Sagunto. El Cerro de la Oliva, en cambio, sí ocupa un lugar clave en el paisaje. Ubicado en lo alto de un meandro del Tajo está en disposición de controlar el paso del río en ese punto, una circunstancia que siguió siendo determinante en el territorio más allá de la amortización del cerro, cuando se construye Zorita y más tarde pasa a manos cristianas. No estamos por tanto ante un caso tan escenográfico como los levantinos sino ante una verdadera articulación del territorio que permite conectar el este con el centro peninsular en dirección norte sin necesidad de llegar hasta Toledo, a más de 100 km de la actual Zorita. Dicha articulación no forma parte de la geopolítica visigoda sino de la andalusí. La Recópolis visigoda es una ciudad áulica en mitad de ningún sitio cuando miramos el mapa con los ojos político-territoriales del siglo VII⁵². Si lo miramos, en cambio, con los ojos político-territoriales de al-Andalus tiene más sentido. Forma parte de una articulación territorial según ejes tanto E-O como N-S. Los primeros, transversales, vienen marcados por los grandes ríos (Ebro, Tajo, Guadiana, Guadalquivir). Los segundos, verticales, permiten recorridos con puntos en los que es

⁵² Aunque se he especulado bastante sobre las razones y objetivos que llevaron a Leovigildo a fundar una ciudad con nombre Recópolis (García Moreno, 1989; Arce Martínez, 2000; Velázquez y Ripoll, 200; Ripoll y Velázquez, 2008; Olmo, 2008b), nunca se aportan argumentos solventes que justifiquen por qué eligió un territorio en apariencia irrelevante para los intereses de la monarquía visigoda.

posible salvar los obstáculos físicos de los primeros: la llamada Vía de la Plata en el occidente (Mérida), la comunicación entre la Andalucía central (Córdoba) y la Meseta (Toledo) con su prolongación hacia el norte (Madrid, Alcalá de Henares, Zaragoza), la vía más al este que va de Cartagena a *Complutum* y de la que formaría parte el Cerro de la Oliva salvando el Tajo.

En este proceso de naciente articulación territorial, en ocasiones, vemos implicados a componentes locales (cristianos) que colaboran, y se benefician, en la nueva situación. Esto es seguro en el caso de Valencia la Vella debido a su proximidad con Pla de Nadal, un complejo residencial del que disfruta un poder cristiano, como lo demuestra la epigrafía y los signos religiosos (cruces caladas) encontrados. Pla de Nadal y València la Vella están en íntima relación no porque se encuentren muy cerca uno de otro sino porque comparten las mismas estrategias productivas y tecnológicas en su ejecución. En el Cerro de la Oliva también puede hablarse de participación cristiana ya que volvemos a encontrarnos con cruces caladas (Cabré, 1946: 48; Vázquez de Parga, 1967; Balmaseda, 2008: 154-155) y porque, más que nada, uno de los edificios levantados es un lugar de culto, algo que no ocurre en Valencia por lo hasta ahora conocido arqueológicamente en la fortificación y en la residencia. Hay no obstante una iglesia generada en ese ambiente histórico-productivo, la Cárcel de San Vicente, pero se encuentra en la ciudad.

El aparato de poder omeya propicia estas empresas, pero delega su gestión en poderes cristianos locales con los que alcanza compromisos que pueden ir más allá de una paz social y la satisfacción de los impuestos. Cuando decimos locales no decimos, necesariamente, que se encontraban en los mismos lugares en los que aparecen estos nuevos enclaves. Allí donde estaban radicados históricamente estos poderes, como el territorio definido por las ciudades del pacto de Teodomiro, no serían tan necesarios estos centros fortificados ya que la colaboración se ejerce desde bases territoriales preexistentes, las propias ciudades pactantes. El problema para los omeyas eran aquellos territorios en los que no había grupos de poder (religiosos o laicos) con los que establecer acuerdos con vocación de futuro. Es posible que, en el Cerro de la Oliva, los cristianos vinculados a los nuevos edificios hubieran venido de otro lugar, al igual que la fuerza de trabajo que los hizo posibles. No hay ningún dato o información que permita apuntar una procedencia.

Según nuestra interpretación, el Cerro de la Oliva representaría, en su fase islámica inicial, una forma temprana de implantación en el territorio del nuevo poder musulmán, aunque con la participación de grupos cristianos que mantienen preeminencias previas y esperan beneficios. Los espacios monumentales tradicionalmente considerados en clave áulica son, en definitiva, otra cosa. Estamos ante unas instalaciones que responden a unas necesidades que tienen que ver con el control del territorio. Los edificios alargados de dos plantas pueden albergar a contingentes humanos con sus impedimentas, caballerías, suministros, que se van a encargar de controlar una región con sus habitantes. Forma parte de la maquinaria política andalusí.

Cabe preguntarse entonces qué significado tendría, en este contexto, la existencia de una iglesia. En primer lugar, aunque sea una obviedad, delata que la jefatura del enclave era de confesión cristiana. Su ubicación en la plataforma superior, aquella que define un espacio de poder en la que se levantan potentes edificios, hace de la iglesia una pieza de esa escenografía. La puerta occidental se abre al gran patio definido por las distintas fábricas. Dicho acceso se proyecta visualmente al exterior con un porche-baldaquino compuesto por columnas de mármol (reutilizado), un elemento de monumentalización que no vemos en el resto de arquitecturas que definen el complejo [Fig. 84].

¿Por qué incluir un edificio religioso en el marco de un proyecto de estas características? Ni en València la Vella, ni en El Punt del Cid, ni en Puig Rom, se han localizado iglesias. No obstante, la residencia de Pla de Nadal, en íntima relación con València la Vella, fue consumida por una élite cristiana: hay una epigrafía latina de prestigio (el tondo con el anagrama) y varias cruces caladas en piedra que estuvieron sobre las cubiertas, perfectamente a la vista. También tenemos, por cierto, cruces caladas en los edificios de Recópolis (Vázquez de Parga, 1967; Balmaseda, 2008: 154-155), tanto relacionadas con la iglesia como con el llamado “palacio” (Cabré, 1946: 48). Sinceramente, nos resulta complicado dar con las claves comprensivas que expliquen y justifiquen la presencia de la iglesia en este complejo. ¿Quiénes acuden a ella, sólo las personas vinculadas a los edificios de poder o también las gentes que vivían a su sombra?

En principio, lo único que podía hacerse en ese templo era rezar. Decimos esto porque no hay evidencias que indiquen el desarrollo de otras funciones habituales en las arquitecturas religiosas cristianas. Una de ellas es el bautismo. No existe ninguna prueba

que demuestre que, la habitación donde Cabré dijo encontrar el tesorillo, fuera un baptisterio. Él, de hecho, habla de un primer espacio bautismal (católico) que fue amortizado, más adelante, por otro baptisterio (arriano). Son del todo irreconocibles los elementos propios de este tipo de estancias, empezando por las piletas. La otra función que tampoco desempeñó esta iglesia fue la de albergar enterramientos, ni dentro de ella ni en su perímetro exterior. La necrópolis que se encuentra al sur del edificio es plenomedieval, sin rastro de inhumaciones anteriores (Sánchez González, 2002). Si es una iglesia en la que, ni se bautiza ni se entierra, no podemos considerarla una parroquia, esto es, un templo en el que un colectivo social, verticalmente, establece un vínculo directo con él.

Pero, independientemente de todo ello, hay un elemento insoslayable: la necesaria la presencia de un orden clerical. ¿De la mano de quién llega ese orden al enclave para dar significado funcional e ideológico al edificio religioso integrado en ese espacio de poder? De nuevo nos tenemos que conformar con enunciar la pregunta. Todo el mundo está de acuerdo, empezando por los defensores de Recópolis en el Cerro de la Oliva, que esa iglesia no era una catedral ya que la ciudad jamás contó con un obispado al no encontrarse el nombre de esta la sede en ninguno de los numerosos concilios (nacionales y provinciales) celebrados en Toledo. Quedó entonces fijada la idea de iglesia áulica en consonancia con la categoría del promotor de la ciudad. Una iglesia, aparte, necesariamente arriana por la figura (Leovigildo) relacionada con su construcción. Es cierto que se percibe una cierta exclusividad de esta iglesia por estar integrada en ese complejo de poder desplegado en la parte alta. No se trata de un templo inserto en la trama urbana de la ciudad en la que fluyen las gentes y se desarrollan los acontecimientos cotidianos. Otra cosa es que, esta circunstancia, se derive del patrocinio regio en las últimas décadas del siglo VI.

Al defender, por nuestra parte, una fecha posterior a 711, la fuerza promotora es lógicamente otra. Coincidimos con la idea de la conformación de un ámbito monumental de poder del que forma parte el edificio religioso. Un ámbito gestionado por una jefatura confesionalmente cristiana, que lo deja claro con la inserción del templo en el complejo. Pero también puede estar dejando claro que, políticamente, está de lado de una autoridad omeya que ha movilizado los esfuerzos y el conocimiento para poner en marcha estas empresas. El ambiente productivo que da lugar a este tipo de empresas es muy distinto al que imperaba en el momento inmediato a la irrupción islámica. Si hay cristianos que las

consumen es porque se están dando las condiciones para que esto tenga lugar en un contexto que es musulmán, al menos en lo político-territorial. Esto nos lleva a escenarios de colaboración. Recordemos que en Pla de Nadal-València la Vella, aunque no tengamos asociados edificios de culto, la confesión cristiana de los gestores queda perfectamente expresada (epigrafía latina de prestigio, cruces con laurea). En Puig Rom creemos que ocurre lo mismo, si bien no contamos con unas pruebas directas de cristiandad como las levantinas. Lo argumentamos por el tipo de población que lo habitó en base a los materiales que consumieron. Parece claro que se trata de un grupo humano local, hispano, que sigue usando cacharros, bronce, hierros que siguen las tradiciones productivas preislámicas, evolucionándolas e incorporando novedades. Sobre el Punt del Cid no nos pronunciamos ante la escasez de información.

El Cerro de la Oliva, en definitiva, se integra en el marco de la territorialización del poder musulmán que ha conquistado, en poco tiempo, un extenso territorio, desde Gibraltar hasta Narbona. Podríamos estar en la fase de consolidación del naciente al-Andalus. La participación activa de ciertos elementos cristianos (elitistas) en el esfuerzo da continuidad a la actitud política emanada de los pactos de conquista. En aquellos territorios donde las élites locales llegan a un acuerdo, pongamos por caso a Teodomiro, los pactantes locales se comprometen a formar parte de la maquinaria del nuevo poder asegurando la paz social de los colectivos que dominan (física e ideológicamente) así como el pago de la tributación de esos mismos colectivos. Pero, parece, que no hubo siempre situaciones de articulación territorial y social de este tipo, previas a la conquista, que posibilitaran los pactos al no existir unos interlocutores locales con capacidad de negociación. Creemos que, en estos contextos de implantación temprana del poder musulmán, el elemento cristiano también participa de forma activa. Ahora estaríamos hablando de cristianos no radicados en sus lugares de origen sino movilizados para hacerse cargo de enclaves puestos en marcha por la política omeya. Desde esta perspectiva de implicación la presencia de la iglesia no es algo que se tenga por algo extraordinario. Lo importante es la constatación de que hay elementos cristianos participando en el afianzamiento de al-Andalus.

Sin embargo, estos escenarios de colaboración no tendrán un largo recorrido histórico. O bien son del todo abandonados a lo largo del siglo VIII, como València la Vella-Pla de Nadal, El Punt del Cid, Puig Rom, o experimentan una fuerte recesión, como ahora veremos en el Cerro de la Oliva.

El Cerro de la Oliva más allá de la conquista

El inicio de la fase postvigoda del Cerro de la Oliva, sin duda de gran relevancia a tenor del potente escenario monumental generado, contrasta con su final, marcado más bien por la precarización y la marginalidad. Antes de acabar definitivamente abandonado el asentamiento en el transcurso del siglo IX, la población residente ocupaba unos espacios habitacionales de humilde factura que han ido abandonado la parte sur definida por la calle y los edificios que la forman para ir concentrándose en la parte alta, invadiendo la terraza superior que albergaba unos edificios monumentales bastante maltrechos a esas alturas (siglo IX), (Olmo y otros, 2006: 73). El gran pabellón del escarpe se ha venido abajo parcialmente. Otro de los edificios, en su momento, fue pasto de un incendio que provocó una ruina que nadie reparó (Olmo y otros, 2008: 72). Si nos fijamos en la iglesia también observamos acciones que pueden indicar cambios importantes en lo espacio-funcional. La entrada occidental es tapiada [Fig. 66], lo que supone una alteración importante, no sólo por una cuestión de circulación sino también de simbolismo al quedar desbaratado un elemento arquitectónico de prestigio que proyectaba su imagen hacia ese espacio de poder definido por el patio. Igualmente, en el interior encontramos muros que definen nuevos espacios. Este es en el caso del extremo occidental del aula, donde dos muros, en combinación con el cegado de la entrada, forman un fondo de saco segregado de ignota funcionalidad (Cabré, 1946: 47), [Fig. 66]. En definitiva, ese poder musulmán-cristiano que se hizo presente de forma tan elocuente en un principio desaparece del lugar transcurrido algún tiempo.

La llamada región de la *Santabariyya*, a la que pertenece el territorio donde se encuentra el Cerro de la Oliva, sirvió de marco para la instalación, en el siglo VIII, de diferentes grupos bereberes, con predominio de la tribu *Madyuna* (Olmo, 2011: 41). En la segunda mitad de esa centuria estos grupos experimentan un proceso de jerarquización que da lugar a la aparición de linajes que a menudo entran en conflicto con el poder omeya cordobés. Hilal al-Madyuni, jefe de los bereberes de Sarq al-Andalus (Bosch Vilá, 1953: 73; Manzano, 1991: 247), se somete al emir Abderramán I en 771-772 y obtiene el reconocimiento como jefe de los *Madyuna*. Chalmeta (1980: 44) opina que tras este gesto había una concesión al bereber, por parte de la autoridad omeya, de un *iqtat* de señorío, lo que supone delegar el control del territorio a cambio de un tributo. Sin embargo los conflictos no desaparecen. Unos años más tarde (782) Hilal al-Madyuni es apresado por el emir en Pastrana, cerca por tanto del Cerro de la Oliva (Manzano, 1991: 248). Un

reflejo de incertidumbre en el contexto de esa agitada segunda mitad del VIII es una ocultación monetar musulmana descubierta hace pocos años en el Cerro. Este tesorillo tiene todas las garantías arqueológicas, no nos cabe duda. Se trata de un conjunto de nueve dírham acuñados en al-Andalus con una cronología comprendida entre 773-785, correspondiente por tanto al gobierno de Abderramán I (Castro y Olmo, 2016). Apareció oculto en el muro de cerramiento oriental del conjunto religioso [Fig. 74]. ¿Cómo llega y quién dispone de este dinero “estatal” en un enclave aparentemente perdido en el territorio?

Como decíamos, arqueológicamente se detecta una fase de destrucción parcial y deterioro del conjunto palatino que se fecha entre finales del VIII e inicios del IX (Olmo, 2011: 45). Parece claro que a esas alturas, el poder que se hizo patente con la construcción y posterior gestión de los edificios monumentales ha desaparecido de la escena y no ha sido sustituido por otro. Lo que hay, pese a la continuidad habitacional del cerro, es precarización y marginalidad. Carece de cualquier valor estratégico ante la imposibilidad de mantener sus estructuras por parte de una población que se expresa de forma popular. Apuntamos como hipótesis que el Cerro de la Oliva fue un enclave de carácter estatal durante el siglo VIII. Primero con su aparición como expresión física de la conquista en unas condiciones equiparables a las de València la Vella o el Punt del Cid, recintos amurallados erigidos siguiendo un mismo modelo técnico y productivo. Vimos que estos enclaves levantinos tuvieron una vida bastante corta. Es posible que varias décadas después de la conquista, en un al-Andalus diferente al de los primeros años, hayan perdido su sentido.

El Cerro de la Oliva, en tiempos del primer emir independiente, bien pudo usarse en el marco del conflicto bereber en la región. Su naturaleza fortificada y los sólidos edificios que contenía eran del todo adecuados para destacar un contingente militar ¿Seguía a esas alturas funcionando la iglesia?, ¿qué había sido de las personas que lo habitaron anteriormente? En el templo, por ejemplo, se observan los cambios antes apuntados, si bien no es posible hacer propuesta alguna respecto a las fechas mientras no se consiga una secuencia estratigráfica de los restos conservados. Más adelante, hacia finales del siglo VIII o inicios del IX, deja de hacerse patente la presencia de un poder capaz de gestionar los edificios representativos. Tal vez el poder emiral, como parte de los acuerdos que dieron fin al conflicto, se retiró de esta cabeza de puente. En lo material, desde luego,

se inicia una fase de precarización de las otrora potentes estructuras que termina con el abandono, y olvido, del enclave.

Concluyendo

Historiográficamente partíamos de una ciudad fundada en el siglo VI, pero con la información aportada en los Apéndices Críticos y la contextualización histórica aquí presentada, bajo nuestro punto de vista, no estaríamos ante una ciudad áulica alentada por un rey godo sino ante un enclave que se monumentaliza en las primeras décadas del VIII. No es una fundación palatina, con su residencia y templo real. Es un gesto expresivo de implantación en el territorio del poder musulmán que ha sometido al reino visigodo, con el interés añadido de que se hace presente el componente cristiano como parte implicada, y beneficiada. Entre los edificios levantados hay una iglesia hasta ahora fechada a finales del VI. Con la nueva interpretación la mal llamada basílica de Recópolis es vista como una iglesia post 711, una iglesia mozárabe. Sin duda una propuesta que se antoja osada debido al potente poso historiográfico que hay sobre Recópolis. Tras la reasignación cronológica del complejo monumental, evidentemente, hay una comprensión histórica totalmente distinta. De una fundación áulica visigoda del siglo VI pasamos a una implantación árabe-cristiana del siglo VIII.

Sin duda somos conscientes de lo impactante de esta propuesta ya que el escenario es de un peso historiográfico abrumador. La revisión llevada a cabo por Caballero de no pocos edificios tradicionalmente fechados como visigodos, provocó en cierta medida un cierre de filas en torno al yacimiento del Cerro de la Oliva. Los prejuicios historiográficos, el tesorillo de Cabré y la actual arqueología parecen blindar el yacimiento frente a cualquier opinión que no sea la tradicional. Nosotros, de hecho, estábamos convencidos de que nos encontrábamos en la ciudad fundada por Leovigildo. Este convencimiento no partía de una opinión propia sino de una asentada tradición historiográfica. Sin embargo, al tratar de verificar los argumentos que sostienen la opinión general con el objetivo de establecer las bases de nuestro estudio a su paso por este enclave, apreciamos inconsistencias de hondo calado. En primer lugar, con la información documental disponible es imposible saber dónde estuvo exactamente la ciudad de Recópolis, históricamente veraz al existir monedas batidas en su ceca. En segundo lugar, el famoso tesorillo de tremises encontrado por Cabré está envuelto en serios problemas. Pero es que además, esa arqueología que en las últimas décadas ha servido para reafirmar el discurso

tradicional, puede ser sometida a discusiones tipológicas y estratigráficas que dan lugar a relatos alternativos. Creemos por tanto que existen argumentos para ofrecer una interpretación distinta, mozarabista.

3.2.4. El castro de Santaver (Ercávica)

A no mucha distancia del Cerro de la Oliva, remontando el río Tajo, en una elevación del terreno junto a un meandro de su tributario el Guadiela, se encuentran las ruinas de una ciudad romana que tradicionalmente se identifica con *Ercávica* (Osuna, 1967, 1976; Barroso y Morín, 1997; Lorrio, 2001) [Fig. 96]. La razón de hacer parada en este enclave parte de una noticia que encontramos en la documentación altomedieval asturiana (Floriano, 1951: 270). En dicha noticia se habla de un obispo de nombre Sebastián que ha tenido que abandonar su ciudad a causa de su destrucción por unos bárbaros atacantes. Se dice que este Sebastián era *Archabienensis episcopo, ex provincia Celtiberie*. Sabemos que, en efecto, existió una sede en la ciudad de *Arcávica* (nombre que se hace derivar de la *Ercávica* romana) cuyo primer obispo conocido, de nombre Pedro (*Petrus Arcavicensis Celtiferiae ecclesiae episcopus*), firma en las actas del III Concilio de Toledo de 589 (Vives, 1963: 137). También sabemos que esta sede pertenecía a la provincia *Carthaginense* cuya metrópolis era Toledo (*Arcávica* aparece convocada en el sínodo provincial de Gundemaro en 620 (Vives, 1961: 408)). En principio, la noticia es doblemente interesante. Por una parte, porque nos hablaría de la posible presencia de una *dimma* cristiana en esta ciudad de al-Andalus, lugar del que por cierto nada sabemos por las fuentes literarias meridionales (árabes y latinas). Por otra parte, porque se propone un final traumático, no sólo de una sede episcopal sino de la ciudad que la albergaba, que vino de la mano de una fuerza externa.

Así las cosas, era pertinente y necesario analizar con atención la información referida a este lugar. Al trabajar con dicha información (fuentes escritas, registros materiales e interpretaciones historiográficas) nos ocurrió algo similar a lo experimentado en el Cerro de la Oliva: el modelo interpretativo tradicional sobre este yacimiento, en todo lo que tiene que ver con los siglos VI al IX, puede ser puesto en cuestión. Desarrollamos el grueso de la discusión en un Apéndice Crítico AC6. A modo de resumen, en primer lugar, hay que señalar cierta confusión en el registro documental a la hora de identificar el lugar en el que se encontraba la romana *Ercávica*, nombrada como *Arcávica* en época visigoda. Livio menciona una *Ercávica* indígena que se remonta al segundo cuarto del

siglo II a. C, pero sin precisar su localización (Livio, 40, 50, 1). Plinio, por su parte, vincula la ciudad con el *Conventus Caesaraugustano* (NH, 3, 24), mientras que Ptolomeo nos habla de dos *Ercávicas*, una entre los celtíberos y otra entre los vascones (Ptolomeo, G, II, 6). En época visigoda, como ya ha sido apuntado, una ciudad de nombre *Arcávica* se localiza en la *Celtiberia*, ese difuso ámbito histórico-territorial que vimos en relación al Cerro de la Oliva. Sabemos que, estuviera donde estuviera *Arcávica*, se podría encontrar dentro del gran territorio definido por la provincia eclesiástica controlada por Toledo, la *Carthaginense*.

El registro arqueológico, por su parte, provoca contradicciones respecto a la imagen tradicional de esta ciudad a lo largo de su historia. Fue Ambrosio de Morales quien localizó a la *Ercávica* romana (y prerromana) junto al Guadiela, primero en el entorno de la llamada Peña Escrita y, más tarde, en el Castro de Santaver (Lorrio, 2001: 106). Esta identificación ha sido tradicionalmente admitida y, para muchos, reafirmada como consecuencia de las diferentes campañas arqueológicas desarrolladas en el siglo XX (Osuna, 1975, 1976, 1977, 1983; Moncó, 1986; Lorrio, 2001). Se ha ido descubriendo una ciudad de rango menor, pero no exenta de monumentalidad (pública y privada) [Fig. 97], que podría ajustarse a la idea de la *Ercávica* conocida, en principio, por las fuentes escritas y la numismática⁵³. La aparición de cierto epígrafe en el área del foro, fechado a mediados del siglo III, podría ser el dato arqueológico que vendría a identificar este enclave con *Ercávica* (Osuna y Suay, 1976: 6; Rodríguez Colmenero: 229)⁵⁴ [Fig. 98].

Si, como es opinión común, en el Cerro de Santaver está la *Ercávica* romana, necesariamente allí estaría la *Arcávica* visigoda y altomedieval. Aquí es donde la contradicción se hace flagrante cuando manejamos la información arqueológica. Se supone que una antigua ciudad romana que, con el tiempo, se convierte en sede episcopal (al menos desde el siglo VI hasta el siglo IX), seguiría siendo una realidad urbana a pesar de la puesta en marcha de los típicos procesos recesivos que se manifiestan en las ciudades conforme el aparato estatal romano se descompone (Gurt y Sánchez Ramos, 2010). La aparición de unos nuevos espacios representativos auspiciados por los emergentes poderes cívico-religiosos episcopales daría lugar a nuevos polos de desarrollo que

⁵³ El municipio ercavicense emitió moneda en tiempos de los emperadores Augusto, Tiberio y Calígula (Gomis, 1997a, 1997b).

⁵⁴ Se trata de un epígrafe tallado en un fragmentado pedestal en honor de Licinio, hijo del emperador Galieno. En su lectura, la abreviatura ERC en el contexto de la dedicatoria se interpreta como la ciudad de *Ercávica* o los ercavenses (Osuna y Suay, 1976: 6; Rodríguez Colmenero: 229).

revertirían, al menos en ciertos sectores urbanos, inercias negativas. La cuestión es que la ciudad excavada en el Castro de Santaver queda abandonada en el siglo V tras una fase de descomposición urbana, iniciada en el siglo III, en la que antiguos espacios representativos y monumentales como el foro y las termas son reacondicionados en una clave popular y precarizante (Osuna, 1976a: 40; Lorrio, 2011: 110; Barroso y otros, 2014: 261). ¿Cómo es posible entonces que hubiera, en este centro urbano abandonado, una sede episcopal en los siglos VI y VII, y más allá? Por otro lado, los signos monumentales de cristianización en la ciudad son por el momento nulos. No se conoce, desde luego, ninguna estructura arquitectónica que pudiera identificarse con una iglesia, siquiera bajo la forma de algún fragmento de mobiliario litúrgico (altares, cancelos). Tal como están las cosas, o la *Ercávica* romana es una ciudad distinta a la *Arcávica* visigoda o, en el yacimiento del Castro de Santaver, hay un núcleo urbano romano que no era la *Ercávica* que necesariamente tendría una continuidad poblacional que justificara la presencia de un episcopado, el cual necesariamente contaría con unos edificios religiosos y residenciales que no aparecen por ningún lado.

J. Morín y R. Barroso (1996) buscan solventar la contradicción proponiendo una solución difícil de verificar en virtud de los argumentos materiales e históricos esgrimidos. Opinan que los pobladores de la ciudad se mueven hacia la parte baja del cerro dando lugar a una especie de ciudad formada por una nebulosa de pequeños núcleos repartidos por el entorno [**Fig. 99**]. Haciéndose eco del topónimo referido a un paraje cercano a la ciudad romana, El Vallejo del Obispo, aluden a la presencia allí del complejo episcopal sin aportar ningún otro argumento ni justificar lo excéntrico del caso en el panorama general de este tipo de establecimientos en las antiguas ciudades (Barroso, Carrobbles y Morín, 2008: 1083). Otros de estos núcleos pseudo-urbanos sería el generado por un monasterio, referido en las fuentes escritas como Servitano, que la historiografía pone en relación con la ciudad de *Ercávica* desde tiempo atrás (Moreno, 2011: 205) [**Fig. 100**]. En el Apéndice Crítico **AC6** también revisamos el asunto del monasterio Servitano desde los puntos de vista histórico y arqueológico. Respecto al primero, tomando de referencia la información escrita (Juan de Biclario, Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo), encontramos problemas a la hora de componer los perfiles históricos de los personajes vinculados al monasterio: Donato y Eutropio. En cuanto a la faceta arqueológica, la identificación del Servitano en el yacimiento conquense parece

infundada al analizar los registros arqueológicos obtenidos en las estructuras que se tienen por monásticas (Barroso y Morín, 1994 y 1997; Barroso y otros, 2013).

Es justamente uno de esos lugares que se identifican con el Servitano donde encontramos pruebas para afirmar que estamos ante una promoción vinculada a cristianos de al-Andalus, independientemente de la discusión en torno a la ubicación histórica de este monasterio.

Alejados unos dos kilómetros de la ciudad romana, en el paraje ya aludido del Vallejo del Obispo, hay restos de unas estructuras arquitectónicas que se vienen en asimilar con el monasterio Servitano (Moncó, 1986; Barroso y Morín, 1996, 2003; Barroso, Carrobles y Morín, 2008; Barroso, Carrobles, Diarte y Morín, 2014). Lo primero que nos llamó la atención fue un potente muro que, técnicamente, es asimilable a las murallas de Recópolis y, por ende, a las murallas de otros lugares como València la Vella y El Punt del Cid. En otras palabras, esta estructura puede formar parte de esa familia tipológica. El muro del Vallejo del Obispo, en principio, no es una muralla sino un elemento de contención de la terraza sobre la que se levanta el complejo. Mide de 2 m de ancho, lo mismo que la muralla del Cerro de la Oliva. Al igual que ella, la fábrica se compone de muros de doble hoja de sillería con relleno de cal y canto. Hay tan solo una diferencia de tipo estratégico a la hora de obtener bloques pétreos de sillería. Mientras en la obra de Guadalajara los sillares proceden de canteras abiertas para tal fin, en la de Cuenca se acude a la cercana ciudad romana abandonada en busca de materiales [Fig. 100]. Las excavaciones llevadas a cabo por Carlos Moncó nunca llegaron a publicarse de forma detallada más allá de unos pocos artículos particulares: sobre estelas discoideas funerarias medievales por C. Moncó y A. Jiménez en 1989 y sobre los materiales cerámicos a cargo de Y. Álvarez en 1987 y 1989. Son de enorme interés estos dos últimos trabajos ya que se trata del registro cerámico vinculado al gran muro y sus estructuras aledañas. Según esta autora, toda la producción caería en el siglo IX si bien, leyendo sus estudios, parece que parte de los tipos podrían pertenecer al siglo VIII, por lo que el momento fundacional correspondería a esa centuria, como ocurre en el Cerro de la Oliva, València la Vella o El Punt del Cid. La amortización, en este caso, acontece en el transcurso del IX, de forma traumática al parecer. El nivel de amortización presenta una potente capa de ceniza resultado de un voraz incendio que atrapó y consumió lo que había en el edificio (alimentos, cacharros cotidianos que aparecen enteros). Entre las cenizas,

apareció un *dirham* con fecha 866-876 d.C. (Álvarez, 1987: 400), lo cual aporta una referencia cronológica *post quem* respecto al incendio.

Recordemos que el documento asturiano dice que el obispo Sebastián llegó al norte en torno al año 866 como consecuencia de un ataque que destruyó su ciudad (AC6). De manera entusiasta se ha querido ver en este *dirham* y las cenizas que lo amortajan la evidencia del ataque que acabó con la ciudad de *Arcávica* y que significó el exilio de su obispo (Barroso y otros, 2014: 265). Se cierra así una historia que se inicia en el siglo VI con la llegada de Donato, fundador del Servitano, a las proximidades de la ciudad episcopal de *Arcávica* que mantuvo su cristiandad hasta que los bereberes, a mediados del siglo IX, lo arrasaron todo.

Nuestra experiencia en los casos levantinos y de Recópolis, al pasar por Cuenca, empieza a mostrar signos de predicción en el modelo histórico-material propuesto. Si, tal como defendemos, estas arquitecturas se erigen en el siglo VIII, los materiales asociados a su uso deberían ser del siglo VIII en adelante. En efecto, en relación con la estructura del Vallejo del Obispo, que tipológicamente llevamos a esa centuria, tenemos un registro cerámico postvisigodo desde su fundación. No se trata, como algunos pretenden, de la fase mozárabe del monasterio Servitano (Barroso y otros, 2014: 265), continuación de una fase anterior, visigoda, que es inexistente según el registro arqueológico. Este muro, por los materiales que arrojó la excavación, es posterior al VII.

Recapitulando, tenemos una ciudad romana abandonada desde tiempo atrás que seguirá estándolo en las siguientes centurias. Sin embargo, tras la conquista islámica detectamos una posible promoción edilicia no lejos de la urbe, la cual se usa como cantera para la obra nueva. La proximidad tipológica entre el Vallejo del Obispo y la muralla del Cerro de la Oliva cuenta, además, con una proximidad geográfica. Ambos lugares están cerca y comparten una similar ubicación: junto al meandro de un río. La fase islámica del castro de Santaver no arranca con una rotundidad monumental equiparable a la del Cerro de la Oliva pero es indudable que hizo acto de presencia un grupo humano con capacidad transformadora en el medio. ¿Quiénes consumieron esta arquitectura, musulmanes o cristianos?

Mientras que en el Cerro de la Oliva la presencia de la iglesia nos coloca en un escenario cristiano, en Santaver no contamos con un testimonio tan elocuente respecto al carácter confesional de los allí radicados. Sabemos, por la arqueología, que un ámbito del

complejo fue usado como iglesia siglos más tarde, pero no se puede determinar, con la información publicada, si podría repetirse lo visto en el Cerro de la Oliva: la construcción de una iglesia medieval sobre restos de un templo anterior. Procede no obstante de este yacimiento un fragmento de cruz calada decorada y con pie (Menchón, 1994), aunque sin contexto conocido. Como ya decimos en otra parte del estudio (Capítulo 3.2.6), las cruces caladas o con láurea podrían ser un elemento distintivo (señalizan arquitecturas y no tumbas) que surge en contextos cristianos andalusíes. Esas arquitecturas pueden ser tanto nuevas (Melque, El Trampal o Pla de Nadal) como preislámicas (El Gatillo, Casa Herrera, Alconétar, El Tolmo de Minateda)⁵⁵.

De todas formas, ambos yacimientos parecen tener vidas similares. Tanto en un sitio como en otro existían asentamientos preislámicos: en el Cerro de la Oliva una pequeña concentración habitacional que parece seguir en activo a inicios del siglo VIII y en Santaver una ciudad romana abandonada mucho tiempo atrás, aunque se detecta actividad tardoantigua en otros lugares cercanos como la necrópolis de tumbas excavadas en la roca (Moncó, 1986). Siguiendo con las similitudes, los abandonos se producen a lo largo del siglo IX. En el Cerro de la Oliva, la construcción de la ciudad de Zorita explica el fin del asentamiento. En el caso conquense se apela al ataque de unos incontrolados bereberes que ponen fin a la cristiandad y provocan la huida de su obispo. Como exponemos en el Apéndice Crítico **AC6** este episodio es poco probable, más que nada porque no hay ninguna evidencia que certifique que existía en al-Andalus una ciudad llamada *Arcávica*. Además, es un absurdo la imagen de “ciudad cristiana” que transmite el relato asturiano. Un siglo y medio después de la conquista, si unos revoltosos bereberes atacan un centro urbano, lo harían a costa de destruir una medina musulmana por mucho que su origen sea preislámico y siga teniendo una comunidad cristiana. Pongamos el ejemplo de Sigüenza y Alcalá de Henares, ciudades próximas a la presunta *Arcávica*. En las dos ciudades, a mediados del siglo IX, existían obispos acreditados (Capítulo 4.3.1), lo cual significa que había *dimmas* cristianas como resultado de las condiciones de sumisión. Esto mismo, en teoría, debería haber ocurrido en *Arcávica* pero el relator asturiano nos ofrece la imagen de un baluarte cristiano que ha conseguido perdurar durante mucho tiempo hasta que ya no pudo contener un último envite.

⁵⁵ Ver síntesis sobre estas cruces en Caballero y Sáez (1999: 210-213).

Para nosotros, tanto en el Cerro de la Oliva como en el Castro de Santaver, el siglo VIII va a significar un momento de importantes cambios respecto a sus respectivos pasados. Los cambios se visualizan en la región con la erección de unos nuevos complejos arquitectónicos. El del Cerro de la Oliva es sin duda de gran potencia, descollando en un punto estratégico del territorio: el lugar por donde se atraviesa un importante curso fluvial, el Tajo. No muy lejos de allí, en otro promontorio sobre el meandro del Guadiela, afluente del anterior, se levanta otra edificación, menos elocuente en cuanto a tamaño pero también dotada de elementos rotundos, como ese grueso muro erigido con las mismas técnicas que las murallas (y edificios) del Cerro de la Oliva. Muestras, en definitiva, del proceso de consolidación de al-Andalus en el que también participan elementos locales cristianos que, hasta la fecha, pasaban por ser reyes visigodos y abades llegados de lejanas tierras.

3.2.5. Puig Rom

Mientras trabajábamos con València la Vella (Roselló, 1986), El Punt del Cid (Arasa, 2002) y Recópolis (Gómez de la Torre-Verdejo, 2008) solía aparecer el nombre de Puig Rom (Palol, 1952b, 1965, 1986, 2004). Las referencias tenían que ver, en concreto, con la muralla de este enclave gerundense en tanto en cuanto tiene similitudes técnicas y formales con las murallas de los otros lugares. Volvemos a encontrar unos muros de doble hoja con relleno de piedra, ausencia de cimentaciones (el lienzo se va adaptando al terreno), torres cuadradas macizadas [Fig. 102]. Hay no obstante algunas diferencias entre Puig Rom (Palol, 1952b)⁵⁶ y el resto. Diferencias, básicamente, de escala. Puig Rom es una versión menos monumental que las demás. No hay sillería, ni de cantera (Cerro de la Oliva) ni reutilizada (València la Vella y El Punt del Cid); las torres reconocidas se reducen a cuatro (dos flanqueando la puerta y dos más en el tramo sur de la cerca) en vez de ir jalonado cada cierto trecho la muralla [Fig. 103]; se usa mucha menos cal (no hay enfoscados, los rellenos son de piedra y barro). De todos modos, es evidente que se parte de un modelo de referencia al que se intenta dar respuesta en virtud de las capacidades de los promotores. Si Puig Rom, como parece y es aceptado por la

⁵⁶ Palol consiguió localizar, en el Museo Arqueológico de Barcelona, el diario de excavaciones de Joaquim Folch así como algunos de los materiales recuperados, entre ellos un jarrito litúrgico de bronce. La información recabada movió al arqueólogo a solicitar excavar en el yacimiento. Obtenido el permiso por parte del Comisario de Excavaciones de Gerona se llevaron a cabo campañas en los años 1946 y 1947 (Palol, 1952b: 164).

historiografía, pertenece a esa familia de fortificaciones es posible que su cronología pueda ser del siglo VIII ya que, en el resto de casos, existen en nuestra opinión argumentos para defender dicha fecha.

Entre todos los materiales exhumados en el nivel de amortización del enclave había un triente de oro acuñado por Achila II (Palol, 1952b: 180), rey visigodo posterior a Rodrigo consignado en el canal documental carolingio (*Laterculus regum visigothorum*) que acuñó ésta y otras monedas, como las de El Bovalar, también encontradas por Palol (Palol, 1986: 513), y que sin duda certifican la autenticidad histórica del personaje.

La irrupción de Achila en la historia de Puig Rom, como en El Bovalar (Palol, 1986: 514), significa para Palol estar en un escenario de frontera histórica, el antes y el después del 711. Considera el catalán que Achila tenía bajo su control parte del territorio del reino visigodo antes de la llegada de los musulmanes. En las luchas de poder surgidas tras la muerte de Witiza, una pretendida facción witizana habría conseguido hacerse con el dominio de aquellos territorios que, unas décadas antes, fueron escenario de la rebelión de Paulo (Palol, 1986: 518). Este Paulo, según narración de Julián de Toledo en su *Historia Wambae regis* (Díaz y Díaz, 1990), fue enviado por el rey Wamba a la Septimania con el objetivo de sofocar la rebelión de Hilderic (*HW*, 7). Paulo, representante de la autoridad real desafiada, llegado el momento, se hizo él mismo rebelde ganándose el apoyo de algunos poderes locales laicos y religiosos. El rey organizó un ejército y acudió a sofocar la rebelión, derrotando al nombrado conde Paulo (*HW*, 26). Opina Palol que, en prevención de nuevas sediciones, Wamba ordenaría construir una serie de centros fortificados en la región, entre ellos Puig Rom (Palol, 1952: 181).

Transcurrido un tiempo, en vísperas de la irrupción islámica, este territorio volvió a protagonizar otra secesión, parece que efectiva, frente a Toledo. No es que se diga en ninguna fuente sino que Palol la propone a partir de la existencia cierta del rey Achila, coetáneo a Rodrigo y cuyas monedas encuentra tanto en Puig Rom como en El Bovalar. Sobrevuela la discutida relación paterno-filial entre Witiza y Achila, aspecto éste sobre el que Palol se muestra muy cauto ante la falta de argumentos de peso (Palol, 1986: 518). Lo que viene a plantear el arqueólogo es que en las postrimerías del reino visigodo había una verdadera fractura político-territorial en el reino. Frente a Rodrigo, el tal Achila está en disposición de controlar el cuadrante nororiental peninsular, como lo demuestran sus acuñaciones en Zaragoza, Tarragona, Gerona o Narbona, lo que vendría a alimentar la

idea de guerra interna entre aspirantes al trono que propició la llegada de los musulmanes. En este proceso de consolidación territorial se haría con el control de aquellas plazas fuertes levantadas décadas atrás por Wamba, como Puig Rom. De esta forma para Palol, cuando aparecen los conquistadores musulmanes, habría dos reyes: Rodrigo y Achila. El primero es derrotado en el campo de batalla. ¿Qué pasó con el segundo? Al proyectar en Achila a un poder visigodo que, en la lucha por el trono, no dudó buscar ayuda en los omeyas se entiende que no se opuso a los conquistadores sino que pactó, permitiendo una ocupación sin sobresaltos del territorio que dominaba (Palol, 1986: 519).

La propuesta de Palol no nos parece convincente. En primer lugar, si Achila entrega su reino a los musulmanes quedaría como el último rey visigodo, por lo que no tiene sentido que le sucediera otro monarca, Ardo, también consignado en el *Laterculus* (Huete, 1994) y a quien se asignan siete años de reinado (hasta *circa* 720). No existen emisiones monetales del tal Ardo, circunstancia que le convertiría de forma definitiva en un personaje histórico corroborado. Habría que preguntarse si Achila en verdad “reinaba” en la *Tarraconense-Narbonense* cuando llega Tariq o empezó a hacerlo con motivo de la irrupción islámica. De ser así, Achila no es un rey que entrega sus dominios como parte de un acuerdo del que parece sacar poco en comparación a lo que otorga, sino la cabeza visible de un grupo de poder visigodo que, derrotado Rodrigo, no entra en el juego de los pactos sino que se ve capaz de organizar un espacio político-territorial propio. Una muestra de su capacidad material e ideológica es acuñar monedas de oro, una acción reservada a la máxima autoridad política reconocida: el rey. El territorio en el que se mueve Achila es el cuadrante nororiental, esa *Hispania Citerior* que no será controlada hasta tiempos del gobernador al-Hurr (715-718), según relata la *Crónica Mozárabe* (CM, 62). Unos años más tarde, con al-Samh (718-721), se consigue dominar la *Galia Narbonense* (CM, 69). Este avance del dominio musulmán en el territorio más allá del Ebro se hizo entre “guerras y pactos” (CM, 62), lo que indica el típico escenario de conquista desde el desembarco de Tariq. No vemos por ningún lado una fenomenal traición que entregara, de sopetón, un reino entero sin desenvainar las espadas.

En estas “guerras y pactos” andarían Achila y los suyos durante algún tiempo. No tenemos constancia de que Achila entablara batallas, como la protagonizada por el malhadado Rodrigo. Más bien parece que hay una constante huida hacia el norte si seguimos el reguero de cecas donde acuña tremises, que van desde Zaragoza hasta Narbona pasando por Tarragona y Gerona (Pliego, 2009). De todas formas, hemos de

recordar que ninguna moneda porta fecha, de tal manera que no se puede corroborar la línea espacio-temporal propuesta. ¿Acaso Achila no fue capaz de convencer, en las diferentes plazas⁵⁷ en las que acuña, a las fuerzas necesarias para resistir?, ¿prefirieron esas fuerzas pactar antes que alinearse con un rey sin trono?

La propuesta de Puig Rom como enclave fortificado tardovisigodo tiene amplia aceptación historiográfica: Navarro, 1999: 120; Wickham, 2009: 1063; Folch, 2012: 26; Járrega, 2013: 161). No obstante, Casas y Nolla (1998) proponen un horizonte fundacional anterior de finales del VI o inicios del VII. Basan su teoría, fundamentalmente, en virtud de los materiales de importación (cachos de ánforas y una lucerna). La lámpara en cuestión es una manufactura norteafricana (tipo Hayes II-Atlante X) de entre finales del VI y primera mitad del VII. No ponemos en duda que la fecha de elaboración de la pieza fuera esa. Otra cosa es que llegara, a Puig Rom, en dicha fecha⁵⁸. Compartimos plenamente la afirmación de Roig respecto al papel que, en general, se le está asignando a la cerámica de importación a la hora de hacer valoraciones cronológicas: “Por otro lado, el uso exclusivo y distorsionado de la cerámica de importación como fósil director y elemento de datación de estos conjuntos, también está generando graves errores de adscripción cronológica. A menudo, estos materiales de importación son del todo residuales, presentando un elevado grado de fragmentación y prestándose a confusiones en su identificación y clasificación” (Roig, 2011: 133). El caso de la lucerna de Puig Rom es un buen ejemplo ya que, a pesar de ser el único ejemplar de este tipo recogido en

⁵⁷ Pensemos por ejemplo en Zaragoza, una de las ciudades en la que Achila batió tremises. Según la *Crónica Mozárabe*, la ciudad de Zaragoza, “muy antigua y floreciente”, sucumbió en ese torbellino de sangre y fuego con el que arranca su relato de la conquista: “Con el fuego deja soladas hermosas ciudades, reduciéndolas a cenizas” (CM, 54). Sabemos que esto no es cierto. Zaragoza siguió siendo una ciudad activa más allá de la conquista, con creciente importancia en el nuevo escenario andalusí. La manera en que pasó a manos musulmanas tuvo que venir de la mano de una solución pactada, antesala de la aparición de una *dimma* cristiana que perdura secularmente ya que tenemos acreditada la presencia de un obispo, de nombre Senior, a mediados del siglo IX (*Epist.*, 7; Lara, 1999: 8). En esta entrega de la ciudad, que se piensa sería en el marco de la acción conquistadora de Muza, no creemos que Achila y sus seguidores estuvieran presentes. Si se hubieran sometido no tendría sentido que hubiera un rey más (Ardo) que, se supone, sucede al anterior al margen de los avances musulmanes en dirección norte. Cuando llega el final del reinado de Ardo en torno a 720, según el *Laterculus*, su “reino” estaría reducido a la ciudad de Narbona y poco más.

⁵⁸ Cuando Palol la encuentra dice que está “muy restaurada” (Palol, 1965: 31), como en efecto se aprecia en la foto (Palol, 1952). La restauración es histórica, lo que quiere decir que la lámpara se rompió en algún momento de su vida útil. En un contexto de circulación de estos productos se hubiera reemplazado la lámpara rota por otra nueva. En cambio, lo que tenemos es la reparación de un objeto fuera de su contexto histórico de fabricación y primer uso, una antigualla que ha pervivido en el tiempo y que era imposible reemplazar, de ahí que se tratara de arreglar [Fig. 104].

horizontes tardíos para todo el noreste peninsular, se toma como prueba de la vigencia de los canales comerciales en fechas cercanas a la conquista islámica (Járrega, 2013: 164).

Ya que hablamos de cerámica, el 80% de la recogida responde a unos cacharros de pastas (negras y rojas) poco decantadas y modelados groseros que dan forma a un tipo de ollas y jarras característicos (Soler López, 2015). Esta basta cerámica local, que aparece de forma masiva, es la que sirve a Palol de referente tipológico a la hora de proponer cronologías. Son un tipo de productos que se vinculan con las fases finales de las secuencias ceramológicas regionales (González López, 2007: 232). Esta cerámica grosera y regionalizada es lo último de la secuencia, como queda demostrado en Puig Rom gracias a la aparición de un tremís de oro acuñado por el rey Achila II (Palol, 1952b: 180).

Pero también en los depósitos cerámicos de Puig Rom encontramos algunas piezas, minoritarias, que son una total novedad respecto a la tradición local. Se trata de un tipo de ollas de pasta clara. En el yacimiento catalán se recuperaron tres cuellos de este tipo de cacharros (Nolla, 1998: 18) [Fig. 105] que I. Rébé y C. Raynaud (2014: 244) vinculan con unos productos bastante singulares en el contexto cerámico tardoantiguo del sur de Francia. El origen de estas cerámicas es por ahora incierto, y solo aparecen en el Rosellón, estando ausentes en las vecinas Provenza y Languedoc. Rébé y Raynaud (2014) han revisado desde el sur de Francia hasta el norte de África pasando por Italia sin ser capaces de reconocer su rastro. Está claro que han venido de otro sitio porque nada tienen que ver con la tradición cerámica tardorromana de la *Narbonense* (por *Ruscino*; Rébé, Raynaud y Sénac, 2014) y la *Tarraconense* (por Puig Rom). No quiere decir esto que estemos ante un producto importado en el marco de unas redes comerciales que distribuyen las mercancías desde los centros productores a los mercados que las demandan. Su número es pequeño y se concentran en muy pocos lugares. Lo interesante es que estos lugares (*Ruscino* y Puig Rom) se amortizan en el transcurso del siglo VIII, por lo que: ¿cuándo llegaron estas piezas?, ¿quién las portaba?

Además de los materiales cerámicos y metálicos, Palol también recuperó un buen número de fragmentos de vidrio, muchos de ellos correspondientes a pies macizos de copas tipo cáliz (1952b: 176) [Fig. 106]. Todo un contraste esta frágil sofisticación con lo grosero de los cacharros corrientes. En su momento, el catalán no les dio demasiada importancia, tal vez porque por aquel entonces no se contaba con un conocimiento de los

vidrios tardoantiguos comparable al existente, que tampoco era mucho, sobre la cerámica y los metales. Unas cuantas décadas después han sido estudiados los materiales vítreos encontrados por Palol (Nolla, 1998). Ahora sí existen marcos cronotipológicos que permiten acercarse a estos delicados productos (Foy, 1995; Foy y otros, 2003). Entre los pies de copa hallados, los más numerosos, pertenecen al llamado tipo 27 de Foy, que siempre se vincula con contextos avanzados del 700 en adelante (Foy, 1995: 211, pl. 24). Este grupo de piezas, unido a otros que también se tienen por tardíos, suman casi el 65% del total (Nolla, 1998: 246). Podemos decir que al igual que ocurre con la cerámica y los bronce, el cristal de Puig Rom bascula en unas fechas que pueden ser tanto anteriores como posteriores al 711. Estas copas de pie macizo, recordemos, también las hemos visto en el Cerro de la Oliva [Fig. 79] y en las fases emirales del Tolmo de Minateda [Fig. 80].

Un Puig Rom posterior a 711

Nosotros proponemos que, Puig Rom, se levantó en el contexto de los primeros años de la conquista de al-Andalus. En primer lugar, por su tipo de muralla, ejecutada según unos parámetros que eran desconocidos en Hispania antes de inicios del siglo VIII. Comparte familia tipológica con València la Vella, El Punt del Cid y el Cerro de la Oliva, yacimientos cuyos registros arrojan unos materiales que pueden moverse entre un siglo VII avanzado y las primeras décadas del siglo VIII. En Puig Rom ocurre lo mismo. Nos volvemos a encontrar con objetos (cerámicos, metálicos, vítreos) que apuntan a unas fechas epigonales de las tradiciones hispanas de raíz romana. Si el enclave surge en los años de conquista (711 al 720 aprox.) es lógico que los cacharros y vidrios usados por sus habitantes para cocinar, comer y beber, así como las hebillas de sus cinturones, sigan haciéndose igual teniendo en cuenta que la población allí radicada debe ser autóctona por los materiales que consume, habituales en los registros tardoantiguos. Pero también hay algunas novedades en ciertos detalles mundanos, cotidianos, representados por algunos cacharros que no hay forma de encuadrar en esos mismos registros tardoantiguos, como las ollas de pasta clara. Otra novedad, más significativa, es la muralla y todo lo que significa.

¿Quiénes están detrás de esta promoción de corte militar y qué pretendían? Para empezar, la gente allí instalada era local. El registro material lo deja bien a las claras tanto en la cerámica como en los metales (hebillas de cinturón). Estas últimas, según opinión de G. Ripoll, pertenecen a los tipos más tardíos que llegan hasta el siglo VIII (Ripoll

1998: 136) [**Fig. 107**]. Si hablamos de población local hablamos de cristianos, si bien en Puig Rom no aparece ninguna estructura arquitectónica asimilable a un centro de culto. Tampoco han aparecido fragmentos de mobiliario litúrgico en piedra: mesas y soportes de altar, cancelos. Lo que sí apareció fue un jarrito de bronce de carácter litúrgico, aunque no lo encontró Palol sino Folch i Torres en las excavaciones de 1917 (Palol, 1965: 30) [**Fig. 108**]. La condición litúrgica de la pieza no puede por sí misma certificar que en Puig Rom hubiera una iglesia.

Se trata de un poder autóctono que está por ver si actúa de forma individual o bien lo hace en el marco de acuerdos y compromisos alcanzados con los musulmanes. El primer escenario significaría un acto de resistencia a la conquista por parte de un poder capaz de ofrecerla con la construcción de plazas fuertes, aunque para ello adopte una tecnología que ha venido con los invasores. ¿Puede ser Puig Rom un reflejo material de las acciones emprendidas por parte de la facción visigoda encabezada por el rey Achila que opta por la lucha en vez de por el pacto? No hay noticias documentales que registren enfrentamientos entre este Achila y las tropas musulmanas, como ya hemos comentado. El castro de Puig Rom, según el registro arqueológico, no da muestras de haber sufrido ataques. El último nivel es de abandono, no de destrucción. En El Bovalar⁵⁹, en cambio, donde también aparecen tremises de Achila, el final sí se demuestra catastrófico por la presencia de un nivel de incendio que aparece por todo el yacimiento (Palol, 1986: 513). Ahora bien, no hay forma de saber ni cuándo ni por qué tuvo lugar la destrucción del lugar.

⁵⁹ Respecto a este yacimiento, en el presente estudio, vamos a mantener la idea tradicional en cuanto a la fecha tardoantigua de la iglesia, si bien llamamos la atención sobre el importante desarrollo del hábitat en el que se engloba el templo en su fase final de uso, que termina en el transcurso del siglo VIII (por la presencia de la moneda de Achila II). En esta fase, el registro material es tremendamente abundante y variado, como en Puig Rom: hierros, bronce, vidrios, monedas de los últimos reyes visigodos incluyendo a Achila. Dejamos en este punto el asunto no sin antes hacer alguna observación incómoda. En el compacto y organizado complejo que forma El Bovalar tenemos una pieza (la iglesia) que se lleva tradicionalmente al temprano siglo V (Pita y Palol, 1973), mientras que el resto de estructuras que la rodean, por sus depósitos materiales, serían como poco del siglo VII o, directamente, del siglo VIII, como proponemos. El problema es que no tenemos, en el registro, los restos del hábitat original vinculado a la fundación de la iglesia. Parece que no están bajo las construcciones que se adosan al templo. Palol dice que, en efecto, iglesia y poblado son de fechas fundacionales distintas (Palol, 1986: 516), por lo que es obligatorio pensar en un poblado anterior, si bien a día de hoy no puede justificarse arqueológicamente (Sales, 2015: 438). Se hace necesario, en nuestra opinión, determinar sin resquicios la secuencia de este yacimiento. Si en verdad la iglesia y lo que la rodea son de dos momentos distintos. A ser posible sin apriorismos y acudiendo de forma prioritaria a la información arqueológica disponible más allá de la siguiente constatación estratigráfica: todas las estructuras que rodean la iglesia se adosan a sus muros, por lo que el templo estaba en pie antes de levantar el poblado. Si desde hace años asumimos, gracias a la arqueología, que los últimos cacharros y hebillas visigodas se hacen y se usan más allá del 711 es posible que también ocurra con las últimas iglesias visigodas, de tradición paleocristiana, como la de El Bovalar.

La otra posibilidad planteada es que se trate de un espacio surgido de la colaboración cristiano-musulmana, como creemos que ocurre en Pla de Nadal-València la Vella, El Punt del Cid y el Cerro de la Oliva. Aparte de la evidente familiaridad en el plano poliorcético hay algún elemento, más allá de lo tipológico-constructivo, que nos suena. Se trata de su ubicación, a la vista de una antigua ciudad tardoantigua, en este caso Rosas, del mismo modo que València la Vella lo hacía respecto a Valencia y El Punt del Cid respecto a Sagunto. De todas formas cuesta ver una instalación militarizada tipo a las levantinas al contemplar la forma de vida que se desarrolló tras la muralla, propia de una comunidad rural que desempeña las mismas actividades, con los mismos utillajes, que otras comunidades que habitan enclaves carentes de estructuras defensivas. No obstante, hay que tener en cuenta que entre los objetos de hierro recuperados en Puig Rom hay armas: cuchillos y puñales, hachas, puntas de lanza (García Jiménez y Vivó i Codina, 2003) [Fig. 109]. Armas idénticas a las de Puig Rom han aparecido en Sant Julià de Ramis, donde además se suman las manillas de escudo (García Jiménez y Vivó i Codina, 2003: 168-171) [Fig. 109]. No sabemos si esto puede tomarse como prueba de la presencia de contingentes armados o como una muestra más de la capacidad y diversidad productiva regional traducida en objetos de toda índole.

Sea como sea, Puig Rom, por su carácter amurallado, es un enclave atípico en su comparación con los asentamientos regionales tardo-visigóticos (Roig, 2009 y 2011). También son atípicos Sant Julià de Ramis [Fig. 112] y El Bovalar [Fig. 110], yacimientos con los que Puig Rom comparte una pasmosa identidad en sus materiales: cerámicas, metales incluyendo armas, vidrios, monedas. El primero por el tipo de edificio, fortificado, y, el segundo, por la presencia de una iglesia de cierta monumentalidad que jamás encontramos en los enclaves con seguras fases preislámicas. También habría que hablar de otro yacimiento, *Ruscino* (Perpiñán, Francia) [Fig. 111], ya que participa de la misma cultura material, hasta el punto que I. Rébé, C. Raynaud y Ph. Senac se hacen esta pregunta: “a-t-il existé à *Ruscino* un pôle de peuplement pérenne préexisnta à la conquête musulmane, ou bien cette conquête a-t-elle provoqué au VIIIe siècle l’implantation d’une population hispano-wisigothique?” (2014: 315). Un poco más adelante desarrollan esta idea planteando un hipotético escenario en el que población hispano-visigoda migra hacia el norte al compás de la conquista musulmana llevando a sus propios artesanos, su utillajes, sus hierros, sus adornos, su cristalería y se implantan en un viejo asentamiento devenido en un simple establecimiento rural sin estatuto particular. Esto podría explicar

que el *oppidum* esté ausente en la documentación escrita visigoda. Sin embargo, terminan por desechar esta hipótesis. La similitud de la cultura material a un lado y otro de los Pirineos se explicaría más que por un movimiento poblacional por una homogeneidad cultural entre el Rosellón y el Ampurdán, observable desde la protohistoria (Rébé, Raynaud y Senac, 2014: 315-16). Optan, en definitiva, por un *Ruscino* surgido en el VII sobre las ruinas de un antiguo asentamiento romano, básicamente por los resultados analíticos de C14 que se han venido realizando.

Si estos lugares hubieran sido fundaciones visigodas del siglo VII (Puig Rom tras la rebelión de Paulo y *Ruscino* sin que se explique por qué), resulta que su momento de mayor “esplendor” se produce en el siglo VIII, con un al-Andalus en construcción, ya que es en los niveles de abandono donde aparecen abundantes materiales (cerámica, bronce, herramientas, armas, vidrio, monedas de oro). En El Bovalar (Palol, 1986), por ejemplo, se encontraron 19 tremises de oro, incluyendo los de Achila (los hay de Egica, de Egica-Witiza y Witiza). Este numerario no aparece en forma de ocultación o tesorillo, sino que es dinero que estaba en circulación en el momento de terminar en el suelo, necesariamente posterior a la acuñación de las piezas más modernas, las de Achila⁶⁰ (post 711). Si *Ruscino* fuera un hábitat previo habitado, del VII, es evidente que se convirtió en un lugar de referencia para las fuerzas omeyas a partir de su llegada ya que allí se ha recuperado un importante número de precintos de plomo que signaban las sacas de monedas obtenidas como botín y como impuesto de la población local sometida (Sénac, 2012; Sénac y otros, 2014; Sénac e Ibrahim, 2017). En *Ruscino* han aparecido tambiénoros visigodos como los de El Bovalar: acuñaciones de Egica-Witiza, Witiza y Achila II procedentes de cecas tarraconenses. Si no tuviéramos los precintos de plomo musulmanes lo más probable es que dijéramos, como en Puig Rom y en El Bovalar, que este establecimiento se abandonaría como consecuencia de la conquista musulmana camino de Narbona, la última ciudad importante visigoda en caer. Pero resulta que es, a partir de la conquista, cuando *Ruscino* se convierte en un importante puesto administrativo y militar (Senac y otros, 2014). Ubicado en la *Via Domitia* (continuación de la *Via Augusta* que viene desde el otro lado de los Pirineos y discurre en dirección a Narbona), el lugar

⁶⁰ Como dato de interés, el mayor porcentaje de oro en todas las monedas recogidas lo tiene el tremís de Achila de la ceca de *Tarraco*, con un 83%, el mismo porcentaje que el tremís de ese mismo rey hallado en Puig Rom acuñado en *Gerunda*. El de la ceca *Cesaragusta*, también porcedente de El Bovalar, se queda en el 59%. Se aprecia así un sustancial aumento de la ley, especialmente en la ceca de *Tarraco*, al compararla con la de muchas de las emisiones de los reyes anteriores. La mayoría está por debajo del 50% (Palol, 1986: 520)

es usado, una y otra vez, para hacer los repartos de la riqueza líquida obtenida por la conquista y sumisión del territorio de Narbona. Estos repartos no se hacen entre las decadentes ruinas de un antiguo *oppidum* romano reocupado por una humilde comunidad campesina. Hay una actividad necesariamente vinculada a un nuevo tiempo que se manifiesta por una destacada y variada producción objetual que parece superar con creces la capacidad de consumo de un grupo humano sorprendido por los acontecimientos. El fin del *Ruscino* musulmán llegaría a mediados del siglo VIII, cuando el emergente poder carolingio, con Pipino el Breve al frente, toma Narbona en 759 (Rébé, Raynaud y Sénac, 2014: 317).

Volviendo a Puig Rom, allí no tenemos los precintos de plomo pero sí un marco productivo, a menor escala, que refleja la misma abundancia y variedad de objetos. Ahora bien, mientras que en el yacimiento francés no se ha podido identificar una facies arquitectónica coetánea con la actividad desarrollada en el siglo VIII musulmán⁶¹, en Puig Rom contamos con una potente construcción (la muralla) cuya tecnología vino de la mano de los conquistadores. Como ya se ha dicho, el enriscado Puig Rom parapetado tras una muralla que Palol siempre consideró propia de un ambiente militar y no popular, no encaja en ninguno de los modelos de poblamiento tardoantiguo documentados repetidas veces en la *Tarraconense*. Dichos modelos, en la síntesis de Roig (2011), son tres: los asentamientos con precedente de villa romana bajoimperial; los poblados *ex novo* de cabañas en los llanos agrícolas; y los asentamientos *ex novo* de altura con construcciones en piedra. Este último tipo, solo con su enunciado, puede hacernos pensar en Puig Rom, pero no es así cuando se entra en el detalle. Se trata de un hábitat disperso con asentamientos de pequeñas dimensiones que no forman concentraciones y que nunca están rodeadas por murallas.

⁶¹ Se han recuperado varios elementos sueltos de escultura arquitectónica (tres basas, un fragmento de cimacio y un fragmento de capitel) sin que sea posible relacionarlos con un edificio o edificios concretos. J. Domingo (2014) estudia el lote desde una perspectiva puramente estilística, como el reconoce, poniendo sobre la mesa el habitual juego de analogías a la búsqueda de paralelos plausibles. Su conclusión es tremendamente abierta a la hora de proponer cronologías: "...les parallèles les plus voisins des productions de *Ruscino* se concentrent sur un champ chronologique assez resserré, c'est-à-dire d'un moment déjà avancé du VI^e siècle à I, esemble du VII^e siècle de notre ère et peut-être au VIII^e siècle (Domingo, 2014: 234). En otras palabras, al igual que ocurre con otros materiales (cerámica, vidrio, metales) la escultura se movería en un arco temporal que llega hasta el siglo VIII. Entre los paralelos que se manejan se habla de lugares que ya conocemos, como Pla de Nadal y El Tolmo de Minateda (en concreto las ventanas geminadas ajimezadas), para los cuales se defiende aquí una fecha post 711. Lo mismo ocurre con San Pedro de la Mata y los Hitos, ambos en la provincia de Toledo.

De igual forma, El Bovalar y Sant Julià de Ramis tampoco es posible alinearlos en ninguno de los modelos. En el primer caso por la presencia de un edificio religioso, algo que jamás se documenta ni en los poblados cercanos a las antiguas villas, ni en los llanos, ni en la montaña. Por otro lado, en El Bovalar no aparecen las cabañas rehundidas en el suelo y levantadas con materiales perecederos que se documentan de forma recurrente en poblados tardoantiguos de llanura (Roig, 2011). San Julià de Ramis, por su parte, nos ofrece un excepcional edificio que nada tiene que ver con la pobre arquitectura de los poblados tardoantiguos. Denominada por la historiografía como *castelum* (Burch y otros, 2006), esta potente construcción tiene enormes semejanzas con una serie de edificios emeritenses de segura cronología emiral (Alba 2004, 2007, 2009) [Fig. 113], así como con el supuesto palacio obispal de Barcelona [Fig. 114], que debería bascular por tipología hacia el siglo VIII (Caballero y Utrero, 2013: 129).

Todos estos lugares, insistimos, se alejan de los parámetros arquitectónicos que imperan en los yacimientos rurales de segura cronología tardoantigua: cabañas rehundidas de materiales perecederos; ausencia de cales y suelos hidráulicos; no hay carpintería de armar para las techumbres; tejados livianos sin tejas. El contraste monumental no puede resolverse como mero reflejo de un contraste social: en Puig Rom, El Bovalar y Ramis hay unos promotores potentes mientras que en los poblados no se pasa de una respuesta popular propia de comunidades campesinas humildes. Unos y otros lugares comparten la misma cultura material bajo la forma de cerámicas, hierros, etc. que se usan para lo mismo. Puig Rom y El Bovalar son, en efecto, concentraciones habitacionales más amplias y compactas que las de los poblados, lo que hace de ellos enclaves de mayor relevancia, pero el comportamiento y actividades de sus habitantes parecen el mismo. Palol no dejaba de sorprenderse por la riqueza material de yacimientos “visigodos” como Puig Rom y El Bovalar cuando, según la opinión común de la historiografía, lo que deberían aparecer serían registros más bien pobres y poco sofisticados en sintonía con la general decadencia del otrora deslumbrante mundo clásico romano. Sobre El Bovalar dice: “En su reducida dimensión [...] el poblado presenta una unidad de producción agraria y pastoril concretas, no exentas de cierta dinámica y riqueza. Se trata de un documento muy concreto [...] que habrá que valorar ante las repetidas noticias de crisis, peste, sequía y plagas de la agricultura y de la ganadería durante los siglos de actividad el poblado” (Palol, 1952: 514). Pero no solo en El Bovalar y Puig Rom se documentan ese tipo de objetos. También llegan a los antiguos poblados menos

relevantes que siguen habitados más allá de inicios del siglo VIII, compartiendo idénticos repertorios cerámicos y la presencia nada desdeñable de vidrios. Así ocurre en yacimientos de altura como Vilaclara (Castellfollit del Boix, Barcelona); en yacimientos con precedentes de villas bajo imperiales como Aiguacuit (Terrasa, Barcelona) y Plaça Major de Castellar del Vallès (Barcelona); y en yacimientos de poblados *ex novo* de cabañas en los llanos agrícolas como Can Gambús-1 (Sabadell, Barcelona), (Roig, 2011).

¿Cuándo se produce el aumento de la producción y la dispersión significativa de objetos destinados a diferentes funciones: agricultura, ganadería, pesca, artesanías textiles, de cuero, adornos personales, cocina, etc.? En Puig Rom y El Bovalar (y en *Ruscino*) la producción y circulación de dichos objetos es una realidad en el momento de sus amortizaciones que, por las monedas de Achila y los precintos de plomo, sabemos con seguridad ocurren en el transcurso del siglo VIII. ¿Se trata del último capítulo de un marco productivo y social que se inicia a finales del siglo VII o es el reflejo de un nuevo tiempo surgido con la conquista? Somos partidarios de la segunda opción. Rechazamos el modelo de conquista que propone R. Martín (2004, 2011). En su opinión, habría una primera fase caracterizada por una “política de tierra quemada” (Martí, 2011: 12) en la que lugares como el Bovalar, Puig Rom y Sant Julià de Ramis son abandonados de forma temprana. Nosotros creemos que estos sitios despegan precisamente tras la conquista, que son una consecuencia que se revela próspera en sus arranques pero que tendrá, sin embargo, un corto recorrido histórico como nos indican sus amortizaciones. ¿Por qué un potente edificio como el *castelum* de Ramis, un poblado dotado de una destacada muralla como Puig Rom y un enclave con una iglesia como El Bovalar no llegan más allá de mediados del VIII? No lo sabemos, solo podemos conjeturar. La retirada musulmana de Narbona (y de *Ruscino*) tal vez pueda dar alguna pista. La consolidación del poder carolingio y su presión hacia el sur puede estar alterando las situaciones que dieron lugar al *statu quo* inicial que propició la aparición de estos enclaves. Pipino el Breve toma Narbona en 759 y, en la década siguiente, expande su control hacia el sur de la *Narbonense*. Su sucesor y a la postre emperador, Carlos, rebasa la barrera de los Pirineos y somete a Gerona en 785. Al iniciarse el siglo IX el príncipe Ludovico entra en Barcelona. La segunda mitad del siglo VIII ofrece un escenario de mayor conflictividad que el detectado durante la conquista. Existía un peligro cierto a los intereses musulmanes que pudo precipitar abandonos y repliegues.

En conclusión, creemos que Puig Rom es un enclave que surge tras la conquista y control efectivo musulmán de estos territorios nororientales. En este caso a la vista de una vieja ciudad, Rosas. Cerca de la ciudad de Gerona, otra urbe que contó con obispado visigodo como Rosas, se levanta Sant Julià de Ramis, cuyo registro arqueológico es idéntico al de Puig Rom: los mismos hierros, bronce, armas, vidrios, cerámicas. En Barcelona, dentro de la propia ciudad, emerge un potente edificio equiparable, técnica y planimétricamente, al de Ramis que se viene datando en tiempos visigodos pero cuyos evidentes paralelos con las seguras residencias emirales emeritenses, obliga a corregir la fecha y llevarlo al siglo VIII. Se habla con más detalle de Barcelona en otro apartado (Capítulo 3.2.7.4). En cuanto a *Ruscino*, la presencia de los sellos de plomo habla por sí misma, en una fecha temprana, de un al-Andalus que ha ocupado por completo el antiguo reino visigodo. Es el fin de una historia y el comienzo de otra. Nosotros colocamos a Puig Rom en la historia que comienza, la andalusí, y no en la que acaba, la visigoda.

3.2.6. El Occidente: Mérida y su territorio

El organigrama eclesiástico de la provincia de *Lusitania* quedó enormemente menguado si tomamos como referencia las noticias del siglo VIII en adelante que tienen que ver con la existencia de obispados en las ciudades que formaban la antigua red diocesana. Tan solo conocemos a un obispo mozárabe en Mérida, de nombre Ariulfo, que no asoma hasta entrado en siglo IX. Este Ariulfo, del que se hablará con más detalle en el capítulo correspondiente (Capítulo 4.2), fue metropolitano entre finales de la década de los 30 e inicios de la década de los 60 del siglo IX (*CSM*, 135-141; *Apol*, 2, 8). No creemos que fuera el único, sino un eslabón más y puede que a la postre el último, de una cadena institucional que se mantuvo desde la conquista. Podemos decir entonces que la metropolitana Mérida contó con Iglesia, y por tanto *dimma*, tras la conquista, aunque sea invisible en la documentación hasta entrado el siglo IX.

Si nos movemos por el resto de la antigua provincia eclesiástica de la que Mérida era metrópolis, las noticias sobre otras sedes episcopales son prácticamente nulas, a excepción de una mención, muy tardía (1147), de un mitrado en la Lisboa musulmana en

trance de ser tomada por las tropas cristianas (Oliveira, 1935: 107)⁶². Tampoco hemos de hacer de esta falta de información un argumento definitivo para la negar la existencia de otras sedes más allá de Mérida, la única documentada. Hay noticias que, aunque de carácter indirecto, pueden hablarnos de otras cristiandades lusitanas que perviven secularmente, lo que significa que estaban dotadas de estructuras institucionales que perduraron como la emeritense. Este podía ser el caso de Beja. Para empezar, en la región pacense, se instala uno de los *yunds* sirios (Manzano, 1993: 330), en concreto el de Egipto, el cual fue repartido entre Beja y Tudmir, bien conocido a estas alturas del estudio. Debido a que estas tropas iban a ser mantenidas con parte de la tributación debida por las poblaciones locales hay que pensar que, sus tierras de instalación, contaban con sociedades mozárabes estables y estructuradas que alimentaban las arcas omeyas y, ahora también, las bolsas de los soldados árabes. A mediados del siglo IX, uno de los llamados mártires voluntarios, de nombre Sisenando, era un diácono natural de Beja (*MS*, II, 5). Nos dice Eulogio que el tal Sisenando llegó a Córdoba siendo joven para formarse en la carrera religiosa, en este caso en el seno de la congregación de San Acisclo. Aunque el pacense se hiciera sacerdote en Córdoba era cristiano en su Beja natal, al igual que la familia que le enviaría a la capital de al-Andalus con el objetivo de convertirlo en un hombre de iglesia. Por último, en el plano material, existen en Beja ciertos repertorios de escultura decorativa, bajo la forma de pilastras, que se discute sobre su cronología, con propuestas que van del siglo VII al siglo VIII (Cruz Villalón, 1985: 426-429; 2007), lo que abre la posibilidad de actividad monumental cristiana en época islámica.

Hay que pensar, en definitiva, que se mantuvieron pocas de las sedes episcopales que formaban parte de la provincia de *Lusitania* en época visigoda, algo que es común en otras circunscripciones (*Tarraconense*, *Carthaginense*), pero que somos incapaces de cuantificar con exactitud. Por otro lado, también observamos en Mérida a laicos que se recolocan social, política y religiosamente a raíz de la sumisión, haciéndose muladíes, desempeñando un papel activo en la vida local, primero como colaboradores de la autoridad omeya y después como pertinaces rebeldes que tratan de sacudirse los antiguos compromisos de obediencia al emir (Manzano, 2006).

⁶² El mitrado en cuestión, del que no se dice su nombre, tan solo que era de edad avanzada, murió de forma violenta (fue degollado) a manos de los expedicionarios de origen flamenco que, junto a otro contingente normando, apoyaron a las fuerzas de Alfonso Henriques en el asedio y toma de la ciudad (Oliveira, 1935).

3.2.6.1. Mérida

Podría pensarse que, en el año 713, las tropas musulmanas conquistaron una de las principales ciudades hispanas del momento. A sus espaldas tenía un pasado con tintes de esplendor. En el siglo IV pudo haberse convertido, según tradicional opinión historiográfica (Mateos, 2000), en la capital de *Hispania*, sede del que sería el *vicarius Hispaniarum* cuando la superestructura imperial romana seguía siendo una realidad. Esta condición no le libró del proceloso siglo V, con idas y venidas de ejércitos bárbaros en un Imperio en proceso de desestructuración (Alba, 2014). No obstante, la ciudad siguió adelante demostrando en los siglos siguientes una enorme pujanza representada por una poderosa Iglesia local (católica frente al arrianismo godo) que acumula grandes riquezas gracias al flujo de donaciones propiciado por el culto a la mártir Eulalia. Una obra literaria, las *Vitas et miraculis Sanctum Patrum Emeritensi* (Maya, 1992), relata no pocos episodios de esa brillante época representada, entre otras cosas, por la eclosión de la arquitectura monumental cristiana. Por otro lado, hay cientos de piezas escultóricas (fragmentadas o enteras) que se llevan a esos tiempos y se consideran consecuencia de esa pujanza constructiva, que se convierte en pujanza artística dentro del ámbito peninsular tardoantiguo. Mérida, no sólo es la sede de una Iglesia poderosa que invierte en aparato monumental sino que, además, se convierte en foco de creación artística que supera sus fronteras influyendo en otras regiones (Schlunk, 1947: 249; Camps, 1963).

Una forma de sumisión algo confusa

Parece seguro que en la ciudad de Mérida hubo un colectivo cristiano desde el momento de la conquista hasta, al menos, mediados del siglo IX. En torno a 862 tenemos noticias veraces de un obispo residente en la ciudad, prueba de que tenía que existir aún una *dimma* (Apol, 2, 8). Ahora bien, ¿en qué términos y circunstancias se produjo la sumisión de la población local?

Sin duda, es el *Ajbar maymua* (Lafuente y Alcántara, 1867) la fuente literaria que más ha influido en los modernos historiadores a la hora de tratar la rendición de Mérida. Su ritmo novelado trufado de datos, situaciones curiosas y, directamente, parlamentos entre los protagonistas, ofrece un escenario muy sugestivo. En este relato los emeritenses, parapetados tras sus murallas, han contenido durante meses a los sitiadores. Gracias un ardid de Musa, que con sucesivos teñidos de su barba parece ser cada vez más joven que la anterior, los sitiados se rinden al pensar que se enfrentan a alguien prodigioso (Lafuente

y Alcántara, 1867: 30). Musa accede a llegar a un acuerdo cuando, nada, le impedía comportarse de forma implacable frente a la población rendida. Se alcanza así un pacto extraño, un híbrido entre una rendición por las armas y un acuerdo pacífico. No habrá saqueo indiscriminado ni se privará a sus habitantes de sus bienes o propiedades, a no ser que hubieran sido parte activa de la oposición armada. El tesoro de las iglesias, por su parte, sería arrebatado sin distinción, aunque no se castiga con ningún tipo de ataque patrimonial presente o futuro:

“...Ajustaron, en efecto, la paz, a condición de que los bienes de los que habían muerto el día de la emboscada, y los de aquellos que habían huido a Galicia, fuesen para los musulmes, y los bienes y las alhajas de las iglesias para Muça” (Lafuente y Alcántara, 1867: 30).

Como decimos, un acuerdo extraño en el habitual teatro de las conquistas musulmanas. La rareza no es porque, tras un enfrentamiento inicial con la población local, se pudiera alcanzar una salida pactada como forma práctica de desatascar situaciones de bloqueo en la conquista, sino por los términos del pacto, que parecen responder más bien a la construcción literaria del relato. Musa aparece arrogándose el derecho a hacer botín con las alhajas custodiadas en las iglesias, inclinación que ciertas tradiciones textuales refuerzan con el episodio, protagonizado por él mismo, de la fabulosa Mesa de Salomón encontrada en Toledo (Lafuente y Alcántara, 1867: 30-31). En definitiva, la historiografía da por seguro que los musulmanes se hicieron con los tesoros de los templos como forma de resarcirse por la esforzada y cruenta toma de la ciudad.

Las ocultaciones de tesoros como el de Guarrazar nos ofrecen unos objetos lujosos que, sin duda, podían despertar la codicia de los conquistadores. Las cruces y coronas toledanas ornaban iglesias de la capital del reino de los godos, pero Mérida también contó con sus propios mecanismos de acumulación de riquezas en algunos de sus templos, en especial Santa Eulalia. Cómo no, las *Vitas* nos suministran noticias al respecto cuando nos hablan de las copiosas donaciones bajo la forma de objetos preciosos e ingentes cantidades de monedas de oro que unos pródigos obispos hacían fluir hacia las capas sociales desfavorecidas (Maya, 1992). ¿Qué había quedado, más de un siglo después, de

esa pretendida riqueza atesorada en una época dorada? ¿Nadie antes la había codiciado o utilizado en beneficio propio⁶³?

Otro aspecto que causa extrañeza en esta forma de capitulación es que la población local no sea obligada a pagar el impuesto de origen coránico (la *yizya*) que las poblaciones no musulmanas debían satisfacer una vez alcanzado el pacto de sumisión. Este compromiso fiscal formaría parte del estatuto especial que dichas poblaciones, convertidas ahora en la *ḍimma*, deberían respetar en el futuro. En palabras de García Sanjuán: "...podemos considerar que la *ḍimma* y la *ḡizya* constituyen, en realidad, los dos elementos esenciales que caracterizan la situación de las poblaciones sometidas que se niegan aceptar la conversión al islam, con independencia de la forma en que fueron sometidas..." (García Sanjuán, 2008: 76). Lo anormal, en el pacto de Mérida, es que no tiene como consecuencia ni la aparente creación de una *ḍimma* ni la imposición de la *yizya*. De hecho, los cristianos emeritenses no se personan de ninguna forma en el establecimiento del acuerdo. Aparecen como seres invisibles o más bien petrificados, empezando por la Iglesia como institución, totalmente ausente en el proceso a pesar de sufrir tamaño desvalijamiento.

Existen argumentos de índole arqueológica que dicen que los emeritenses se parapetaron tras sus murallas [**Fig. 115**] para resistir un asalto del ejército musulmán (Alba, 2001). Esto daría credibilidad a la fuente escrita respecto al episodio de asedio narrado. Es imposible saber la capacidad de resistencia de los sitiados y la fuerza y recursos de los asaltantes pero parece que, por lo menos, cuando llegó Musa al mando de sus tropas se encontró con las puertas de la ciudad cerradas, algo a lo que no estaba ni mucho menos acostumbrado. A partir de ahí, lo único que sabemos con cierta seguridad es que la ciudad no tarda en caer en manos musulmanas, aunque se nos escapan las razones que condujeron a los defensores a deponer su actitud. El teñido de la barba de Musa es algo del todo peregrino. El caso es que pasa a ser una ciudad conquistada, un territorio en definitiva musulmán. Es aquí donde los extraños términos del pacto transmitido por la literatura no parecen ajustarse a la creación de ese nuevo escenario con unas nuevas reglas. Compárese este caso con el Pacto de Teodomiro, donde la *ḍimma* y

⁶³ Nos llaman la atención varios cánones recogidos en sendos concilios en los que se censura la práctica, por parte de algunos religiosos, de usar los ajuares y vajillas litúrgicas en su vida privada (Braga III; Vives, 1963: 371) o, lo que es peor, vender (Braga II; Vives, 1963: 90) y fundir los objetos sagrados (Toledo XVII, ; Vives, 1963: 524).

la *yizya* tienen el lugar que les corresponde. El pacto de Mérida, en cambio, parece algo coyuntural en el que se quiere justificar un botín rápido en vez de establecer un marco de relaciones con vocación de futuro. Pedro Chalmeta opina que esta entrega de bienes y tesoros, los primeros para los musulmanes y los segundos para Musa, formaría parte del cese de hostilidades, una especie de paso previo al establecimiento de un verdadero acuerdo de largo alcance en el tiempo (Chalmeta, 2015: 49). También señala este autor, acto seguido, que se trata de un reparto *sui generis* ya que no asoma la intención de hacer la obligatoria reserva del quinto del botín obtenido que pertenecía al califa.

Para arrojar más incertidumbres sobre la capitulación de Mérida contamos con un relato, el de al-Razi, que apenas es manejado por la historiografía, tal vez por tratarse del contenido en la versión romanceada (Catalán y de Andrés, 1975), sujeta a debates respecto su mayor o menor cercanía al original, el *Ta' rij muluk al-Andalus* (Molenat, 2105). Buena parte de los materiales informativos del al-Razi romanceado, así como el mismo ritmo narrativo, los encontramos también en el *Ajbar*. No está claro que al-Razi fuera el que manejara la obra anónima. Luis Molina, tras algunas triangulaciones informativas entre el *Ajbar*, el *Bayan* y al-Razi, rechaza de plano esta idea. En todo caso, el *Ajbar* y al-Razi pudieron compartir una fuente común (Molina, 2103: 196). Si esto fue así lo interesante es observar la diferencia de perspectiva a la hora de manejar los materiales ya que dan lugar a resultados muy distintos. Al-Razi, en el texto romance, habla igualmente de una oposición por las armas en la que se produjeron escaramuzas fuera de las murallas e intentos de asalto de estas últimas (Catalán y Andrés, 1975: 357). Se trasluce de estos enfrentamientos una especie de empate técnico entre sitiadores y sitiados en el que ninguna de las dos partes es capaz de inclinar la balanza a su favor. Lo interesante es que en éste toma y daca se intercalan las conversaciones con los enfrentamientos para intentar poner fin a una situación que estaba desgastando a unos contingentes (musulmanes y cristianos) que se iban desinflando. Aparece, como en el *Ajbar*, el episodio del ardid de las barbas teñidas de Musa, que convence a los emeritenses para intentar un nuevo y definitivo parlamento con los atacantes. Veamos la forma en la que al-Razi relata cómo se produjo:

“E fueronse para el, e pleitearon con el que les diesse todo el aver de los que auian muerto e de los feridos e de las yglesias, e de los que en ellas estaban assi como piedras y otras cosas nobles que auia en ellas, e todo el aver de de los clérigos. E Musa vino en

ello. E después que todo esto fue assi firmado por buenas cartas, abriéndole las puertas e acogieronlo dentro e lo entregaron en la villa”, (Catalán y de Andrés, 1975: 358).

Ignoramos si la versión romanceada responde fielmente a la obra del cronista andalusí pero, tal como se expresa en este punto, está claro que son los cristianos los que reclaman a Musa quedarse con los bienes de los muertos así como con las riquezas de la Iglesia. No es Musa quien pleitea con los cristianos para hacerse con esas riquezas y propiedades, sino al revés. Obtenida esta reclamación y firmadas las “buenas cartas” la ciudad es entregada. Lo importante es que aquí sí tenemos a unos cristianos que se sientan a negociar y no como en la otra versión en la que es Musa el único que habla y decide. La alianza entre Musa y estos cristianos emeritenses se revelará sincera e inquebrantable. Una vez asegurada la ciudad y habiendo dejado en ella algún contingente, Musa prosigue su periplo marchando hacia Zaragoza. Estando ausente la principal fuerza expedicionaria, cuenta el al-Razi romanceado, cristianos de Sevilla, Beja y Niebla marcharon hacia Mérida, entrando en ella y matando a los musulmanes que encontraron. Enterado Musa vuelve grupas a Mérida. ¿Tuvo de nuevo que hacer frente a un prolongado y agotador asedio? No, ni mucho menos:

“E caballeros christianos que en ella quedaron por los otros que la entraron le abrieron la puertas, ca eran sus **basallos** (la negrita es nuestra), e non guardaron lo que auian jurado a los de Seuilla e a los demás. E assi Musa volvió a ser señor de Merida”, (Catalán y de Andrés, 1975: 359).

Los cristianos emeritenses, los mismos que llegaron en su momento al acuerdo con Musa, se muestran ejemplares en su comportamiento devolviendo al musulmán la ciudad que ellos entregaron a cambio de las contraprestaciones antes mencionadas, sin dudar en traicionar a los cristianos que habían llegado desde otros lugares para crear un foco de resistencia. Ni nos creemos ni nos dejamos de creer todas estas informaciones. Tampoco sabemos si la versión del al-Razi latino contiene la versión más antigua de los hechos que luego retoca el *Ajbar* o bien sucede al contrario. Lo que tratamos es de desentrañar qué tipos de memoria están transmitiendo las fuentes escritas conocidas sobre la rendición de la ciudad. En este proceso, percibimos que entre al-Razy y el *Ajbar* hay sustanciales diferencias. La historiografía ha elegido de forma mayoritaria el *Ajbar* como el referente histórico a partir del cual se llega a diferentes conclusiones que tienen que ver con el antes y el después de la cristiandad emeritense.

El relato de al-Razi presenta una imagen de los cristianos, al menos de los que entran en tratos con Musa, bastante desconcertante desde un punto de vista tradicional. Supone enfrentarse a un tabú historiográfico ya que hace ver que hay cristianos que se alían de forma decidida con los conquistadores en vez de combatirlos hasta el final. Admitir que, además, se beneficiaron del saqueo de las iglesias sería especialmente doloroso para la historiografía más conservadora.

Dejando a un lado las dudas planteadas por el registro documental, el arqueológico nos aporta información relacionada con esos momentos trascendentes. Por una parte, se ha podido constatar que la ciudad de Mérida tenía cerradas sus puertas cuando llegaron las huestes musulmanas, como indican los relatos literarios. El sistema defensivo representado por las murallas fue saneado y preparado para resistir un ataque (Mateos y Alba, 2011: 8). Imposible saber con qué contingentes contaban sitiadores y sitiados, pero se dan las condiciones para la puesta en marcha del cerco a la ciudad que aparece reflejado en las fuentes escritas. En segundo lugar, tras la sumisión de la ciudad, el registro arqueológico no arroja destrucciones o reestructuraciones urbanas que supongan desplazamientos poblacionales. En el yacimiento de Morerías, por ejemplo, el caserío preislámico allí presente no revela ninguna solución de continuidad habitacional que invite a pensar en un cambio radical en los escenarios o en las personas que los transitan y habitan (Mateos y Alba, 2011: 8).

Es cierto, no obstante, que empiezan a aparecer, en época emiral, edificios de nueva planta que dan muestras de un nuevo urbanismo. Pero dichos edificios no se levantaron a costa de derribar otros que estaban en uso sino que buscaron erigirse en “barbechos” urbanos. Esto ocurre por ejemplo en Morerías, donde las residencias emirales ocupan el pasillo de circulación interna de la muralla, abierto en el momento del asedio y que supuso la demolición de viviendas anteriores que se habían ido adosando al lienzo (Alba, 2001 y 2009). Esto puede indicar que, en principio, la Mérida conquistada no es una ciudad ni arrasada ni abandonada, lo cual quiere decir que hubo un acuerdo y que éste ofrecía estabilidad y continuidad a la población local, aunque empiecen a manifestarse nuevas dinámicas urbanas de la mano del poder entrante.

¿Cómo era la Mérida preislámica?

Si acudimos a los expedientes literario y epigráfico, que tradicionalmente han servido para trazar el paisaje monumental emeritense de los siglos VI y VII, la ciudad

estaba cuajada de edificios, especialmente religiosos, que daban cuenta de cierto esplendor. Entre las fuentes escritas literarias, las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* o *VSPE* para abreviar (Maya, 1992) son la principal, y única, suministradora de datos⁶⁴. La iglesia que más veces aparece mencionada es la basílica dedicada a la mártir Eulalia, joven emeritense atormentada a inicios del siglo IV. Según las *Vitas*, la iglesia de Santa Eulalia, que no dice cuándo se fundó, fue objeto de reformas en el transcurso del obispado de Fidel (560-571), a quien se le atribuye la construcción de sendas torres (*VSPE*, IV, vi, 8), por lo que se entiende que el templo era anterior. Además del centro de culto, siguiendo a la fuente, en Santa Eulalia había también una congregación monástica (*VSPE*, I, 1). Otro espacio construido vinculado a la basílica sería el *xenodochium* o albergue de peregrinos (*VSPE*, V, iii, 4) mandado erigir por el obispo Masona (573-603). La narración viene a destacar los estrechos vínculos que mantuvieron los “santos” obispos de Mérida con la iglesia de la mártir y, por elevación, con la propia Santa cuyos prodigios y milagros salvan a los mitrados, y a la propia iglesia, de diferentes acechanzas. De hecho, siempre según las *Vitas*, los metropolitanos quieren ser enterrados cerca del cuerpo de la mártir como muestra última de su devoción (*VSPE*, IV, x, 9). Históricamente se identifica la actual iglesia de Santa Eulalia con el lugar que siempre ocupó la más antigua, dato corroborado por la arqueología (Mateos, 1999).

No es Santa Eulalia la única iglesia referenciada. Aparece también una iglesia de Santa Jerusalén, adjetivada como *senior*, que es considerada como la catedral emeritense (*VSPE*, IV, ix, 3; V, ix, 2). La idea se refuerza con la mención de un espacio bautismal autónomo pero integrado con la basílica dedicado a San Juan Bautista (*VSPE*, IV, ix, 5). Cerca del templo catedralicio estaría el atrio o palacio episcopal, reformado según el texto en época del obispo Fidel tras un derrumbe catastrófico que, de forma milagrosa, no provocó la muerte de nadie (*VSPE*, IV, vi, 5-6). Es tradicional ubicar a Santa Jerusalén en el emplazamiento de la actual parroquia de Santa María Mayor pero no existe, por

⁶⁴ Creemos que esta obra hagiográfica está siendo sobreexplotada desde la interpretación arqueológica actual. S. Panzram (2010) considera que ciertos personajes como los obispos Paulo y Fidel, faltos de autenticación histórica por otras fuentes documentales, son directamente ficticios. Lo que anima a ciertos emeritenses pertenecientes a la órbita religiosa a elaborar, en el siglo VII avanzado, una historia de la Iglesia de Mérida plagada de santos y acontecimientos milagrosos, es debido a la importante proyección institucional que está alcanzando la Iglesia toledana, radicada en la capital del poder visigodo que ha terminado por abrazar la versión católica del cristianismo. La capitalidad política también supuso una capitalidad religiosa que hacía de Toledo cabeza rectora de toda la Iglesia Hispana y metrópolis de una vastísima provincia eclesiástica, la Cartaginense, gracias a recomposiciones interesadas apoyadas por los monarcas (Sínodo de Gundemaro en 610). Los emeritenses reivindican un pasado glorioso de su Iglesia, sobre todo en una parte importante del siglo VI, que es un completo misterio, hasta que aparece el corroborado Masona.

ahora, ningún tipo de argumento material que lo apoye (Sastre, 2011b: 30). Si en Mérida perduró la institución obispal es que tuvo catedral mientras hubo obispos. No hay ningún dato documental, ni por ahora tampoco material, que haga pensar en la apropiación musulmana de la catedral visigoda obligando al obispado a trasladar su iglesia de referencia a otro emplazamiento. Esa circunstancia, como veremos también en Toledo, Córdoba, Sevilla o Zaragoza, jamás ha sido demostrada arqueológicamente por lo que, en principio, estuviera donde estuviera la catedral emeritense no está justificado derribarla desde apriorismos historiográficos enunciados pero nunca demostrados. No sabemos si la iglesia matriz emeritense estaba dentro o fuera del recinto murado, Las *Vitas* no son explícitas en este sentido. De todas formas, aunque hubiera estado *intramuros*, no estaba condenada a desaparecer en la nueva medina musulmana. La catedral visigoda de Toledo, luego catedral mozárabe, permaneció en su ubicación dentro de las murallas hasta la conquista castellana a finales del siglo XI, como se verá (Capítulo 3.2.8.1).

Dentro del recinto murado, las *Vitas* mencionan también las basílicas de San Cipriano y San Lorenzo (*VSPE*, IV, x, 6), sin propuestas precisas de ubicación. Para el área suburbana, además de Santa Eulalia, tenemos referidas las iglesias de Santa Lucrecia y San Fausto (*VSPE*, IV, vii, 5). A cierta distancia de la ciudad nos encontramos con otros establecimientos religiosos que fueron escenario de acontecimientos reseñados en las *Vitas*. Tenemos en primer lugar una basílica dedicada a Santa María popularmente conocida como Santa Quintiliana o Quintilina (*VSPE*, I, 25). Moreno de Vargas la identificó con la ermita, hoy desaparecida, de Nuestra Señora de Ureña. En segundo lugar se habla de un monasterio, el de Cauliana. Por distancia y toponimia la ermita y cortijo de Santa María de Cauliana podría ser el lugar en cuestión (Álvarez Saénz de Buruaga, 1976: 150). Añadamos que las *Vitas* endosan al obispo Masona (finales del VI a comienzos del VII) la erección de multitud de iglesias y monasterios (*monasteria multa fundavit...basilicas plures miro opere construxit* (*VSPE*, V. iii, 3), fundaciones que no se nombran de forma específica ni en cuanto a sus advocaciones ni en cuanto a sus localizaciones. Por último, de la narración se desprende que debieron existir en la ciudad iglesias arrianas. Masona, no lo olvidemos, era en principio el obispo arriano emeritense antes de su conversión al catolicismo por lo que Mérida, en teoría, contó durante un tiempo con dos supuestos complejos episcopales, el arriano y el católico. Tampoco se da el más mínimo dato respecto los templos arrianos, ni cuántos eran ni dónde estaban.

Este panorama monumental que reflejan las *Vitas* nos parece bastante ilusorio, casi tanto como los continuos milagros que obraba Eulalia ante el pasmo de los emeritenses. Remitimos, de nuevo, al trabajo de Sabine Panzram (2010) que pone de manifiesto el peligro de hacer, de esta obra hagiográfica, una fuente informativa confiable respecto a los personajes y acciones contenidas, empezando por los obispos Paulo y Fidel, figuras carentes de certificación histórica pero sobre los que se han construido todo tipo de discursos históricos sobre la Mérida tardoantigua. Lo mismo se ha hecho con otros personajes, como el abad africano Nacto. En cuanto a otros que sí tienen acreditación por otras fuentes, desde el propio rey Leovigildo hasta el obispo Masona o el archidiácono Heleuterio, lo que sabemos de ellos por esos conductos no se corresponde con las imágenes que, en torno a sus personas, nos ofrecen las *Vitas*⁶⁵.

A las noticias aportadas por las *Vitas* hemos de sumar las procedentes de la epigrafía (Ramírez y Mateo, 2000; Ramírez, 2003). A finales del siglo XIX, en el subsuelo de una casa cercana a Santa Eulalia apareció una lápida de mármol epigrafiada que pasó a formar parte de la colección del Marqués de Monsalud antes de acabar en el Mueso Arqueológico Nacional (Ramírez y Mateos, 2000). La inscripción da cuenta de la consagración, por parte del obispo Horoncio, de un lugar de clausura monástica femenina impulsado por una tal Eugenia, posible abadesa o priora de esa congragación al ser llamada “virgen madre de vírgenes”. La fecha es de 661, posterior por tanto al periodo histórico que plasman las *Vitas*. Hay otra inscripción consagratória en Mérida, sin fecha,

⁶⁵ El archidiácono Heleuterio, por ejemplo, fue enterrado el año 605 (según lápida) dentro de la basílica de Santa Eulalia, en uno de los antiguos mausoleos tardorromanos que quedaron integrados en la obra a modo de criptas funerarias. Su tumba, con la lápida y sus restos óseos, fueron localizados en excavación (Mateos, 1999: 129; 161, fig. 72). El Heleuterio del texto hagiográfico es presentado como un ser ignominioso, de comportamiento codicioso, dispuesto a arrebatar las limosnas entregadas a los necesitados por un dadivoso obispo Masona en su lecho de muerte (*VSPE*, V, xiii). El antipático Heleuterio recibirá un duro castigo, cosecha de Eulalia, en forma de una dolorosa enfermedad que acabará con su vida. Nada se dice de Heleuterio una vez fallecido. Lo que no podíamos esperar, a partir del relato, es que el vil archidiácono terminara siendo enterrado en un lugar privilegiado donde se veneraba a la mártir que, precisamente, le había llevado a la tumba. El Heleuterio de la cripta, el real, sale de ella para redimir la imagen del Heleuterio literario, relegado hasta ahora al papel de despreciable antagonista. El cadáver, como cabría esperar tras su conducta, no fue enterrado en lugar discreto, lejos de las miradas de los que aplaudieron su muerte, incluidos el obispo y la propia Eulalia, su santa mano ejecutora. Pero ahí está, reposando en su basílica, algo que muy pocos emeritenses consiguieron en esa época. Leyendo su epitafio, si no cociéramos nada del Heleuterio de las *Vitas*, diríamos simplemente que hemos dado con una tumba de un jerarca eclesiástico que consiguió el privilegio de ser enterrado en el interior de la basílica. ¿A quién debemos dar más crédito, a las *Vitas* o a los huesos?

que alude a una iglesia dedicada a Santa María, “princesa de todas la vírgenes” [Fig. 116]. Apareció reutilizada como imposta del arco de entrada a la alcazaba emiral erigida en 835. Álvarez Sáenz de Buruaga (1969) opina que esta iglesia se encontraba en el mismo lugar en el que se levantó la fortaleza. Tras los trabajos arqueológicos desarrollados últimamente en la alcazaba (Feijoo y Alba, 2005) queda demostrado que no había allí un templo cristiano previo que fuera desmontado. Bueno Rocha ha planteado que este epígrafe conmemora el cambio de advocación de la antigua catedral, cuyo antiguo nombre de *Sancta Iherusalem* sería trocado por el de Santa María (Sastre, 2010: 30). Isaac Sastre desarrolla esta idea y encuentra argumentos que vendrían a dar verosimilitud a la hipótesis (Sastre, 2010: 50). Llama la atención sobre la lista de reliquias depositadas en la ceremonia. Las primeras, la Santa Cruz y San Juan Bautista, tendrían en su opinión antiguos vínculos con la vieja catedral. El nombre original de Santa Jerusalén lo pondría en relación con la veneración a la cruz y las reliquias de San Juan Bautista se avienen con un complejo dedicado al sacramento del bautismo bajo la advocación de este santo (Sastre, 2010: 30). A nosotros, lo que más nos interesa de esta pieza, sin duda perteneciente a una iglesia de época visigoda, es que está siendo reutilizada en una obra musulmana fechada en 835.

¿Qué podemos decir de la Mérida presilámica desde el expediente arqueológico? En un meritorio trabajo para la época, José Álvarez Sáenz de Buruaga (1976) recopiló testimonios históricos y materiales tratando de componer una topografía de la arquitectura cristiana en época visigoda. Cogiendo las *Vitas*, la obra del erudito Moreno de Vargas y noticias de toda índole sobre el hallazgo de materiales arqueológicos tardoantiguos, propone un buen número de lugares en los que podría haber antiguas iglesias, pero que sólo posibles intervenciones arqueológicas podrían servir para resolver las dudas.

Varias décadas después se ha podido excavar en multitud de puntos de la ciudad, avanzándose notablemente en el conocimiento arqueológico de la milenaria urbe, lo que incluye a los periodos tardoantiguo y altomedieval. El balance, en lo que respecta al descubrimiento de arquitecturas cultuales cristianas, es bastante discreto. Tan solo podemos decir que de todas las iglesias de Mérida anteriores a la conquista cristiana medieval sólo hemos dado, por ahora, con una: Santa Eulalia (Mateos, 1999) [Figs. 117 a 119]. Lo escaso del botín se compensa de alguna forma con la relevancia de este templo en la historia de la ciudad. Una relevancia, es verdad, parece que exagerada por el redactor de las *Vitas*. La arqueología ha descubierto los restos (parciales) de lo que fuera la basílica

martirial, sin duda de fundación preislámica. También desde la arqueología se propone la localización de uno de los edificios mencionados en las *VSPE* (Mateos, 1995). No se trata de un centro de culto sino del albergue de peregrinos, llamado *xedodochium* en la fuente escrita, que impulsó el obispo Masona [**Fig. 120**]. Disentimos respecto a la identificación de este albergue en los restos arquitectónicos exhumados en la barriada de Santa Catalina. Desarrollamos la crítica en Apéndice **AC13**.

En definitiva, desde la arqueología, identificamos restos arquitectónicos (seguros) de un único edificio religioso: Santa Eulalia. Aunque no estemos del todo de acuerdo respecto a la secuencia histórico material que ofrece Mateos sobre el edificio (Mateos, 1999)⁶⁶, se trata sin duda de un tempo preislámico que se enfrentó a una nueva situación ¿Qué fue de este templo más allá de la conquista? La brutal meteorización del yacimiento debido a las continuas inhumaciones de los últimos siglos ha afectado a todos los niveles anteriores, incluidos los de época islámica. En cuanto a posibles acciones constructivas en el marco del uso litúrgico original del edificio más allá de la segunda fase de Mateos (obispado de Fidel entre 530-570 aprox.) no hay indicios, con los datos disponibles, que apunten a ningún tipo de transformación espacial en época postvisigoda, aunque hemos de recordar el rosario de hiatos arqueológicos que provocan secuencias troqueladas. Apareció no obstante en excavación (Mateos, 1999: 168) una placa de cancel que, por tipología, podría pertenecer a un momento postvisigodo (Caballero, 1994-95: 340) como resultado de una renovación del mobiliario litúrgico en época ya islámica [**Fig. 121**]. Este dato va a favor de la continuación del uso litúrgico del edificio del siglo VIII en adelante, acorde con la imagen de una población residente en la ciudad que la arqueología nos dice que no salió huyendo.

En el área del presbiterio, cortando los cimientos del viejo mausoleo y adosándose a los cimientos de la basílica se abrió un ancho y profundo pozo (A 42 de Mateos, 1999), [**Fig. 257**]. Esta oquedad es interpretada como pozo para extracción de agua mediante una noria, actividad que evidencia la pérdida absoluta de vigencia del espacio y función

⁶⁶ En primer, lugar nos parece llamativamente temprana la fecha propuesta de fundación de la basílica (siglo V) teniendo en cuenta el marco arqueológico peninsular, con pocos y dudosos ejemplos de arquitectura cristiana atribuibles a esas fechas. En segundo lugar, los alzados de los muros que se vinculan a la fase fundacional, así como aquella atribuida a Fidel a mediados del siglo VI, aparte de que pudieran ser coetáneos (son idénticos técnica y materialmente), no son del todo coincidentes con los cimientos de la fábrica tardoantigua (de forma evidente en los ábsides laterales), lo cual lleva a pensar en una acción constructiva posterior, seguramente plenomedieval como consecuencia de la erección de una nueva iglesia tras la conquista cristiana.

original del edificio (Mateos, 1999: 89). Aunque la apertura del pozo no tiene cultura material asociada la tecnología es islámica. Opina Isaac Sastre que esta noria se suma a otras documentadas a lo largo de río Albarregas a su paso por Mérida, instaladas durante el IX o incluso desde finales del VIII con el objetivo de recuperar la explotación agropecuaria, perdida desde época romana (Sastre, 2013 :49).

Por otro lado, dentro de la fosa de robo de uno de los muros desmantelados se recuperaron fragmentos de cerámica vidriada que se fechan en el siglo IX (Mateos, 1999: 90 y 201), dato que, junto al propio pozo, le llevan a Mateos a proponer su final en el transcurso de la novena centuria. En lo poco que se puede vislumbrar de la Santa Eulalia mozárabe creemos que esta iglesia formó parte de la geografía cristiana emeritense más allá de la conquista. Los indicios de amortización son de bien entrado el siglo IX y, además, se reúnen ciertas condiciones históricas para que este templo siguiera siendo gestionado por los mozárabes. En primer lugar, Mérida contó con una *dimma* hasta, por lo menos, mediados del siglo IX (obispo Ariulfo). En segundo lugar, la condición suburbana de Santa Eulalia evita entrar en competencia con los proyectos urbanísticos musulmanes, los cuales se acreditan arqueológicamente dentro de las murallas (Alba, 2004 y 2009). Mérida y Santa Eulalia serían un caso semejante a Córdoba y Cercadilla. Ambos polos religiosos cristianos, por su condición extraurbana, no interfieren en los nuevos desarrollos monumentales musulmanes. Sin embargo, hay algunas diferencias. Cercadilla da muestras de ser un arrabal más o menos compactado a lo largo de los siglos siguientes, mientras que el entorno de Santa Eulalia, más allá del propio templo, no arroja por el momento una imagen similar.

De Emérita a Mária

En las últimas décadas la ciudad de Mérida ha sido escenario de una ingente y bien dirigida labor arqueológica gracias a la creación del Consorcio Ciudad Monumental de Mérida y, años más tarde, con la aparición del Instituto de Arqueología de Mérida (CSIC). Ahora, por fin, empezamos a conocer materialmente los siglos tardoantiguos y altomedievales. Las secuencias obtenidas a partir de una metodología rigurosa nos permiten ver y comparar lo que ocurre antes y después de inicios del siglo VIII.

La Mérida de época visigoda, en lo que iglesias se refiere, solo se ha materializado, por el momento, en Santa Eulalia. Es seguro que habría más iglesias que Santa Eulalia. No por lo que digan las *Vitas* sino por los testimonios epigráficos y por el mobiliario

litúrgico (altares, cancelas) recuperado (Sastre, 2009). Ahora bien, a día de hoy, es imposible saber cuántas iglesias había funcionando en la Mérida del año 713. Tampoco dónde estaban, salvo la basílica martirial, a pesar del elevado número de intervenciones arqueológicas acontecidas en muchos lugares de la ciudad. Es como si las iglesias estuvieran haciendo una finta constante a la arqueología. Eso o que deberíamos rebajar unas expectativas monumentales fundadas en una fuente escrita (las *Vitas*) y unos materiales escultóricos (siempre descontextualizados) que se atribuyen a los siglos VI y VII desde la teoría de los estilos y no desde la arqueología.

Miguel Alba, en un trabajo de carácter reflexivo, enfrenta las realidades y las certezas materiales emeritenses, tras décadas de una fructífera labor arqueológica, con la idea de una grandeza imaginada, informe y carente de contornos, alimentada desde los modernos eruditos hasta llegar a la actual historiografía (Alba, 2014). El panorama de la Mérida tardoantigua se parece en todo al de otras ciudades hispanas del momento. La monumental tramoya romana, en proceso secular de precarización, da cobijo a importantes transformaciones en la forma de vivir y usar las viejas urbes: "...la Mérida de los siglos VI y VII, más que una ciudad superpuesta a la antigua, es la misma ciudad, aunque detrás de esta apariencia externa las principales novedades se derivan del uso del término "reutilización" (Alba, 1999: 413).

En Mérida, como en otras tantas urbes hispanas en sus fases post-imperiales, al desaparecer los resortes institucionales, económicos e ideológicos que daban sentido y forma a lo público, la vida de sus habitantes empieza a cambiar: deja de llegar el agua corriente (acueductos), los grandes edificios públicos están siendo desmantelados, los espacios antes centrales que albergaban los edificios del poder imperial y municipal (foro) se van desvencijando y pasan a ser reocupados en clave popular, la red de saneamientos (cloacas) ha colapsado, aparecen vertederos en una vía pública, que es invadida parcialmente por espacios domésticos humildes (Alba, 2014).

Más allá de esta estampa, cada vez más nítida gracias a la arqueología, tratemos de testar lo que supuso el paso de Mérida, con sus vecinos, a su nueva condición de ciudad gobernada por el poder musulmán que ha sometido la plaza. Tomaremos como referencia el yacimiento del barrio de Morería (Alba, 1997, 1999), ubicado al este de la ciudad, dentro de la muralla que lo separa del río Guadiana. Este sector urbano, a inicios del siglo VIII, era el resultado de una dinámica iniciada dos centurias atrás. En origen, esta parte

de la ciudad contaba con destacadas residencias que, en el siglo IV, experimentan una fase de especial monumentalización dando lugar a *domus* sin duda pertenecientes a notables ciudadanos [Fig. 122]. Con el paso del tiempo estas élites desaparecen de allí, aunque no las lujosas viviendas de las que disfrutaron. A lo largo de los siglos VI y VII las otrora magníficas residencias funcionan como auténticas corralas formadas por unidades de habitación familiares (hogares) que readaptan las antiguas estancias en torno a los peristilos (Alba, 1997) [Fig. 123]. También se habilitan espacios pecuarios y talleres artesanales en un proceso que precariza los contenedores arquitectónicos originales.

Pues bien, ese barrio en el que se abigarraban sus vecinos tiene continuidad a lo largo del siglo VIII. Esto indica que la sumisión de la ciudad significó continuidad en la vida (mejor o peor) que tenían los emeritenses. No hay huidas ni súbitos abandonos. El nuevo tiempo de la Mérida musulmana, no obstante, también dio lugar a cambios. Su manifestación material viene dada por un importante número de edificios de cierta potencia arquitectónica que se reparten por diferentes partes de la ciudad (Alba, 1997, 2001, 2004, 2007, 2009, 2011a) [Fig. 124]. Se trata de fábricas, sin duda de funcionalidad civil, que cuentan con dos alturas [Fig. 125], que están erigidas con gran solidez (cimentaciones profundas, aparejos de sillería romana reutilizada y mampostería bien asentados y cogidos con cales decantadas) y que presentan diversidad de plantas aunque predominan los diseños con ejes axiales que dan lugar a simetrías [Fig. 126].

Nos parece importante señalar que estas destacadas fábricas que dan lugar a un nuevo urbanismo se erigen en solares que, en las primeras décadas del siglo VIII, eran “barbechos” urbanos. Así ocurre con el pasillo defensivo creado para resistir al asedio musulmán y que supuso derribar las casas más cercanas a la cara interna de la muralla. La gran mayoría de las residencias emirales se levantan en ese corredor perimetral. Sus cimientos se hunden en las ruinas de los inmuebles demolidos. No son las fábricas emirales las que provocaron el arrasamiento de lo que tienen debajo. En cuanto a aquellas residencias ubicadas hacia el centro de la ciudad, sus emplazamientos denotan, para la época visigoda, ambientes de recesión y abandono, propicios para desarrollar sin obstáculos los nuevos edificios de poder. Véase el caso de la residencia erigida junto al templo de Diana (Alba, 2001) [Fig. 125].

En definitiva, la Mérida tardoantigua transita hacia la Mérida musulmana sin especiales traumas materiales o sociales. Las personas quedan donde estaban. Ni han

huido ni han sido expulsadas. En el plano religioso, aunque nos falten los escenarios más allá de Santa Eulalia, tenemos que admitir que Mérida contó con una *dimma* nacida de un pacto que se perduró hasta bien entrado el siglo IX. Sabemos que en el año 862 todavía había obispo, de nombre Ariulfo, lo que supone la existencia de un colectivo cristiano en la ciudad. Un colectivo, por otra parte, necesariamente reconocido por el poder musulmán omeya, el cual volvió a tener bajo su control la plaza desde la construcción de la alcazaba en 835 (Feijoo y Alba, 2005). El problema es que apenas tenemos documentos materiales que nos ilustren sobre un proceso iniciado tras el sometimiento, empezando por los edificios de culto, que son los que aportan información sobre la práctica religiosa a lo largo del tiempo. Este obstáculo no se circunscribe a Mérida. En casi todas las ciudades presilámicas que formaron parte de al-Andalus pasa lo mismo.

3.2.6.2. Territorio emeritense

Desde la fundación de *Augusta Emerita* la ciudad ejerció el control directo de un amplio *ager* circundante. Este territorio bajo la influencia de la ciudad parece haberse perpetuado, sin demasiadas alteraciones, en los siglos posteriores (Cordero y Franco, 2012) [Fig. 130]. Recientemente, T. Cordero ha realizado un trabajo de síntesis sobre el territorio de Mérida desde su fundación hasta la conquista islámica (Cordero, 2018).

La cristianización del campo emeritense se manifiesta monumentalmente desde el siglo VI con la aparición de diferentes edificios religiosos (Cordero, 2018: 480). No vamos a detenernos en todos y cada uno de ellos sino tan sólo en aquellos en los que sus estudios trascienden al momento fundacional y aportan datos referidos a fases posteriores a inicios del siglo VIII. No nos sirve de nada, o de muy poco, saber que estos establecimientos van dejando de funcionar invariablemente en fechas postvisigodas si no se ponen sobre la mesa datos concretos y tangibles que particularicen cada caso, algo que no ocurre con casi ninguno de los yacimientos excavados. De esta forma, nos vamos a centrar en yacimientos en los que encontramos, con la información aportada, horizontes de uso del siglo VIII en adelante, que son los que nos interesan. En excavaciones de cierta antigüedad como Alconétar (Caballero y Arribas, 1970) [Fig. 131], Vadecebadar (Ulbert, 1979) [Fig. 132] o San Pedro de Mérida (Almagro y Marcos, 1958) [Fig. 133], por poner algunos ejemplos, el peso del marco histórico general que se autoimponía la arqueología a la hora de hacer sus propias valoraciones hacía considerar que,

materialmente, todo había ocurrido antes de inicios del siglo VIII, desde la fundación hasta las diferentes reformas acontecidas a lo largo de la vida útil de los edificios. Lo único que ocurría tras el 711, más pronto que tarde, era el abandono. Es por eso por lo que no encontraremos referencias a fases mozárabes, aunque puedan intuirse. Directamente porque jamás se planteaba que pudieran haber existido.

3.2.6.2.1. Casa Herrera

Muy cerca de la ciudad de Mérida existen los restos de una basílica vinculada a una serie de estructuras de habitación. Se considera que dicha basílica, antes que parte de un establecimiento de tipo monástico, sería un centro religioso que daría servicio a diferentes núcleos rurales cercanos (Ulbert, 2003: 72) [**Fig. 134**]. Instalada sobre estructuras previas relacionadas con una posible *villa*, sería el núcleo de un asentamiento rural en torno al cual orbitaría una comunidad campesina que tenía, en el templo, su referente religioso (Cordero, 2018: 481).

El yacimiento, objeto de diferentes intervenciones arqueológicas (Serra y Rafols, 1943, inédito; Caballero y Ulbert, 1976; Ulbert, 1987; Cordero y Sastre, 2007-2008) presenta una iglesia basilical de tres naves con sendos ábsides semicirculares en sus extremos oriental y occidental. Cuerpo basilical y ábsides están flanqueados por recintos anejos añadidos en momentos posteriores. Entre ellos se encuentra, al noreste, un espacio bautismal dotado de una pila y una mesa de altar. Próximas al centro de culto se han encontrado restos de otras dependencias sin funcionalidad clara pero que transmiten una imagen lejana a la de una iglesia aislada [**Fig. 135**].

Casa Herrera, según Cordero y Sastre (2010) en su valoración del territorio emeritense en época tardoantigua, se insertaría dentro de un modelo continuista respecto al patrón de ocupación tardorromano, en la línea de otros yacimientos como Terrón Blanco y la Dehesa de Royanejos (Cordero y Franco, 2008). En cuanto a la datación del conjunto parecen existir indicios de ocupación tardorromana (siglos IV-V) pero no será, hasta el siglo VI, cuando se levante la iglesia, la cual es fechada en torno al 500 en virtud de diferentes elementos: tipología, escultura decorativa, inscripciones, cerámica (Ulbert

2003: 76). El añadido de los anejos laterales y el baptisterio se sitúa en la segunda mitad del VII. En cuanto a su amortización, no rebasaría el siglo VIII. Tras ella no se detectan continuidades de uso más allá de una serie de inhumaciones.

Tenemos así un centro de culto vinculado a una población rural, próxima a Mérida, que encontraba en él su referente religioso, desde el momento del bautismo hasta el momento de la muerte. No hay pruebas sobre la posibilidad de una amortización violenta. Según los datos arqueológicos presentados parece que podríamos estar ante una singular amortización. La singularidad viene dada por lo el hecho de que, a pesar del cese de la actividad litúrgica del edificio e, incluso, del comienzo de su expolio, sigue albergando una de sus funciones seculares previas: la de necrópolis. Algunas de las tumbas contienen, como material reutilizado, piezas con valor arquitectónico y litúrgico que pertenecieron a la iglesia, por lo que es imposible que el edificio estuviera operativo como entidad arquitectónica cuando tienen lugar estas inhumaciones (Utrero, 2006: 568). En la tumba 22 (en el trabajo de Caballero y Ulbert de 1976), localizada en el ámbito bautismal, hay un cimacio que debió pertenecer a los soportes de las arquerías [**Fig. 136**]. Existe, por tanto, una doble amortización. Por un lado estructural (arquerías en proceso de desmonte) y, por otro, espacio funcional (baptisterio convertido en parte de la necrópolis). En este sentido es importante destacar la presencia de una inhumación que amortiza el emplazamiento de la antigua mesa de altar vinculada al área bautismal, naturalmente desmontada antes de producirse la inhumación, aunque no sabemos si ambas acciones pueden tener relación directa. En una tumba infantil ubicada en el ábside occidental (la 12) se aprovecha, como tapa, un fragmento de cancel. Por último, en la tumba 45, situada en el centro de la nave lateral sur, se encontró, como parte de su cubierta, un fragmento de mesa de altar en sigma, esto es, de tres lados rectos y un cuarto semicircular (Sastre, 2010: 105). Esta tumba, además, tiene la particularidad de tener una orientación norte-sur. Parece que la causa de esta orientación no es ritual o confesional (una inhumación islámica) sino que se debe a tener que buscar un espacio en un ámbito previamente saturado por enterramientos este-oeste que limitaba las posibilidades de abrir nuevas fosas en ese sentido. Un indicio más de que estamos ante un enterramiento epigonal de la secuencia.

¿Cuándo se está produciendo esta fase de abandono arquitectónico-funcional pero de reincidencia en el hábito inhumatorio? Parece que después de 713, aunque sin mayor precisión. Tampoco tuvo por qué ser inmediata a esa fecha. La población no parece

haberse marchado pues sigue actuando en el templo. No hay forma de saber cuánto tiempo pudo seguir funcionando como lugar de culto y celebración religiosa antes de su desmontaje y las últimas inhumaciones. La presencia de cruces con láurea (Caballero y Ulbert, 1976: 86-88) [**Fig. 137**] un tipo de piezas que, como se explica en otra parte del trabajo, consideramos se empiezan a tallar y colocar en los edificios cristianos en el siglo VIII, hablarían de un establecimiento en uso en época islámica. Es posible entonces que su amortización se produjera a lo largo de la octava centuria.

Nos parece interesante esa última fase de uso en la que tenemos a gente (cristiana) que sigue enterrándose en un edificio religioso a pesar de que esté abandonado y en proceso de expolio. Sin duda indica una situación algo dislocada. El abandono significa la marcha del grupo humano que gestionaba este lugar de culto, manteniéndolo y proyectando su acción sobre la sociedad circundante. Sin embargo, pese a esta marcha o disolución del orden sacerdotal, continúa radicada allí esa sociedad circundante que sigue tomando al edificio como referente a la hora de enterrarse, al igual que hicieron las generaciones anteriores. ¿Puede ser éste un ejemplo de orfandad religiosa para ciertas sociedades locales cristianas producto de la descomposición acelerada de estructuras religiosas preislámicas una vez que se produce la conquista? Hablamos de la conquista no como un episodio bélico, coyuntural, que provoca cataclismos y desbandadas de las poblaciones que afrontaron la llegada musulmana. La gente no se ha ido a ningún lugar. Quien se ha terminado marchando, en este caso, ha sido el orden sacerdotal, que no solo se encargaba de la faceta religiosa sino también de la conexión del enclave con el organigrama institucional diocesano. Ya sea esta retirada voluntaria o forzada parece claro que la comunidad rural residente no siguió a sus pastores espirituales.

¿Durante cuánto tiempo esta iglesia en trance de saqueo pudo ser escenario de inhumaciones de carácter cristiano? Proponemos que hasta el momento en el que esas poblaciones oriundas que siguen estableciendo vínculos de memoria con el edificio arruinado, desaparecidos los mecanismos de adscripción socioreligiosa representados por un orden clerical que adoctrina y mantiene en uso el templo, transitan confesionalmente hacia otra religión, la musulmana, que tiene activos sus propios canales de adscripción desde el momento de la victoria musulmana. Pasado un tiempo, los ahora muladíes dejan de enterrarse allí, pero siguen frecuentando el lugar manteniendo de algún modo su memoria. Esto quedaría expresado por los grafitis en árabe tallados en los fustes de las columnas (Barceló, 2001 y 2002) [**Fig. 138**]. No es Casa Herrera el único ejemplo de

grafitis árabes en columnas que pertenecieron a templos cristianos amortizados. Siempre los encontramos en el occidente peninsular en lo que parece una regionalización del fenómeno ya que no se documenta en otros lugares de la Península. Ahí está el caso de Milreu, cerca de Faro, en Portugal (Tiechner, 1993; Sidarus y Teichner, 1997). Un santuario romano del siglo IV, posiblemente relacionado con el culto pagano a deidades acuáticas y erigido junto a una *villa* que se remonta al siglo I, fue acondicionado como iglesia cristiana en época visigoda. La excavación de este edificio arrojó una secuencia ocupacional que llegaba hasta el siglo X. En una de las columnas pertenecientes al santuario-iglesia se documentaron, incisas, dos inscripciones árabes en las que, aparte de unas palabras difíciles de leer e interpretar, aparecen los nombres de dos personas emparentadas entre sí, posiblemente padre e hijo. Bastante más cerca de Casa Herrera, en la ciudad de Mérida, se conocen desde antiguo una serie de columnas con grafitis árabes que actualmente están ubicadas en el patio del Parador Nacional de la ciudad [Fig. 139]. Por tratarse de piezas desplazadas es imposible tener la seguridad de que pertenecieron a una iglesia y que las inscripciones se realizaron cuando ésta, como parecen ser los casos de Casa Herrera y Milreu, estaba en fase de abandono. La hipótesis de que pertenecieron a una iglesia, en atención a los otros ejemplos, no es descabellada, lo cual vendría a significar que estaríamos ante elementos arquitectónicos de alguno de los templos cristianos que había en la ciudad o muy próxima a ella. Existe otro grafiti árabe en una columna actualmente integrada en la iglesia de Nuestra Señora de la Concepción en Almonaster la Real, en Huelva (Jiménez, 1975). Este caso no lo pondríamos en relación con los anteriores teniendo en cuenta que el actual templo cristiano readapta y modifica un oratorio musulmán previo, por lo que dicho grafiti puede estar en relación con él. El texto, además, contiene parte del credo islámico, una fórmula religiosa elemental que se documenta en diferentes mezquitas andalusíes y norteafricanas (Barceló, 2001: 95).

Ni en Casa Herrera ni en Milreu tenemos evidencias de la transformación de estas iglesias en mezquitas. Tampoco parece que los grafitis tuvieran un carácter funerario ya que no se documentan inhumaciones según el rito islámico. Estos en verdad extraños mensajes espontáneos grabados groseramente en los fustes de edificios religiosos cristianos en desuso le han llevado a pensar, a C. Barceló (2001), en una explicación no menos extraña. Considera esta autora que estas viejas iglesias pudieron servir como lugares de reclusión de personas en el contexto de los enfrentamientos entre las poblaciones locales y la autoridad cordobesa. No puede aportar, en apoyo de su hipótesis,

ningún argumento documental o arqueológico. Tan sólo que ciertas expresiones contenidas en algunos grafitis, a modo de lamentos poéticos, podrían tener relación con personas que se encuentran en una situación de cautiverio. Nosotros tampoco somos capaces de superar la barrera de la mera hipótesis con nuestra propuesta pero es seguro, al menos en Casa Herrera, que estos edificios estaban abandonados y en fase de expolio desde tiempo antes de ser tallados los grafitis. Recordemos que en algunas tumbas de Casa Herrera hay cimacios reutilizados, lo que quiere decir que la fábrica estaba siendo desmontada. Un edificio semiarruinado difícilmente serviría como espacio carcelario.

Barceló ha reunido todos los nombres de las personas nominadas en diferentes inscripciones para cotejarlos con las fuentes escritas por si fuera posible hacer algún tipo de identificación histórica. No ha podido encontrar ninguna coincidencia entre estos individuos y la información textual manejada, lo que le lleva a pensar que no estaríamos ante personas cultas, cabecillas rebeldes, miembros de la milicia, la administración o la corte omeya (Barceló, 2001: 111). Termina admitiendo que estos fustes epigrafiados serían señal de la islamización y arabización efectivas de las sociedades (campesinas) que habitaban en estas regiones del occidente de al-Andalus en un momento temprano. Opina que los grafitis más antiguos de toda la colección serían de las primeras décadas del siglo IX. Por otra parte, ninguno rebasaría el siglo X. A. Sidarus y F. Teichner, refiriéndose a los grafitis de Milreu, piensan que empezaron a tallarse desde el siglo VIII (1997).

Tomando los datos filológico-culturales y los arqueológicos proponemos que estaríamos antes colectivos muladíes locales que siguen manteniendo la memoria de lugares usados por la comunidad a la que pertenecen. Una comunidad que, no mucho tiempo antes, había sido confesionalmente cristiana de forma secular. Se nos escapan los significados de los mensajes que dejaron grabados sus descendientes, ahora musulmanes, pero, a buen seguro, tendrían pleno sentido en su contexto social de creación. Estas personas que escriben en árabe y que, suponemos, rezaban en mezquitas, parecen dar cuenta de un rápido proceso de islamización y arabización de la población local, lo cual significa una fase mozárabe muy corta, apenas de algunas generaciones. De hecho, las últimas se entierran en un edificio abandonado. Pero no en todo el territorio emeritense se percibe esta circunstancia.

3.2.6.2.2 El Gatillo de Arriba (Cáceres)

Como consecuencia de unas exploraciones furtivas en las que se recuperaron unos bronce litúrgicos (Balmaseda y Papí, 1997: 158-159), J. Rosco efectuó una prospección en la zona donde se había producido el saqueo con el objetivo de localizar el posible edificio religioso del que podían proceder las piezas. La prospección dio lugar, en 1984, al descubrimiento del yacimiento. Entre 1985 y 1987 se llevaron a cabo excavaciones dirigidas por L. Caballero y el propio Rosco. Años después han ido apareciendo trabajos en los que se ofrecen los resultados (Caballero, Galera y Garralda, 1991; Caballero y Sáez 2003 y 2009).

Como dicen Caballero y Sáez, cuando nos enfrentamos a este tipo de edificios el interés se centra, habitualmente, en tratar de determinar cómo eran en su momento primigenio y, algo no menos importante, fecharlo (Caballero y Sáez, 2009: 155). Pero una cosa y otra, a menudo, se torna difícil. Lo primero, porque las fábricas suelen estar muy alteradas, entre otras cosas por las distintas intervenciones acontecidas a lo largo de periodos de uso seculares que suelen dejarse de lado salvo que signifiquen aportaciones relevantes. Lo segundo, porque los elementos que aportan cronologías a menudo están removidos de sitio por actividades de diferente índole (enterramientos, reformas, furtivismo). La forma de acercarse Caballero y Sáez al estudio arqueológico de la iglesia de El Gatillo parte de un edificio que, en efecto, en algún momento de la historia se levanta, pero que, una vez hecho esto, se empieza a usar a lo largo de un tiempo imposible de pronosticar hasta que, llegado un momento, queda amortizado y abandonado. Entre medias de ambos momentos se han ido produciendo alteraciones que han cambiado de forma notable la fisonomía original de la fábrica en aras de satisfacer nuevas necesidades que pasaban por intervenir sobre lo anterior. La iglesia es un nicho arqueológico que secuencia las acciones de las sociedades que la han usado a lo largo del tiempo. Por tanto, no sólo hay que buscar una única datación, la de la fundación, sino todas aquellas relacionadas con los usos y los cambios producidos a lo largo de su vida útil. Dichos cambios se manifiestan materialmente con alteraciones que provocan soluciones de continuidad que debido a sus relaciones físicas observables (la estratigrafía) se pueden secuenciar.

La historia de la iglesia de El Gatillo que ofrecen Caballero y Sáez siguiendo estos principios y conceptos se articula en una secuencia de seis etapas que vamos a ofrecer de

forma resumida. En la etapa I o fundacional se levanta un pequeño edificio religioso formado por una discreta aula rectangular de nave única rematada, en su lado este, por un ábside de planta trapezoidal exterior y herradura interior (Caballero y Sáez, 2009) [Fig. 140]. Es una fábrica sencilla con aparejos de mampuestos de pizarra que alternan con otros de granito y cuarcita cogidos con barro. El presbiterio contaba con una bóveda de horno en ladrillo (reutilizado), el mismo material que se usó para componer el arco de acceso, que apoyaba sobre columnas y capiteles reutilizados. El aula se cubriría con sencilla armadura de madera. Apareció *in situ* el tenante de la mesa de altar, un bloque prismático de granito sin decoración esculpida. Como dice Caballero, estamos ante una iglesia pequeña y humilde, aunque regular y ordenada dentro de su sencillez (Caballero, 2009: 157).

La etapa II representa el comienzo y desarrollo del uso del edificio erigido (Caballero y Sáez, 2009) [Fig. 141]. Todas las acciones vinculadas a esta fase tienen que ver con lo funerario. Tenemos, por un lado, la perforación del suelo de la iglesia para hacer tumbas y, por otro lado, la creación de nuevos espacios construidos en relación directa con el edificio primigenio con el objetivo de albergar más enterramientos. A los pies de la iglesia, rompiendo sus esquinas para trabar una nueva estructura, se levanta un porche-mausoleo. También en esta fase, aunque no de forma sincrónica a la construcción del porche-mausoleo, se adosa una habitación rectangular en el lado sur de la iglesia. Dentro de ella se documentaron más tumbas.

La etapa III tendrá importantes repercusiones espacio-funcionales (Caballero y Sáez, 2009) [Fig. 142]. Para empezar, en el ángulo SO se levanta una nueva habitación que se conecta con la de la fase previa. La nueva estancia alberga una piscina bautismal, rectangular y estrecha, con escaleras afrontadas y dos piletas cuadras laterales, todo en ladrillo. A su vez, la cabecera resaltada de la habitación previa experimenta un importante cambio al empotrarle un nuevo ábside de sillería de granito que sostendría una bóveda pétrea. En el suelo, se echó un pavimento de *signinum* y se señaló el acceso a este espacio con dos fustes cilíndricos y un escalón. En el pavimento de *signinum* aparecieron las huellas de un altar compuesto por un ara central y cuatro *stipites* o pies de mesa. No había duda: aquel espacio se había convertido en santuario, con un juego de cancelas que separaban físicamente al celebrante. En el aula también aparecieron restos de otro cancel que segregaría el tercio oriental de la estancia, junto con el ábside. La actividad funeraria

prosigue, especialmente en el exterior (zonas occidental y septentrional), observándose cómo las sepulturas buscan siempre la proximidad de los muros de la iglesia.

La etapa IV se caracteriza por reformas y ampliaciones en un edificio que sigue teniendo función eclesiástica (Caballero y Sáez, 2009) [**Fig. 143**]. Se reforma el cuerpo meridional, amortizando la pila bautismal y excavando, a su lado, un osario. También en esta habitación, en el muro sur, se colocó una especie de nicho, estrecho, de difícil interpretación⁶⁷. Se echó un nuevo suelo (lajas de pizarra cogidas con mortero) que selló la pileta, previamente rellena. Este mismo suelo se extiende por la habitación sureste, alcanzando hasta los canceles, sin sobrepasarlos ni llegando hasta el ábside. Esto indicaría que tanto el altar como los canceles siguen en su sitio y mantienen su uso. A lo largo del flanco norte del aula y porche se levantó una nueva habitación. Esta sala parece dar cobijo, de forma deliberada, a una serie de tumbas que existían con anterioridad creando otra suerte de mausoleo anexo. Prosiguen las inhumaciones en la iglesia reutilizando fosas previas, que ahora se señalizan con cipos (pequeños mojones de piedra sin trabajar hincados en las cabeceras de las tumbas). Salvo el osario, hay dudas sobre la apertura de nuevas fosas. En todo caso una, en dirección norte-sur, ubicada en la habitación norte.

La etapa V se inicia tras el cese de la actividad (litúrgica e inhumatoria) del edificio (Caballero y Sáez, 2009) [**Fig. 144**]. De forma inmediata se inicia el expolio y el reacondicionamiento de los espacios para convertir la antigua iglesia en una casa. Hay partes, no obstante, que parecen quedar al margen de la nueva actividad, como el ábside, que sigue conservando en pie el soporte del altar mientras que el ara de la habitación sureste es ahora desmontada. Se ciegan accesos, se levantan muretes para definir nuevos espacios, aparecen hogares en distintos ámbitos. La vida de esta alquería no fue muy larga. Su abandono da pie a la última etapa, la VI, que representa la total amortización de este complejo arquitectónico tras varios siglos funcionando y mutando.

¿Cómo traducen Caballero y Sáez esta secuencia en tiempo histórico? De las cinco etapas de actividad cuatro son cristianas. Proponen que la iglesia se construyó en torno al año 500. Se apoyan en piezas de ajuar antes que en una arquitectura que, por su sencillez,

⁶⁷ Caballero, en un primer momento, se refirió a este elemento, aunque con bastantes cautelas, como posible evidencia de la transformación de la iglesia en oratorio islámico. El nicho vendría a ser el mihrab de la mezquita en cuestión. Actualmente, tras la publicación de su trabajo definitivo sobre el yacimiento, rechaza de plano esta posibilidad. El nicho es con seguridad de la etapa IV, la cual sigue teniendo por escenario un edificio cultural cristiano en activo (Caballero, 2009: 164).

dificulta incluirla en una tipología constructiva precisa (Caballero y Sáez, 2009: 167). El problema es que los ajuares funerarios del yacimiento están removidos de su sitio como consecuencia de los expolios, quedando desgajados de la secuencia. Del estudio de las diferentes piezas metálicas rescatadas se desprenden cronologías que van desde finales del V a inicios del VIII. Las más antiguas, por tanto, estarían marcando el comienzo de la historia del lugar. La rápida congestión de inhumaciones en la pequeña aula y la construcción de nuevos espacios para más enterramientos revela que esta iglesia es eminentemente funeraria y no un lugar de ordinaria celebración. Como dicen Caballero y Sáez la iglesia es el «mausoleo» de una comunidad (2009: 170) a pesar de que en esa comunidad haya jerarquías, como la que permite que un individuo se reserve un espacio exclusivo para su tumba que significa alterar el edificio. Plantean que el mausoleo privado a los pies pudiera ser el de un notable, posible fundador de la iglesia (Caballero y Sáez, 2009: 168). Podemos estar entonces ante un establecimiento religioso dominical, propio, al margen del mecanismo diocesano. El caso es que la vocación funeraria de este templo, que nunca se abandona, deviene en la de parroquia rural con la incorporación del baptisterio y la reformulación litúrgica con un nuevo santuario. En cuanto a la cronología de esta etapa (la III) los arqueólogos apuestan por una fecha que podría ser posterior al 700. Encuentran en los recursos técnicos empleados en las obras (abovedamiento de sillería en el ábside sureste, arco dovelado sobre machones en la puerta del baptisterio, suelos tipo *signinum*), síntomas de innovaciones que han roto con la tradición constructiva tradicional que había servido para materializar las etapas anteriores. Se trata de un ambiente productivo del que también es ejemplo Santa Lucía del Trampal, edificio que es fechado por Caballero en el siglo VIII (Caballero y Sáez, 1999). Al margen de esta propuesta respecto a la etapa III es completamente seguro que la iglesia estuvo en funcionamiento en época islámica. Entre los ajuares cerámicos rescatados los hay preislámicos e islámicos. En resumidas cuentas, Caballero y Sáez opinan que las etapas I y II ocuparían los siglos VI y VII mientras que las etapas III y IV serían posteriores al 700. La iglesia dejaría de funcionar como tal en las primeras décadas o mediados del IX por el material asociado a esta fase, siempre precalifal (Caballero y Sáez, 2009: 179).

Según esta propuesta tendríamos una fase mozárabe en la iglesia de El Gatillo en la que, además, se han producido intervenciones significativas en el edificio. A primera vista, la incorporación de la función bautismal mediante un espacio específico. Adosado a una iglesia preexistente, parece una situación repetida en otros lugares en fechas

tardoantiguas. Ahí está Casa Herrera, que tiene, como El Gatillo, una piletta bautismal y una mesa de altar cercana. La aparición de baptisterios sería la plasmación de la creación de parroquias a cuyos templos se adscriben comunidades que encuentran, en ellos, sus referentes socioreligiosos, desde el bautismo hasta el entierro. Caballero y Sáez defienden que la incorporación del baptisterio del Gatillo se hace tras el 700 y no antes, entre otras cosas por una argumentación tipológica sobre la evolución de las piletas visigodas (Caballero y Sáez, 2009: 178).

Discusiones cronológicas aparte sobre la etapa III, queda demostrado arqueológicamente que la iglesia tiene una fase mozárabe de uso, pues su actividad, como centro religioso, llega hasta el siglo IX. No quedó como un edificio abandonado y en proceso de saqueo en el que siguieron produciéndose enterramientos inerciales, como en Casa Herrera. El escenario aquí es distinto. El orden sacerdotal no sale de escena tras la conquista. Permanece junto al orden social. De hecho potencia su acción al incorporar el baptisterio gracias al cual se puede adscribir religiosamente a las nuevas generaciones nacidas en un tiempo ya musulmán. Es imposible saber en qué contexto estratigráfico fue descubierto el lote de broces litúrgicos⁶⁸ que dieron lugar a la búsqueda y estudio del yacimiento. Sin duda es una ocultación premeditada. ¿Sería este el “tesoro de Guarrazar” de una humilde iglesia rural? No puede serlo por una sencilla razón: los bronce de El Gatillo seguramente se están enterrando en el siglo IX y no en el contexto de conquista de inicios del VIII en el que enmarcamos el ocultamiento aurífero toledano. Si los hubieran escondido en ese momento habrían sido recuperarlos una vez pasada la incertidumbre ya que la iglesia sigue funcionando como tal del siglo VIII en adelante. Lo más probable es que las piezas se ocultaran al final de la historia del templo, bien porque existiera el temor a sufrir una rapiña, bien porque se tuviera la certeza de que el edificio quedaría desalojado. Sería, de algún modo, una amortización controlada en la que la iglesia se convierte en su propia tumba, acompañada por el ajuar litúrgico que había sido usado durante generaciones. Tan poético como especulativo, es verdad. Lo cierto es que el deceso del edificio también supone la desaparición del orden social vinculado a este centro religioso. Tras el abandono nadie reincide en seguir siendo allí enterrado. En poco

⁶⁸ El lote se compone de dos jarritos y dos patenas (Balmaseda y Papí, 1997: 158-159). Los jarritos, según la tipología desarrollada por Palol (1950), pertenecen al Grupo II, tipo 3. A este tipo también se adscribe el jarro aparecido en Puig Rom (Palol, 1965: 30). Los materiales de este yacimiento catalán, tanto cerámicos como metálicos, son para el Papol muy tardíos, más aún teniendo en cuenta la aparición de una moneda del rey Achila II, posterior a Rodrigo. No podemos saber desde cuándo se vinieron usando en El Gatillo estos objetos. Tampoco si vinieron todos a la vez.

tiempo, el orden social ha cambiado radicalmente cuando aparece la alquería. ¿Ha habido, en definitiva, un movimiento poblacional y luego un reemplazo social? De ser así tendríamos a una comunidad cohesionada en la que el orden religioso sería un elemento endógeno antes que un agente impuesto por una estructura suprarregional, el obispado. La clave interpretativa la tomamos de los trabajos de Caballero al considerar El Gatillo un tipo de establecimiento religioso que debe leerse en clave de comunidad pequeña, local, pero que es capaz de dotarse material e ideológicamente de una arquitectura religiosa monumental ajustada a sus recursos. La estabilidad del cementerio de El Gatillo, con inhumaciones sostenidas de forma ordenada a lo largo de todo su uso, recuerda la que presentan las necrópolis de las aldeas madrileñas. Pero hay una diferencia insoslayable de la que se hace eco Caballero. En ninguna de las aldeas han aparecido, hasta ahora, iglesias. Sus necrópolis son espacios acotados y ordenados pero jamás encontramos en ellos edificios religiosos. No obstante, la comprensión de esta iglesia en relación con una comunidad más o menos pequeña, campesina, lejos de unos centros urbanos que, curiosamente, se están ruralizando en época tardoantigua, nos sigue pareciendo coherente. La cuestión es saber por qué algunas de estas comunidades rurales asumen el cristianismo como hecho consustancial en sus vidas promocionando y manteniendo iglesias, mientras que otras sólo se manifiestan religiosamente en el momento de su muerte (las necrópolis de las aldeas de Madrid). En comunidades como las de El Gatillo habría que admitir una cierta jerarquización interna a tenor, por ejemplo, del porche-mausoleo que se erige para uso exclusivo y privilegiado de una sola persona. La presencia misma de un orden religioso en la comunidad sería otra forma de jerarquía, con trasfondo ideológico, ya que sólo ella puede llenar de contenido trascendente (bautizando, celebrando y predicando, enterrando) el uso del edificio. ¿De dónde viene y cómo se renueva ese orden religioso, más aún si tenemos en cuenta que este templo sigue en activo más de un siglo tras la conquista musulmana? No lo sabemos. Casa Herrera, a pocos kilómetros de la flamante metrópolis emeritense, deja de tener servidores religiosos a lo largo del siglo VIII. El Gatillo, iglesita rural lejos de la matriz jerárquica, sigue siendo atendida hasta el abandono controlado del edificio en el siglo IX. Curioso contraste.

No podemos arrojar ninguna luz sobre la forma en que se produjeron los relevos de sacerdotes de El Gatillo en los siglos VIII y IX, determinar en definitiva qué papeles jugaban los elementos propios de la comunidad y los que podían venir desde el exterior (obispado). Sea como fuere, El Gatillo nos ofrece un escenario mozárabe particular que

suministra información sobre entornos a menudo invisibles para la arqueología. ¿De qué forma pactaron o se sometieron estos lugares “pequeños”, lejos de los núcleos urbanos de referencia? Lo normal es colocarlos tras la pantalla de unas ciudades a las que se les atribuye capacidad para ejercer el control de su territorio circundante, pero no deja de ser un presupuesto teórico que no explica por qué sigue en uso una iglesia vinculada a una pequeña comunidad rural cuando, en las sedes urbanas donde reside la autoridad eclesiástica, ésta parece desvanecerse de forma acelerada. Con los datos arqueológicos de El Gatillo se puede afirmar que hay una fase mozárabe con el edificio funcionando como centro religioso cristiano hasta el último momento. Esta continuidad, en nuestra opinión, es debida a factores tanto endógenos como exógenos. Los endógenos tienen que ver con una cohesión de la comunidad vinculada al edificio, cohesión entre el orden religioso y el orden social. La existencia y permanencia del componente religioso (e ideológico) sería más bien un éxito de un colectivo capaz de actuar en él procurando su mantenimiento y sustento. Los factores exógenos serían aquellos por los cuales una población local cristiana, tras la conquista islámica, siguen dando muestras de continuidad tanto en el sentido religioso como en el social en el nuevo contexto político-territorial. La conquista, al menos aquí, no ha supuesto ni huidas poblacionales ni el cese temprano de un centro cristiano. ¿Está formalizada esta continuidad en algún tipo de pacto o acuerdo?, ¿firmado por quién?, ¿qué pone fin a esa continuidad sin sobresaltos que se salda con el abandono más de un siglo después? No tenemos respuestas cerradas. Lo que tenemos es un creciente convencimiento, según avanzamos en el trabajo, sobre la complejidad del fenómeno mozárabe desde el momento mismo de la conquista, con la detección de situaciones enormemente diversas en la forma en que las poblaciones locales, con sus edificios de culto, se enfrentan a la nueva situación. Casa Herrera es un ejemplo de ruptura, El Gatillo uno de continuidad y, el siguiente a tratar, uno de novedad.

3.2.6.2.3. Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres)

En la década de los 80 del siglo pasado se produjo un sorprendente descubrimiento⁶⁹. Cerca de la localidad cacereña de Alcuéscar, en un paraje dominado

⁶⁹ En 1980 la pareja de jóvenes Luisa Téllez y Juan Rosco “descubren” de forma imprevista un edificio semioculto por una feraz vegetación que, de inmediato, les pareció muy antiguo. La presencia de arcos de herradura les llevó a pensar que se trataba de una fábrica visigoda. Poco después se empiezan a dar las primeras noticias (Andrés, 1980 y 1981; Téllez, Rosco y Río-Miranda, Téllez 1981 y 1982).

por alcornocales, quedaban en pie los muros que pertenecieron a un antiguo edificio [Fig. 145]. Aunque maltratada por el abandono seguía siendo visible una notable arquitectura plagada de referencias al universo creativo visigodo historiográfico en boga: cabecera como la de San Juan de Baños, abovedamientos en piedra, arcos de herradura, escultura decorativa. El interés provocado por el hallazgo propició una serie de campañas arqueológicas (entre 1984 y 1990) dirigidas por L. Caballero y J. Rosco. Como consecuencia de estos trabajos se pudo conocer de forma precisa el edificio, tanto en los alzados conservados como en los niveles soterrados, poniéndose fin a las indefiniciones de los primeros estudios. Al hilo de estas exploraciones van apareciendo diferentes trabajos relacionados con los hallazgos: las cruces con láurea (Veas y Sánchez, 1988), la inscripción del cimborrio (Caballero y Velázquez, 1989), los materiales reutilizados (Caballero y Sánchez, 1990). Conforme se profundiza en el conocimiento del edificio, su adscripción a época visigoda parece incontestable a tenor de sus vínculos con otros edificios que se dan como del siglo VII (Caballero, Almagro, Madroñero y Granda, 1991). Pero no sólo era un juego de analogías. La arqueología aportaba un esquema firme, construido con rigor. El registro material era argumento en sí mismo para la defensa del visigotismo. En definitiva, esta fase de estudio planteaba abordar el edificio como un sistema de elementos (arquitectónicos, decorativos, cerámicos, epigráficos, históricos) de tal modo que la datación sea congruente con el análisis de ese sistema (Caballero, 1992: 186-7).

Con Santa Lucía se clavaba una segunda pica visigotista (tras Melque) al sur Sistema Central. Se agiganta la imagen de un arte de escala nacional, el del reino visigodo, que durante décadas sólo estaba presente en el cuadrante noroccidental, echándose en falta su concurrencia en lugares de mayor relevancia histórica. Con Melque, la arquitectura visigoda llega al corazón del reino, Toledo, y, con Santa Lucía, al territorio de la espléndida Mérida. ¿Qué más se podía pedir? Sin embargo, a día de hoy, se discute que esa construcción explicativa sea en verdad tan sólida. Es el propio Luis Caballero, defensor del visigotismo de la iglesia tras su descubrimiento y exploración, quien hace las objeciones (Caballero y Sáez, 1999). En el momento de publicar la memoria de sus excavaciones acomete, junto a Fernando Sáez, la tarea de transformar el registro de excavación obtenido previamente, según una metodología tipo Wheeler, en una secuencia tipo Harris. Esto se hace en un contexto historiográfico de discusión provocado por él mismo desde los trabajos en Melque. Si su autocritica en el caso toledano le llevó a

abandonar su propuesta inicial visigoda por otra mozárabe, parecía obligado someter el caso extremeño a la misma crítica ya que eran semejantes los argumentos que sostenían su visigotismo.

El edificio religioso de El Trampal no es una iglesia en mitad del campo. Aunque de una forma menos evidente en lo material que en Melque, estamos ante una implantación humana que transforma y ordena un paisaje más allá del lugar donde se levanta un centro de culto [Fig. 146]. Hay tres elementos que pueden ser determinantes para explicar la implantación: los recursos agrícolas beneficiados por el clima del enclave y la abundancia de agua; los recursos mineros; y su situación en un importante cruce de caminos (Caballero y Sáez, 1999: 323). Cerca de la iglesia existen dos embalses, pero no es posible saber si hay sincronía o no. También se reconocen, próximos, restos de lo que fue otra iglesia, la de Santiago, que todavía no ha sido explorada arqueológicamente⁷⁰. En el entorno inmediato a la iglesia de Santa Lucía las excavaciones sacaron a la luz restos de otras edificaciones con los que estaría en relación. Los excavadores los llaman genéricamente edificios Noroeste y Norte de la iglesia. No se puede afirmar de forma categórica en qué momento fueron erigidos, si al mismo tiempo que el templo o en una fase posterior. El primero, sólo parcialmente documentado, se extendería delante de la fachada occidental. Del otro únicamente conocemos la fachada que daría hacia la iglesia. Se propone que fuera una torre-campanario (Caballero y Sáez, 1999: 35).

¿Fue el Trampal, como Melque, una fundación *ex nihilo*? Relativamente. Bajo la iglesia excavada aparecieron estructuras arquitectónicas previas muy arrasadas que nos hablan de una ocupación previa. La indefinición de los restos arquitectónicos y la ausencia de materiales arqueológicos vinculados a su fundación y uso hace imposible saber su cronología y cuán lejos o cerca estuvieron históricamente respecto a la erección de la iglesia (Caballero y Sáez, 1999: 34). De todas formas, hubiera lo que hubiera antes no determinó en absoluto lo que se vino a hacer después.

La iglesia está construida y decorada según unos estándares productivos muy diferentes a los que vimos en el edificio fundacional de El Gatillo. No solo es una cuestión

⁷⁰ A 600 m de la iglesia, en el lugar de *Santiago*, quedan los restos de un edificio desmontado para aprovechar los sillares en la restauración de la iglesia de Alcuéscar. Aparecen restos de suelos de *opus signinum* y fragmentos de molduras de mármol decoradas con motivos diferentes a los de Santa Lucía. Caballero y Sáez opinan que esta iglesia de Santiago podía ser de época visigoda, aunque debería ser excavada para saber si existió relación histórica entre ambas (Caballero y Sáez, 1999: 22).

de magnitud, de escala, reflejo de unos respaldos promocionales más o menos dotados. En El Trampal, la estrategia constructiva consiste en combinar sillares antiguos romanos⁷¹ y mamposterías de piedra del entorno usando cales de buena calidad para los morteros, enfoscados y suelos de *opus signinum*. Los muros se arman usando los sillares en las esquinas y marcos de los vanos. La mampostería rellena y aglutina todo dando lugar a unos sólidos paños estructuralmente capaces de soportar abovedamientos pétreos. Las piezas que conforman las bóvedas se obtienen a partir del corte estereotómico de los sillares reutilizados, lo que indica también pericia en el tallado de la piedra cuando se hace necesario, bien en el caso de las bóvedas, bien en el caso de los arcos de las naves y las ventanas. Tiene una singular planta, en buena medida resultado del complejo juego de abovedamientos en los diferentes espacios: tres ábsides, un largo transepto con varias alturas, el estrechamiento entre el transepto y el aula, la propia aula (Caballero y Sáez, 1999; 326; Utrero, 2006: 146-148) [Fig. 147]. El Trampal es un edificio que se adscribe a un ciclo productivo en el que se incluyen otros como Melque, La Nave o Bande, fábricas cuyas estructuras abovedadas necesitan de unos diseños que dan lugar a espacialidades y escenografías muy diferentes a las de la arquitectura religiosa paleocristiana, como la que podemos ver en Casa Herrera o el Gatillo.

Santa Lucía, aparte de construida, está decorada con un importante lote de escultura en mármol bajo la forma de capiteles, cimacios, impostas, placas de cancel y barroteras, mesas y pies de altar, celosías para ventanas [Fig. 148]. Este sistema decorativo no ha sido ejecutado a pie de obra sino llevado a ella desde un taller de producción escultórica. Los constructores se encargaron de su colocación. No estamos ante un equipo de constructores-decoradores, como en La Nave o Quintanilla (Caballero y Arce, 2006), que talla la escultura sobre los mismos materiales que conformar los muros, sino ante un taller especializado en el ciclo del mármol que despacha las piezas según las especificaciones encargadas o bien siguiendo estándares que pueden adaptarse a cualquier situación, como las impostas (siempre bloques estrechos y alargados) desde las que arrancan las bóvedas. La coherencia del sistema decorativo, que engloba piezas

⁷¹ Entre el material constructivo utilizado hay un importante lote de inscripciones (49) sobre soportes pétreos (entre ellos 15 aras) dedicadas a una diosa indígena de nombre *Ataecina*. Estas inscripciones, y por tanto el santuario o centro de culto de esta deidad, se mueven entre el los siglos II y III. En un primer momento Caballero propuso que la iglesia pudo ocupar el mismo lugar que el antiguo santuario, posibilidad más tarde desechada por la excavación. Abascal (1995) cree demostrar que el centro de culto a *Ataecina* no se encontraba en el Trampal sino del lugar llamado las Torrecillas, posiblemente el *Turibriga* o *Tirobriga* mencionado en las inscripciones. García-Bellido, no obstante (1991 y 1995), piensa que el lugar de culto a *Ataecina* estaría ubicado en el Trampal.

con diferentes funciones, en consonancia con la coherencia de la arquitectura, llevan a concluir que estamos ante material producido en las mismas coordenadas históricas que el edificio (Caballero y Sáez, 1999: 326). Los mármoles usados como soportes decorativos muestran signos de ser material reciclado (Caballero y Sáez, 1999: 119). Descubrimos así la estrategia del taller escultórico productor. Se ha especializado, de forma evidente, en usar como soporte escultórico el mármol. El acopio de este material que es característico de esta oficina se realiza en un contexto de reutilización de mármoles romanos antes que en otro de explotación de canteras⁷². Respecto a sus estándares decorativos quedarían englobados en un “taller” de alcance regional con paralelos en Montánchez, Mérida (placa de Santa Eulalia) y Usarge (Caballero y Sáez, 1999: 326) [Fig. 149].

En cuanto a la historia secuencial del yacimiento no referiremos únicamente al tramo comprendido entre la fundación y el abandono altomedieval. En primer lugar, ¿qué tipo de establecimiento surgió en el paisaje? La presencia del embalse (sobre el que habría que aclarar su relación cronológica con la iglesia), el contexto agrícola y la existencia de otros edificios cercanos al templo, tienen similitudes con el modelo de implantación de Melque (Caballero y Sáez: 1999: 328). La presencia en el enclave de un orden religioso, representado por la iglesia, hace que nos preguntemos sobre su naturaleza. En Melque, como veremos, se plantea que hubiera una comunidad monástica. En El Trampal, la forma en la que se disponen los espacios celebrativos y congregacionales, tajantemente separados, podrían apuntar en este sentido. La parte oriental del templo, con los ábsides y el transepto al que se abren, define una zona privilegiada y restringida que se separa mediante barreras físicas del aula. En el trabajo de F. Moreno sobre la dimensión arquitectónica del monacato peninsular El Trampal es considerado un monasterio mozárabe cuyo modelo de implantación y ejecución material tiene fuertes vínculos con otros casos como Melque (Moreno 2011: 284).

⁷² Creemos que el foco de producción escultórica que surte a El Trampal de decoración podía situarse en la ciudad de Mérida o en relación directa con ella. El uso de mármoles que no salen de cantera obliga a buscar contextos arquitectónicos en los que hacer acopio de materiales. Mérida ofrece un contexto de este tipo por tratarse de una urbe intensamente marmolizada en tiempos pasados. Por otro lado, se trata de piezas que se elaboran sin necesidad de estar a pie de obra. El taller despacha los elementos encargados cuyos formatos y pesos permiten traslados sin mayores complicaciones a las existentes. No hay por tanto itinerancia de los equipos de escultores sino distribución de las piezas desde el centro de producción.

De todas formas, la existencia de un colectivo religioso que podría entrar en la categoría monástica no debe llevarnos a comprensiones estereotipadas respecto a la vida y las personas del lugar. Lo decimos pensando en una de las funciones que, desde el principio hasta el final, desempeñó el edificio: el de lugar de enterramiento. No es que se pueda hablar de masificación pero sí de recurrencia. Entre los pocos cuerpos que han podido ser discriminados sexualmente hay hombres y mujeres (Caballero y Sáez, 1999: 197). Además, contamos con alguna fosa de pequeño tamaño, sin restos humanos conservados, que se corresponde con una inhumación infantil (Caballero y Sáez, 1999: 184). Tenemos así a una sociedad de hombres, mujeres y niños vinculada al templo, algo que por ejemplo con se constata en el cementerio que conocemos en Melque

Algunas de las tumbas y los niveles en las que se abrían arrojaron diferentes materiales cerámicos que, en opinión de Caballero y Sáez, serían siempre de cronología emiral (Caballero y Sáez, 1999: 239-245). Un fragmento de cacharro perteneciente a la etapa IIc (segunda fase de enterramientos) tiene inciso parte de un epigrama en árabe que podría ser una *basmala*, con dudas, pero también el inicio de nombre propio (Barceló, en Caballero y Sáez, 1999: 209) [**Fig. 150**]. Ponga lo que ponga, está claro el horizonte histórico en el que se mueve la pieza y, por tanto, la vida de la iglesia.

Hay otra inscripción de enorme interés. En la capa del enfoscado exterior del cimborrio central, se localizó una inscripción incisa sobre dicha capa cuando todavía estaba fresca, lo que indica que sería coetánea a la construcción (Caballero y Velázquez, 1989) [**Fig. 151**]. En ese primer trabajo que le dedican Caballero y Velázquez, pese a que las características paleográficas del grafiti podían llevarlo al siglo VIII, defienden una fecha del siglo VII (Caballero y Velázquez, 1989: 271). En ese momento historiográfico, según reflexión de Caballero años más tarde, la cultura material de época visigoda (arquitectura, escultura) primaba como argumento cronológico por encima del argumento epigráfico (Caballero y Velázquez, 1999: 203). En la nueva interpretación, postvisigoda, que mantiene ahora Caballero, el dato emanado del análisis epigráfico deja de ser una discordancia que antes se arrinconaba. Por desgracia, las pérdidas de masa de la capa de enfoscado hace imposible recomponer el contenido preciso del mensaje más allá del reconocimiento parcial de algunas letras (Caballero y Velázquez, 1999: 208).

La concurrencia de ambos epígrafes, el árabe y el latino, nos mueve a una reflexión que parte de los contextos o, más bien, de los soportes que utilizan. El grafiti

árabe se opera en un cacharro común, de uso cotidiano, que prácticamente cualquiera puede consumir. El soporte del grafiti latino, en cambio, es ni más ni menos que un edificio religioso. Las letras son capitales, ejecutadas de forma cuidada y vistosa, lo que denota pericia. De alguna forma, es acorde con el contexto monumental en el que aparece, diferente al, digamos popular, que define al anterior. Lo interesante, para nosotros, es que ambos forman parte de una misma realidad histórica que muestra cuerpos sociales cristianos jerarquizados, lejos de esa imagen informe de los colectivos mozárabes como grupos que mutualizan los obstáculos y dificultades emanados de la sociedad islámica dominante.

La vida de El Trampal, como establecimiento religioso, llegará a su fin a lo largo del siglo IX. Al no aparecer un conjunto suficiente e individualizado de cerámica fechable en el siglo X indica que el abandono total es precalifal (Caballero y Sáez, 1999: 327). Estos autores se inclinan por una fecha dentro del siglo IX, más bien hacia su final.

El Trampal mozárabe

Tras todo lo expuesto, consideramos que la iglesia de El Trampal no fue levantada en el ambiente productivo monumental emeritense en época tardoantigua, sino en otro posterior, altomedieval. Al movernos en una fecha post 711 en un territorio que durante siglos formó parte de al-Andalus estaríamos por tanto ante una iglesia de nueva planta. En El Trampal, como en Melque, la fase mozárabe se inicia con la propia fundación del edificio.

La pregunta más adecuada, pero difícil de responder, es qué cristianos de la región estaban es disposición de llevar a cabo esta empresa, tanto en su vertiente monumental como en sus vertientes sociales y económicas. Precisamente por ser cristianos que siguen promocionando arquitectura religiosa en contextos sociales post-conquista sus manifestaciones provocan un aparente impacto al producirse en un medio islámico. En realidad el impacto es más historiográfico que histórico.

Al igual que ocurre en Melque, el modelo de implantación de El Trampal es diferente al visto en los casos de València la Vella, Punt del Cide, El Cerro de la Oliva, etc. Estos últimos los consideramos elementos tempranos del control de territorio en el marco de la acción del nuevo poder que ha llegado con la intención de quedarse. Los otros, en cambio, son para nosotros manifestaciones de otra realidad: la explotación de

los territorios dominados. Dicha explotación compromete también a las sociedades sometidas, no solo pagando impuestos. Ciertos elementos cristianos, como los que pueden estar detrás de esas promociones, pueden estar gestionando fuentes de recursos que exceden las necesidades de consumo de los colectivos que los generan tras poner en explotación espacios antes silvestres. Hay élites mozárabes (laicas y religiosas), que antes fueron élites visigodas, cuya permanencia en el nuevo tablero histórico vino de la mano de los conquistadores: a través del pacto. No sabemos qué cristianos andalusíes impulsaron El Trampal: ¿de dónde han venido?, ¿a qué masa social compromete su acción?, ¿cuál era el componente religioso en sus planos jerárquicos e ideológicos? Aunque no podamos responder a estas preguntas, la arquitectura, la escultura, la cerámica, la epigrafía, nos indican que hay cristianos que, en el siglo VIII, consumen unos productos monumentales destacados en el marco de potentes implantaciones en el territorio. Un territorio como el emeritense en el que también encontramos otras realidades mozárabes como las ofrecidas por Casa Herrera y El Gatillo.

3.2.6.2.4. Portera (Garciaz, Cáceres)

La iglesia también cacereña de Portera (Garciaz) tiene enormes similitudes constructivas y decorativas con El Trampal [Fig. 152]. En lo tocante al primer apartado, contamos con el uso de sillería de granito reutilizada en combinación con mampostería obtenida en el entorno, todo cogido con mortero de buena cal. El espacio conservado, recto al interior y al exterior, se cubre con una bóveda pétrea a base materiales de acarreo. La bóveda resultante, de cañón ultrapasado, arranca de una línea de imposta formada por estrechas y alargadas piezas de mármol, igualmente reutilizado pero sin retalles decorativos. A pesar de la ausencia de decoración, la forma en que se disponen los elementos marmóreos es igual a la vista en El Trampal. Así se observa en las impostas-cimacios de la embocadura, que penetran profundamente en el muro haciendo que las columnas que había debajo carecieran de valor sustentante para el arco, el cual arranca de un salmer igualmente enjarjado en la fábrica. Estas concordancias técnicas y materiales son lo suficientemente evidentes como para proclamar un mismo ambiente productivo y, por ende, histórico.

Como ocurre en El Trampal, tras experimentar un abandono secular, el edificio de Portera pasó por una fase de recuperación en clave religiosa al convertirse en ermita, en

honor de Santa María de Portera, en época tardomedieval. Tiempo después (siglos XIX o XX) se produce la desacralización del templo, a la que siguió una adecuación de los espacios para dedicaciones agropecuarias (Arbeiter, 2003: 54). El Instituto Arqueológico Alemán, de la mano de Achim Arbeiter, excavó en el edificio en la década de los 90. A partir de esta exploración se propone una planta del supuesto edificio original (Arbeiter, 2003: 53) [Fig. 153]. Nos sumamos a las dudas que plantea M^a. A. Utrero a esta propuesta (Utrero, 2006: 572). Critica que en la planta presentada se den como coetáneos muros a todas luces pertenecientes a momentos distintos, tanto por sus técnicas como por sus relaciones físicas. En lo relativo a estas últimas, observa esta autora que el ábside precede al resto de todas las fases constructivas conservadas, por lo que es sin duda lo más antiguo: todo se adosa a él. Enrique Cerrillo, el primero en estudiarla (1981), consideraba que La Portera pertenecía a la época en la que ya se ha consumado esa revolución arquitectónica que hizo pasar de lo paleocristiano a lo visigodo entendido como prerrománico. Sería, por tanto, de la fase más tardía, en la que se incluyen también edificios como Bande, Baños o La Nave. Incluso baraja la posibilidad de que La Portera hubiera sido levantada en el siglo VIII, no por cuestiones materiales sino por su ubicación aislada y la pervivencia de topónimos de origen preislámico en el entorno que aluden a posibles centros de culto cristiano. Serían poblaciones residuales que Cerrillo no se atreve a llamar mozárabes en sentido estricto, para que no haya ninguna duda de que todos los referentes de estos colectivos seguían siendo preislámicos, incluidos los monumentales. Cerrillo habla así de una *época post-visigoda* en la que estas poblaciones residuales, “tal vez sin demasiados contactos con la cultura intrusiva”, aún están en disposición de levantar templos “realizados con los mismos modos constructivos que el período precedente” (Cerrillo, 1981: 242-243). Arbeiter, por su parte, se inclina por una fecha del siglo VII avanzado, cuando el paso de construir en mampostería a construir en sillería (Arbeiter, 1995) es un hecho consumado que tendría en Portera una de sus primeras manifestaciones conservadas en pie (Arbeiter, 2003: 56). En nuestra opinión sí, tal como parece, el ábside de Portera es premedieval, sus características la acercan sin paliativos al horizonte productivo de El Trampal, por lo que sus fechas deberían ser cercanas. Por esta razón, los datos emanados de la arqueología en El Trampal pueden tener un valor referencial en el otro ejemplo, a la espera de que se hagan públicos los resultados de las excavaciones.

Por el momento no se ha asociado el edificio con ninguna otra estructura del entorno pero, a buen seguro, debía ser algo más que una iglesia aislada. Hubo por tanto

una implantación humana actuando en el paisaje del mismo modo que ocurrió en El Trampal. Lo que no alcanzamos a ver, por destruidos u ocultos, son todos sus efectos más allá del edificio religioso. Portera, en definitiva, es otro caso de implantación en el medio rural que supone una novedad respecto a los modelos previos, preislámicos. En lo material compárense, por ejemplo, con seguros edificios tardoantiguos como Casa Herrera (Caballero y Ulbert, 197), El Gatillo (Fases I y II de Caballero y Sáez, 2009), San Pedro de Mérida (Almagro y Marcos, 1958) o Ibahernando (Cerrillo, 1983). Tanto la escultura como la arquitectura hablan lenguajes productivos y estéticos muy diferentes.

En su dimensión como establecimiento humano y generador de recursos tampoco encontramos semejanzas con los seguros yacimientos tardoantiguos extremeños. La desarticulación del sistema de *villae* y la aparición de nuevos asentamientos rurales a lo largo del siglo V no significó un cambio en los patrones de ocupación del territorio (Cordero, 2018: 476). Los siglos VI y VII, como apunta Cordero, se definen por una marcada continuidad respecto a los lugares de hábitat, a pesar de los evidentes cambios internos. Las antiguas *villae*, se convierten en *vicus* de carácter aldeano. En La Cocosa, las otrora lujosas estancias dominicales trocan en viviendas campesinas, y uno de los mausoleos se reconvierte en iglesia (Serra i Rafols, 1952: 143-146) [Fig. 154]. Casa Herrera, con su basílica, se instala sobre estructuras previas relacionadas con una *villa* cercana (Cordero, 2018: 481). La iglesia de Ibahernando también se encuentra próxima a una antigua *villa* (Cerrillo, 1983: 137). Rematemos con esta afirmación: “La mayor parte de los asentamientos que presentan indicios de ocupación a inicios del siglo VIII pueden remontar su origen al siglo I” (Cordero, 2018: 286). El Trampal y La Portera, frente a lo anterior, suponen acciones de “colonato” (son fundaciones *ex nihilo*) fuertemente respaldadas humana y materialmente que se salen claramente de los modelos bien atestiguados en los siglos VI y VII. En nuestra opinión, desde inicios del siglo VIII se ponen en marcha unas nuevas dinámicas históricas que darán lugar a este tipo de establecimientos, pero que también afectarán a los escenarios que seguían en activo a inicios del siglo VIII. Encontramos así situaciones de continuidad y de ruptura. Un ejemplo de continuidad, aunque en transformación, es El Gatillo mientras que, Casa Herrera, sería de ruptura.

3.2.7. El Noreste

La antigua provincia de la *Tarraconense*, vertebrada por el cauce del río Ebro y con prolongaciones hacia Castilla-León y norte de la Comunidad Valenciana, también contaba con un pasado cristiano aparentemente sólido, institucionalmente, en atención a la dispersión geográfica de un buen número de ciudades obispales repartidas por el territorio, la mayoría en la actual Cataluña⁷³. De nuevo tenemos que hablar de una debacle institucional, más profunda si cabe que en otros casos ya que la metrópolis, Tarragona, no se cuenta entre lo poco que perduró. Solo tenemos constancia de obispos en la ciudad de Zaragoza, que en verdad podemos considerar el centro urbano altomedieval de referencia del cuadrante noreste peninsular más allá de inicios del siglo VIII. Las noticias, como en Mérida, se reducen a un único mitrado y son de mediados del siglo IX.

En el proceso de conquista de esta región pudieron ofrecerse algunas resistencias a las fuerzas musulmanas. Recordemos a ese crepuscular poder monárquico visigodo, representado por las figuras de Aquila y Ardabasto, que se mueve por la *Tarraconense* en fechas inmediatas al desembarco y primeros éxitos militares musulmanes (Capítulo 3.1.1). Son, en verdad, los últimos reyes godos más allá de Rodrigo. Estos personajes, que se sienten legítimos detentadores de la autoridad regia, no se replegaron hacia la cornisa cantábrica sino hacia posiciones más acordes con la realidad geopolítica del momento. Marcharon a territorios del reino en los que, en teoría, todavía había gente e instituciones que podrían comprometerse en su defensa, hasta la caída de Narbona en 720, el último baluarte del poder visigodo que no negoció. De todas formas, nunca hay noticias (musulmanas o cristianas) que mencionen acciones bélicas protagonizadas por estos reyes.

⁷³ Jordina Sales, en un trabajo sobre la arquitectura tardoantigua en la *Tarraconensis* (Sales, 2012), reúne informaciones arqueológicas y documentales relativas a edificios de culto. El elenco obtenido alcanza la fenomenal cifra de 252 noticias (documentales y arqueológicas) de establecimientos religiosos preislámicos de diferente índole: catedrales, iglesias urbanas y suburbanas, iglesias rurales, monasterios. De esta cantidad, 87 se tienen como seguros, 81 como muy probables, 35 como probables y 49 como posibles. Creemos que este número de centros religiosos tendría que someterse a una depuración. Por un lado está la circunstancialidad de muchas noticias documentales y, por otro, las discusiones abiertas sobre la cronología de bastantes edificios.

3.2.7.1. Huesca, Pamplona

Se habla no obstante de una ciudad altoaragonesa, Huesca, que se opuso a los atacantes durante un periodo de tiempo que se prolongó siete años, un lapso temporal que parece excesivo. Tras la rendición cristiana no se habla de revanchismo musulmán sino del establecimiento de un pacto entre ambas partes:

“Al fin pidieron el amān para ellos y sus hijos. Los que abrazaron el islam permanecieron dueños de sus personas, de sus bienes y sus privilegios; los que siguieron siendo cristianos tenían que aceptar el impuesto por cabeza” (Al-Himyari, M^a. P. Maestro trad: 390).

Se trata de un acuerdo algo extraño ya que esa opción de convertirse al islam por parte de los sometidos se sale de norma político-tributaria y religiosa habitual: primero, porque es una especie de invitación (musulmana) a quedar liberados de las cargas fiscales *dimmiēs* y, segundo, porque el proselitismo no está justificado ante seguidores de las religiones del Libro. De todas formas, lo importante es que Huesca, sede episcopal visigoda, tuvo una *dimma*, condición indispensable para que pueda existir un expediente monumental cristiano. Es cierto que el Alto Aragón ofrece un escenario mozárabe que, sin ser del todo nítido, tiene cierta corporeidad que no percibimos en la mayor parte del amplio territorio de la *Tarraconense* al que nos referimos. Con el tiempo, por ejemplo, encontramos en Huesca situaciones semejantes a las de la propia Córdoba, ciudad donde es evidente y probado que existió una comunidad mozárabe plurisecular. Eulogio, gracias a la información suministrada por el obispo Venerio de Alcalá de Henares en el transcurso de un viaje que le llevó hasta tierras navarras, elabora las actas martiriales de las jóvenes hermanas Nunilón y Alodia, naturales del *oppidum barbitanum* (MS, l. II, 7), localidad que es sensato identificar con Barbastro, en Huesca (Gil, 1970-71: 104-109). Ambas fueron ejecutadas en 851 por declararse y permanecer cristianas a pesar de que su padre era musulmán. No es extraño que Eulogio incorpore a estas vírgenes ajusticiadas en su nómina de mártires muertos por la defensa de la fe. No pocas de las personas que pasaron por el cadalso cordobés llegaron a él por el mismo camino que las aragonesas: hijos/hijas de matrimonios mixtos que rechazan la confesión transmitida de forma inexorable por el progenitor. Esto es consecuencia del entrelazamiento de ambas religiones en un contexto social en el que el elemento cristiano sigue siendo una realidad viva un siglo y medio después de la conquista. Si el cristianismo ha llegado hasta esas fechas es porque se dieron las circunstancias que permitieron el nacimiento y el mantenimiento secular del colectivo

protegido. Para ello, es necesario un cuerpo social cristiano articulado internamente (instituciones religiosas, políticas, fiscales, judiciales, educativas) e interlocutores reconocidos y fiscalizados por el poder dominante. Esto, que es seguro en el caso cordobés, también se debió producir en algún grado en esta región aragonesa, aunque sólo podemos percibir su destello de la mano de estas jóvenes y su desdichado final. De todas formas, no existe ninguna noticia explícita en la que se aluda, por ejemplo, a obispos oscenses en época islámica.

Lo mismo ocurre con Pamplona, otra sede episcopal de la antigua Tarraconense en la que puede hablarse de una *dimma* nacida de una solución pactada como resultado de la implicación de poderes locales (Larrea, 2009: 282). Casi nada sabemos de las iglesias de la ciudad entre los siglos VI al VIII. Bajo la catedral, M^a. A. Mezquíriz identifica ciertos restos arquitectónicos con una pequeña iglesia (Mezquíriz y Tabar, 2007). Son más expresivas las zonas de necrópolis [**Fig. 155**] ya que nos ofrecen una imagen de la sociedad pamplonesa del siglo VIII, formada tanto por los que estaban como por lo que vinieron (Larrea, 2016). La necrópolis de la Plaza del Castillo (Faro y otros, 2007a y 2007b) nos coloca ante una población de origen alóctono integrada no por un contingente de milicianos sino por una sociedad de hombres, mujeres y niños. Sólo excavada parcialmente se han exhumado cerca de 200 tumbas que corresponden a una población estable que usó el cementerio a lo largo de varias generaciones sin llegar a saturar el espacio.

La necrópolis de la Casa del Condestable (Faro y Unzu, 2007) nos ofrece, por su parte, la visión de la población autóctona que sigue viviendo, y muriendo, en la ciudad tras la conquista. Habría que sumar también otra zona de cementerio usada antes y después del 711: Argarai (Larrea, 2016: 230). Es interesante observar que en la tumbas cristianas post 711, tipológicamente continuadoras de la tradición tardoantigua, empiezan a aparecer pequeños adornos, como anillos. Cuatro de ellos tienen epígrafes en cúfico arcaico en todo similares a otros aparecidos en los enterramientos musulmanes de la Plaza del Castillo [**Fig. 156**]. Como dice Larrea, estamos ante un síntoma de interacción entre las sociedades cristianas y musulmanas en un ámbito, como el del ritual funerario, tan sensible a los mecanismos y símbolos de superioridad y de integración social (Larrea, 2009: 287). Dicho de otro modo, los cristianos de la Pamplona musulmana, ya en el siglo VIII, no se sustraen a un contexto en transformación al incorporar nuevos referentes para las viejas, e inevitables, necesidades.

3.2.7.2. Tarragona

¿Qué fue de la capital y metrópolis provincial, *Tarraco*? J. Serra i Vilaró, en un entusiasta trabajo de 1943 basado en una serie de leyendas hagiográficas italianas, compone un fantástico relato según el cual un obispo llamado Próspero abandona Tarragona cuando la Hispania visigoda está siendo invadida por los musulmanes. El mitrado se marcha de la ciudad junto a otros clérigos llevando consigo las reliquias de los venerados mártires locales: Fructuoso, Agurio y Eulogio. Unos y otros terminarían recalando en Italia, en concreto en el promontorio costero de Campodimonte, cerca de Génova (Serra i Vilaró, 1943). La historia que nos ofrece Serra carece de cualquier rigor. La veracidad histórica del obispo Próspero, totalmente ausente de la información escrita hasta tiempos modernos, es muy poco probable (Pérez Martínez, 2013: 108). A pesar de todo, no es raro ver incorporado, como algo veraz, el dato del obispo huyendo de la ciudad ante el avance musulmán (Acién, 2000: 430; Martí, 2011: 12; Sales, 2012: 307).

Por el canal informativo árabe conocemos un relato de conquista, recogido por al-Razi, en el que se atribuye a Tariq la toma de la ciudad y, lo que más llamativo, su destrucción física y la de sus habitantes:

“...mató a las gentes et destruyó las obras, mas no pudo con todas, tanto las fizieron fuertes” (Catalán y Andrés, 1975: 41-42).

No nos parece verosímil este escenario. Una masacre humana y material como esta, aparte de que no se aportan las razones que la justificaron, se sale de los comportamientos y objetivos de las fuerzas conquistadoras testados en otros lugares. En el caso de que Tarragona se hubiera opuesto a las tropas musulmana (no lo sabemos) no se tiene por qué esperar una revancha demoledora tras la rendición. Véase Mérida. Por tanto, desde las fuentes documentales es un misterio cuándo y cómo se sometió Tarragona.

Es cierto que la ciudad, del siglo VIII en adelante, se convierte en un enclave irrelevante muy alejado de los esplendores pasados. La cuestión es saber cómo era la Tarragona previa a la irrupción islámica, si su casi extinción es consecuencia de la conquista o de un proceso que viene de más atrás y que la nueva situación termina por precipitar. La *Tarraco* de los momentos previos a la irrupción islámica, a partir de la información suministrada por los trabajos arqueológicos, está plagada de incertidumbres,

al menos para nosotros. Arqueológicamente sólo tenemos reconocidas tres arquitecturas religiosas cristianas: las dos basílicas del Francolí (Serra Vilaró, 1929, 1932; del Amo, 1979-81-89; López Villar, 2006) [Fig. 157] y la basílica del anfiteatro (TED'A, 1990) [Fig. 158], todas *extra muros*. En el interior de las murallas, por el momento, el reconocimiento de edificios culturales ha sido infructuoso. Tan sólo se han hallado un puñado de piezas escultóricas muy fragmentadas y algunos restos de arquitecturas de función indeterminada que de poco sirven para componer un paisaje monumental preciso y riguroso más allá de ideas prejuiciosas, como la de ubicar el complejo episcopal en la parte más elevada de la ciudad (el espacio del antiguo templo imperial) a pesar de que las exploraciones en diferentes puntos (Serra i Vilaró, 1960; Hauschild, 1983; Aquilué, 1993; Macias y otros, 2003, 2007, 2012a y 2012b), incluyendo partes cobijadas bajo la actual catedral, no arrojan datos convincentes en este sentido: “No s’ha constatat cap evidència estructural arquitectònica o arqueològica que permeti fer pensar que aquest espai va bastir la Catedral visigòtica” (Macias y otros 2012b: 10). De la misma opinión es Cristina Godoy tras hacer la crítica a los hallazgos presentados tanto por Serra i Vilaró como por Hauschild (Godoy, 1994: 258).

De los tres centros religiosos reconocibles materialmente, los investigadores dudan que los del Francolí estuvieran en uso a inicios del siglo VIII (Serra Abellá, 2013: 122). Serra i Vilaró considera que la iglesia del Francolí que él excava, junto a su amplia necrópolis, dejarían de estar en activo hacia finales del siglo V como consecuencia de las incursiones godas en tiempos de Eurico (Serra i Vilaró, 1932: 91). Este temprano abandono no es compartido por otros autores. Vives, tomando como referencia el expediente epigráfico, encuentra argumentos para hablar de actividad hasta bien entrado el siglo VI (Vives, 1937-1940: 154). Del Amo, por su parte, observa una superposición de pavimentos sobre el nivel que, para Serra, sería de abandono (Del Amo, 1979: 283).

Respecto a la basílica del anfiteatro, las excavaciones llevadas a cabo a finales de los años 40 de siglo pasado bajo la dirección de S. Ventura, se llevaron por delante todo el multisecular registro arqueológico, tanto los niveles que tienen que ver con el momento de fundación de la iglesia como los vinculados a su amortización (Godoy, 2019). El problema añadido es que apenas hay información publicada al respecto más allá de alguna noticia (Ventura, 1954 y 1955). A finales de los 80 de esa misma centuria el Taller Escola d'Arqueologia (TED'A) emprende un gran proyecto de excavación y restauración del anfiteatro que da lugar a un reconocimiento mucho más preciso de los diferentes restos

allí albergados: el propio anfiteatro romano, la iglesia medieval de Santa María y la iglesia prerrománica (TED'A, 1990). Palol, basándose en criterios estilísticos, propone una fecha entre los siglos VI y VII para la basílica más antigua (Palol, 1967: 59). Los alemanes Schlunk y Hauschild, sobre esa misma base, también apuntan a fechas visigodas pero sin mayores concreciones (Schlunk y Hauschild, 1978: 161). Por su parte, el TED'A, lleva su construcción a la segunda mitad del siglo VI a partir de argumentos más especulativos que arqueológicos (TED'A, 1990: 233). Godoy, por su parte, propone una horquilla temporal entre finales del VI y principios del VII, de nuevo sin datos verificables arqueológicamente (Godoy, 2019).

En resumen, se viene en considerar que esta iglesia martirial⁷⁴ surgió en la Tarragona de tiempos visigodos y que estaría en activo a inicios del siglo VIII. El dato que se toma como definitivo en este sentido se extrae de una obra literaria conocida como el *Oracional de Verona*. Dicho texto, en virtud de diferentes estudios paleográficos y litúrgicos (Vives, 1946; Mundó, 1965; Díaz y Díaz, 1971-1972), se viene en fechar en torno al 700, muy cercano por tanto al momento de la irrupción islámica. En él se habla de una liturgia procesional que hace estación en diferentes iglesias de una ciudad que bien podría ser Tarragona (Godoy, 1994: 245-246). Los templos aludidos son tres: Santa Jerusalén, San Fructuoso y San Pedro. La primera se puede identificar con la catedral por el tipo de advocación (Santa Jerusalén), una forma nada extraña de aludir a las iglesias matrices de los obispados hispanos (Godoy, 1994: 251). Su ubicación en la topografía urbana nos es todavía desconocida ya que, como hemos dicho, las muestras arqueológicas de su existencia en la parte alta de la ciudad carecen de fundamento. La segunda, San Fructuoso, parece claro que se trata de un templo de culto martirial. La basílica del anfiteatro, sin duda, podría ser la candidata arqueológica pero la tradición historiográfica, desde Serra i Vilaró, viene considerando que una de las basílicas del Francolí estuvo dedicada al culto del mártir, posible generador de la poblada necrópolis del edificio de la Tabacalera (Serra i Vilaró, 1932). Esto ha provocado cierta zozobra interpretativa ya que se piensa que pudo haber dos iglesias diferentes dedicadas a Fructuoso, algo bastante ilógico por excepcional cuando observamos los casos de otras ciudades en las que se surgieron los templos dedicados a los mártires locales. La última iglesia, San Pedro,

⁷⁴ En la *Passio* de los mártires Fructuoso, Augurio y Eulogio, recogida en el *Peristephanon* de Prudencio, se dice que encontraron la muerte en el anfiteatro de la ciudad (Godoy, 1994:69).

carece de localizaciones arqueológicas convincentes que no vamos a detallar (Godoy, 1994: 252-253).

Visto lo cual, la única arquitectura cristiana materialmente conocida que pudo estar en uso a inicios del siglo VIII es la basílica del anfiteatro. Esto deja de ser un consuelo ante la total falta de estratigrafía. Es imposible saber cuándo dejó de funcionar si ha pasado mucho o poco tiempo entre la conquista de la ciudad y el deceso del templo. Los silencios sobre Tarragona y su cristiandad desde inicios del siglo VIII en adelante no invitan a pensar en situaciones equiparables a las de Mérida, Toledo o Zaragoza respecto a la conformación de un colectivo cristiano que va a perdurar. No obstante, sabemos que están ocurriendo cosas en la ciudad en el contexto de la irrupción islámica. Algunas de las monedas de Aquila II (710-713) que aparecieron en El Bovalar fueron acuñadas en Tarragona (Palol, 1986: 517), lo que arroja dudas sobre su súbita desaparición. Sumemos además el hallazgo de fragmentos pertenecientes a cruces caladas, también conocidas como cruces con laurea (Guardia y Lorés, 2007: 194-196; fig. 3, E; fig. 4) [**Fig. 159**]. Una se encontró en relación con la basílica del anfiteatro y la otra en la parte alta de la ciudad. Llamamos la atención sobre este tipo de piezas porque, tal como vamos exponiendo en otros apartados, consideramos que empiezan a tallarse y utilizarse en época islámica. Su presencia, por tanto, indicaría existencia del elemento cristiano más allá del 711. De todas formas, a día de hoy, es comprometido saber si en Tarragona pervivió una comunidad mozárabe y por cuánto tiempo.

3.2.7.3. Zaragoza

Es la única sede obispal de la que hay constancia para toda la provincia eclesiástica tras la conquista. Sabemos de ella mucho después de producirse esta última. En concreto, a mediados del siglo IX, de la mano de dos fuentes distintas que dan verosimilitud al dato. Tanto Eulogio de Córdoba (*Epist.*, 7) como el francés Aimón, redactor del viaje a Córdoba emprendido por los monjes de Saint-Germain-des-Prés (Lara, 1999: 82), dan noticia en 851 y 858, respectivamente, de un obispo de nombre Senior ocupando la cátedra zaragozana. En *La Crónica de 754* (CM, 54) la única ciudad que es mencionada por su nombre en todo el nordeste es Zaragoza. Hemos de entender que esa sería la ciudad de referencia en la región, la que abría el camino para dominar el territorio. La sumisión del enclave, en el marco de la acción de Musa, no debió de ser traumática ya que este vicario

omeya recurría a las soluciones pactadas como forma eficaz de avanzar rápidamente en la conquista territorial. Tampoco hay ninguna noticia, siquiera legendaria, que hable de algún tipo de oposición por parte de los zaragozanos. Pero nos volvemos a encontrar con Aquila II, el epigonal rey visigodo que sigue arrogándose esta dignidad más allá del 711. Un triente de Aquila II acuñado en la ceca de *Cesaragusta* fue encontrado en El Bóvalar (Palol, 1986: 517). ¿Fueron las ciudades en las que Aquila acuñó moneda (Zaragoza, Tarragona, Gerona, Narbona) verdaderos focos de resistencia, o protagonistas pasajeras de un repliegue constante hacia el norte por parte de una instancia política que se negó a cifrar su futuro llegando a acuerdos con los musulmanes?

La Zaragoza de época visigoda, es opinión común, alcanzó cierta notoriedad. En la primera mitad del siglo VII tenemos noticias de una serie de obispos locales (Braulio, Samuel Tajón) que desarrollaron una importante actividad literaria que se suma a ese florecimiento intelectual quintaesenciado en la figura de Isidoro de Sevilla (Díaz y Díaz, 1976). El obispo Braulio (c. 590-651), además de su actividad literaria y religiosa, tiene vínculos directos con el poder visigodo atestiguados por su correspondencia con los reyes Chindasvinto y Recesvinto (Linch y Galindo, 1950). Recordemos también que Zaragoza fue escenario de la celebración de un concilio en 691, el único de carácter nacional que tuvo lugar fuera de Toledo. Ante la inevitable pregunta de cómo era el paisaje edilicio cultural de esta ciudad a inicios del siglo VIII, la respuesta se topa con las carencias habituales detectadas en otros muchos núcleos urbanos peninsulares.

El punto de partida para el conocimiento de estas arquitecturas es, como siempre, documental. Las menciones a establecimientos religiosos zaragozanos en época tardoantigua son escasas. Aunque nunca se haga mención expresa de la iglesia catedralicia se infiere su existencia por tratarse de una ciudad episcopal. En cuanto a las iglesias referidas en las fuentes contamos con el monasterio de Santa Engracia. A él se refiere el obispo Eugenio II de Toledo en alguno de sus poemas (*Carm.* 9). Y nada más.

En el plano de las evidencias materiales el reconocimiento de estas o cualesquiera otras arquitecturas religiosas es a día de hoy nulo. En el trabajo de J. Sales (2012: 101-109) se hace evidente, en nuestra opinión, la inconsistencia de los argumentos arqueológicos aportados a la hora de identificar edificios de culto cristianos, pre o post 711. Nos parecen de gran interés las campañas arqueológicas acontecidas hace algunos años en la actual catedral del Salvador (Souto, 1987, 1993a y 1993b; Bienes, Cabañero y

Hernández, 1996-97; Hernández y Bienes, 1998; Hernández, 2004). Se ha podido conseguir un registro muy valioso que abarca una secuencia desde época imperial romana hasta la actualidad, con todo lo que queda en medio. Ha sido de especial interés el capítulo material correspondiente a época islámica (Hernández, Cabañero y Bienes, 1998; Hernández, 2004). Se han exhumado restos pertenecientes a la mezquita aljama, siendo posible trazar su historia constructiva a través de diferentes actuaciones y ampliaciones entre el siglo VIII y el siglo XI [Fig. 160]. Hasta ahí se cumple el guión histórico-arqueológico repetido en tantos lugares: las nuevas catedrales cristianas se construyen en el espacio antes ocupado por las mezquitas aljamas. Pero, ¿qué pasa debajo?, ¿qué ocurre respecto a la presunción historiográfica según la cual las aljamas se levantaron sobre los solares de los templos catedralicios visigodos? En otras palabras, ¿hay evidencias de espacios de culto cristianos previos a la mezquita? La respuesta es no. Al menos en las partes exploradas no hay nada que indique presencia de arquitecturas religiosas preislámicas. A pesar de todo, hay autores que no dudan en ubicar, en la antigua área forense, el conjunto episcopal zaragozano (Aguarod y Mostalac, 1998: 50-51, 78-79).

Podemos decir que la ignorancia sobre la Zaragoza mozárabe, en lo material, es continuadora de la ignorancia sobre la Zaragoza visigoda. La presencia en la ciudad de un colectivo mozárabe, parece que durante siglos, sigue descansando sobre las espaldas de un solo mozárabe: el obispo Senior. Una carga demasiado pesada para una sola persona⁷⁵. Que sepamos de él a mediados del siglo IX, por dos fuentes distintas y fidedignas (Eulogio de Córdoba, *Epist* 7; y el monje francés Aimón, Lara Olmo, 1999: 82), supone descubrir la punta institucional de un iceberg cristiano que ha estado allí desde tiempo atrás. Ocurre lo mismo con su coetáneo y colega Ariulfo de Mérida. Este Ariulfo emeritense fue convocado en dos ocasiones a sendos concilios celebrados en Córdoba, aunque sólo pudo acudir a uno de ellos (Simonet, 1983). En ese momento, la

⁷⁵ Hay noticia de otro obispo zaragozano posterior a Senior, de nombre Eleca. Ahora bien, el tal Eleca, a quien sólo conocemos por el canal informativo asturiano nunca aparece en su sede sino en las cristianas tierras norteañas (Fernández Conde, 1994; Aillet, 2010: 63). Sería un obispo *in partibus* que, desplazado de su cátedra, encontraría refugio en el Oviedo de las últimas décadas del siglo IX sin perder su dignidad episcopal. La consistencia histórica de un obispo electo de la Zaragoza mozárabe que no se sabe por qué abandona la ciudad conservando su dignidad en tierras asturianas durante casi cuarenta años (la primera noticia documental lo sitúa en 864 y la última a inicios del X) está cargada de incertidumbres y falta de otras informaciones (no asturianas) con las que contrastar el relato. Este Eleca siempre aparece en escritos alumbrados en el contexto de la falsificación pelagiana del siglo XII (Fernández Conde, 1994: 233). Su inclusión, en la pretendida lápida fundacional de la iglesia asturiana de Valdediós (García de Castro, 1995: 122-125), de poco sirve ya que se trata de una pieza que aparece en escena en el marco de una reforma plenomedieval que da lugar a la llamada Capilla de los Obispos, en el lateral meridional del templo (Utrero, 2016: 141).

vieja metrópolis lusitana es conectada a la estructura eclesiástica organizada en el corazón de al-Andalus con Córdoba como referente, aunque la metrópolis nominal siga siendo Sevilla. Ni Senior ni ningún otro obispo cesaraugustano visitaron jamás Córdoba, que sepamos. Sin embargo, esta aparente falta de conexión con la Iglesia meridional no significa que estemos ante un obispado aislado y agonizante. La presencia de obispos indica que debía existir, en los lugares que aparecen, comunidades cristianas con la suficiente entidad y peso social. Hay una serie de ciudades con obispos, y por tanto colectivos mozárabes que, al igual que Zaragoza, parecen versos sueltos una vez deshilachada la Iglesia de tiempos godos. Hablamos de Toledo, Alcalá de Henares y Sigüenza. ¿Qué pasa cuando juntamos estos versos en un mismo poema? Uniéndolos mediante una línea en el mapa aparece una rima. Todos están jalonando un mismo camino que, al llegar a la ciudad del Ebro, tiene una bifurcación, con una vía hacia Cataluña y otra hacia los Pirineos occidentales. Cuando Eulogio regresa de su viaje por tierras norteñas viene desde Pamplona pasando por Zaragoza, Sigüenza, Alcalá, Toledo y Córdoba. Los monjes franceses que vinieron a al-Andalus en busca de reliquias a mediados del IX emprenden la ruta desde Barcelona, llegando hasta Zaragoza, para después trazar el mismo itinerario que el cordobés, tanto a la ida como a la vuelta. Observamos que en este corredor histórico hay localidades que conservan comunidades cristianas con obispos a la cabeza. Creemos que no hay que confundir esto con la idea de “ciudades cristianas”, una especie de baluartes mozárabes sin demasiada presión ambiental musulmana. Para nosotros, son ciudades plenamente musulmanas en las que hay colectivos cristianos significativos, dentro de la escala de cada aglomeración. Sigüenza⁷⁶, por ejemplo, no es una ciudad que tenga una magnitud histórica y monumental como la de Zaragoza. El caso es que el cristianismo se vertebra en base a este eje, haciendo que su Iglesia esté en apariencia desconectada de la Iglesia meridional pero dando muestras, al mismo tiempo, de ser capaz de reemplazarse y pervivir. Nada de esto significa un cisma o la existencia de una Iglesia rebelde en el norte de al-Andalus. En absoluto. Jamás se percibe, en la información disponible, una fractura interna equiparable a la que supuso la querella adopcionista de finales del VIII, a raíz de la cual los poderes cristianos norteños de Asturias y la Cataluña carolingia rompen el marco institucional anterior para componer uno nuevo que se desliga de cualquier atadura con

⁷⁶ La catedral de Sigüenza contaba con un fragmento de una versión árabe-latina de las *Epístolas* de Pablo a los Gálatas que puede datarse hacia finales del siglo IX. Cirile Aillet cree que esto es un indicio de que, por esas fechas, puede hablarse de población cristiana en la ciudad o sus alrededores (Aillet, 2011: 156).

el otrora arzobispado de Toledo. Creemos que la Zaragoza mozárabe ofrece una singular situación histórica respecto a otras ciudades importantes con colectivos cristianos (Córdoba, Mérida, Toledo), aunque compartiendo, todas, un elemento que nosotros consideramos capital para la existencia de las minorías religiosas protegidas: la efectividad y presencia del poder omeya en dichas ciudades. La singularidad es que la capital omeya de la Marca Superior, desde una perspectiva cristiana, es un verdadero nudo de comunicación que la conecta a tres cristiandades al mismo tiempo: hacia el sur con la cristiandad mozárabe, como lo es ella misma; hacia el norte con la cristiandad de los poderes hispanos postvisigodos; y, hacia el noreste, con la cristiandad carolingia.

3.2.7.4. Barcelona

La ciudad de Barcelona permanece bajo dominación musulmana menos de un siglo, cuando a inicios del IX entra en la órbita del poder cristiano carolingio. Nos parece relevante este dato ya que estaríamos ante un caso de medina musulmana que vio truncado su desarrollo de forma temprana al tiempo que quedó fosilizada por la solución de continuidad carolingia en los albores de la novena centuria. Ha transcurrido casi un siglo desde la conquista ¿De qué forma el siglo VIII musulmán cambió la Barcelona visigoda del siglo VII?

En el momento de cambiar de manos, según cierta interpretación de las fuentes escritas carolingias, se dice que existía una comunidad cristiana residente que se habría desenvuelto en la Barcelona islámica y que, ahora, es liberada (*HS*, XXIX, 148). Tenemos por tanto un posible escenario urbano mozárabe de corto recorrido (un siglo) en el que sería provechoso testar el alcance de los procesos abiertos desde la llegada islámica.

Se desconoce cuándo y cómo fue tomada Barcelona. No aparece en ninguno de los itinerarios seguidos por los principales conquistadores de las fuentes árabes: Tariq, Musa y Abd al-Aziz. Pedro Chalmeta opina que la sumisión de Cataluña sería obra de Abd al-Aziz como continuación de su campaña en el levante (Chalmeta, 1998: 49). La supuesta presencia de cristiandad en Barcelona a inicios del IX indicaría, desde luego, que había habido una *dimma*, algo que detectamos en muy pocas ciudades nororientales: Zaragoza, Pamplona, Huesca. La capital catalana, como las urbes antes citadas, también fue sede episcopal en época visigoda acreditada en los concilios toledanos del siglo VII,

por lo que se dan los ingredientes sociales e institucionales que posibilitarían la aparición de una *dimma*.

Contamos en Barcelona con una importante secuencia de actuaciones arqueológicas en diversas partes de la ciudad que, en los últimos años, está prestando especial atención a los registros tardoantiguos y altomedievales, justo los que nos interesan. El yacimiento más importante se encuentra bajo la actual plaza del Rey, en el entorno inmediato de la catedral [**Fig. 162**], donde se han llevado a cabo un buen número de excavaciones a lo largo del siglo XX. Detectados problemas de conservación en el yacimiento así como una general incomprensión por parte de los visitantes que se enfrentaban a la contemplación de un galimatías arqueológico, se puso en marcha un proyecto de estudio, documentación, acondicionamiento y musealización de los restos (Nicolau y Martí, 2001). También influyó una propuesta hecha a comienzos de los 90 por Charles Bonnet⁷⁷ en el marco de una reunión científica organizada por la Universitat de Barcelona (Nicolau y Martí, 2001: 14). El proyecto de musealización, dirigido por Isabel Beltrán de Heredia, ha generado un discurso histórico-material que sirve de guía en el laberinto arqueológico. Dando por buena la propuesta de Bonnet respecto al aula obispal y el desplazamiento consiguiente de la catedral paleocristiana bajo la catedral medieval [**Fig. 163**], la conformación y evolución histórica del complejo episcopal se enriquece con el reconocimiento de edificios tardoantiguos que también formaron parte de él. Los hay religiosos y residenciales; baptisterio, iglesia cruciforme, aula episcopal, palacio episcopal, palacio del Conde [**Figs. 164 y 165**].

Analizada y criticada la información arqueológica creemos que son varias las incertidumbres que rodean la interpretación de lo que se considera el complejo episcopal de la *Barcino* visigoda (Apéndice **AC7**). Hay graves problemas de identificación espacio-funcional respecto a los edificios, sobre todo aquellos a los que se atribuye una función religiosa: el baptisterio, la iglesia cruciforme y la basílica bajo la actual catedral, de indemostrada presencia arqueológica (hasta la fecha). Luego están los problemas de caracterización histórico-constructiva. Ese es el caso del considerado palacio episcopal

⁷⁷ Este investigador lanzó una teoría que obligaba a reinterpretar espacio-funcionalmente las estructuras excavadas desde antiguo, como el baptisterio y el aula basilical N-S. Propone que dicha aula no sería la basílica catedralicia como se venía manteniendo sino un ámbito de representación vinculado al obispo. La catedral estaría al este del baptisterio, dando lugar a una orientación canónica del edificio E-O. Su desaparición se achaca, como es obvio, a la superposición de las fábricas medievales: carolingias, románicas y góticas.

visigodo, cuya planimetría, tecnología edilicia y ubicación urbana le relacionan de forma clara con la acreditada arquitectura emiral que tenemos en Mérida (Caballero y Utrero, 2013: 129). Nuestra conclusión es que jamás hubo en este sector de la ciudad un conjunto de edificios religiosos y civiles que integraban el conjunto episcopal barcelonés antes de la irrupción islámica. Dicho complejo, que ignoramos cómo era, estaba necesariamente en otro lugar. Tampoco sabemos si realmente funcionó a lo largo del siglo VIII. De eso trata el siguiente apartado.

¿La iglesia-mezquita de Santa Cruz?

Pasamos a tratar el asunto, deducido a partir de las fuentes escritas carolingias, de la recuperación para el culto cristiano de un templo de la ciudad tras la conquista franca. El tema en cuestión tiene relevancia historiográfica ya que sirvió para definir, mucho tiempo atrás, las pautas de implantación de lo musulmán sobre lo cristiano en el plano monumental. Simonet fue el que estableció sus bases, que todavía hoy en día tienen vigencia historiográfica. La idea básica es que los musulmanes, al ocupar las ciudades, arrebatan a los ahora mozárabes sus templos catedralicios para convertirlos en mezquitas aljamas sin apenas alterarlos materialmente. En esta acción se manifiestan tanto la inquina musulmana como la incapacidad temprana de los conquistadores para desarrollar un propio y original expediente monumental. Simonet se basa en el caso de la basílica de San Vicente en Córdoba, ejemplo paradigmático de este modelo de implantación, y tiene en Barcelona su refrendo (Simonet, 1983: 286-87). El asunto, por tanto, es de gran relevancia historiográfica y merece ser analizado en detalle desde su base informativa.

El principio y fin de la base argumental de Simonet es un documento extrapeninsular. El texto en cuestión se debe a Ermoldo Nigelo, también conocido como el Negro, autor de una obra dedicada a Ludovico Pío (*In honorem Hludowici*) escrita ente 826-828 y recogida en la compilación de literatura medieval francesa hecha por Bouquet en 1738, de donde la toma Flórez (*HS*, XXIX, 148)⁷⁸. En la narración se podría estar hablando de un episodio de recristianización de una iglesia tras su uso como oratorio islámico. Esto tiene lugar de forma inmediata a la toma de la ciudad en 801 por parte de Ludovico Pío. Al conquistar la plaza, el todavía príncipe, permanece acampado fuera de

⁷⁸ Existe una edición más moderna de la obra de Ermoldo hecha por E. Faral (1932).

ella durante un día. Sólo entrará cuando el lugar sea purificado tras el paso de los adoradores de seres demoníacos:

“Mandavitque locos, ubi doemonis alma colebant, et Christo grates reddidit ipse pias” (ES, XXIX, 148).

Al día siguiente, casualmente un domingo, entra victorioso en la ciudad precedido por una comitiva de sacerdotes y clérigos entonado himnos mientras se dirige a dar gracias a Dios a la iglesia de la Santa Cruz (*ecclesiam sancta et victoriosissima crucis*), (ES, XXIX, 148).

Es Flórez el primero en interpretar que, esta iglesia, bien pudo ser la antigua catedral visigoda, pues un concilio provincial celebrado en Barcelona en 599 tuvo lugar *in ecclesia Sanctae Crucis* (ES, XXIX, 149). Ahora bien, el acto de purificación, que en realidad nunca se dice que tuviera por protagonista la iglesia sino la ciudad en general (por eso espera Ludovico fuera de las murallas), le lleva a pensar que el templo debió ser usado como mezquita por los mahometanos. Simonet acogerá en todos sus extremos esta opinión quedando fijada en la historiografía posterior⁷⁹.

Desde el registro arqueológico esta iglesia-mezquita carece de avales. Si se asume que era la catedral visigoda tendría que estar, según opinión de Beltrán de Heredia y Bonet, en el solar ocupado por la actual catedral (Beltrán de Heredia y Bonet, 2007: 780). Pero, como ya hemos dicho, todavía no han aparecido pruebas materiales de su existencia, si bien es cierto que no se ha excavado toda la superficie sobre la que levanta la fábrica medieval. No hay por tanto actualmente datos arqueológicos que se puedan relacionar con un suceso literario que, en nuestra opinión, tiene un marcado cariz novelesco para exaltar la figura de un príncipe cristiano que arrebata una ciudad a los musulmanes. En ningún momento se habla de la población cristiana local “liberada”⁸⁰. No está convocada

⁷⁹ Hay que tener en cuenta, no obstante, que este episodio de purificación de una iglesia no aparece recogida en todos los relatos carolingios que glosan la toma de Barcelona (Martínez, 1978 96). No hay mención al hecho ni en los *Annales* reales anónimos, refundidos hasta el 829, (Pertz, 1826: 134-218) ni en la *Crónica de Moissac*, hasta el 818, (Pertz, 1826: 282-313). Su inclusión, por tanto, no parece resultado de un mayor detalle de los acontecimientos sino de la creación de imágenes que confieren al protagonista (Ludovico) comportamientos acordes con los de un campeón de la cristiandad que ha arrebatado, a los infieles, una ciudad en la que antes floreció el cristianismo. Como dice Martínez, la obra de Ermoldo “canta, por primera vez en la poesía occidental, la lucha entre moros y cristianos; y la ocasión se la brindó al poeta el asedio de Barcelona” (Martínez, 1978: 91).

⁸⁰ Los pretendidos cristianos de la Barcelona conquistada por Ludovico son del todo invisibles en el relato, lo que incluye a la también pretendida jerarquía religiosa que se pudo mantener en la ciudad bajo dominación islámica. Tampoco tenemos una sola noticia que nos diga que existió. El obispo mozárabe, de haberlo, no es llamado a participar en esta celebración de la victoria carolingia. El templo purificado no es

a la hora de confeccionar de esta memoria. Se habla de esa comparsa de clérigos que acompañan al conquistador sin que nunca se dé a entender que fueran miembros de la Iglesia barcelonesa que se unen, entusiastas, a un Ludovico triunfante. Ahora bien, no está justificado que el ejército fuera acompañado por una caterva de religiosos. Creemos, en definitiva, que se trata de la teatralización literaria de algo que no tuvo porqué ocurrir en esos términos pero que dota al relato de gran viveza. Ese acto de purificación que, repetimos, no se dice que tuviera por escenario una iglesia sino la ciudad de forma genérica, tiene una gran carga simbólica. Más que una purificación es casi un exorcismo ya que se expulsa la memoria de esos demonios que antes transitaban por allí. A pesar de esto, la historiografía focaliza este gesto en la iglesia y hace de él una suerte de magia o sortilegio que permite hacer pasar literalmente de un día para otro de una mezquita a un templo cristiano al que se supone se le habría desmontado todo el mobiliario litúrgico y se le habría construido el preceptivo *mihrab*, aparte de otro tipo de transformaciones derivadas la nueva espaciofuncionalidad.

¿Pero entonces, qué ocurre con la iglesia de Santa Cruz a la que acude Ludovico?, ¿es una invención? Pues sinceramente no lo sabemos. Pesa que haya con seguridad una iglesia preislámica con esa advocación. ¿No podrían ser la misma? Tal vez, pero desde una comprensión muy diferente a la tradicional respecto al complejo episcopal. En primer lugar no sabemos dónde estuvo la iglesia matriz barcelonesa. La propuesta de ubicación en el yacimiento del Museu d'Historia creemos que no está bien respaldada ni por los materiales ni por la interpretación de los mismos. La catedral podía estar en otra parte de la ciudad, no sabemos si dentro o fuera. En el relato carolingio, la iglesia en cuestión está en el interior, lo cual contribuye a la teatralidad del episodio con el cortejo recorriendo las calles la ciudad. En definitiva, a la luz del texto, no hay nada que diga que una iglesia convertida en mezquita es recuperada otra vez como iglesia tras la conquista franca salvo por un ejercicio especulativo sobre una base informativa cargada de elementos evocadores imposibles de objetivar desde otras fuentes de conocimiento. Por otro lado, a poco que nos fijemos, el relato carolingio quiere dar a entender que no había cristianos en una ciudad arrebatada a unos musulmanes que la habían convertido en impura, lo que

entregado a la Iglesia local. De hecho, si la hubiera, sería más bien un estorbo similar al presentado por la Iglesia toledana mozárabe cuando la ciudad es tomada por un rey norteño que abandera una total y completa reforma de la vida espiritual y terrena de las instituciones religiosas seglares y regladas. Ludovico, con varios siglos de antelación, está conectando institucionalmente a estos territorios conquistados en un nuevo organigrama cuyas señas de identidad son el rito romano y el benedictismo monacal. La Iglesia restaurada en Barcelona no fue hispana sino carolingia.

incluía a la iglesia que la vieja literatura visigoda indicaba como la catedral: la Santa Cruz. La pérdida de ese templo equivalía a la pérdida de la cristiandad barcelonesa, ahora restaurada por el franco Ludovico y, a cuya cabeza, siempre estarán obispos carolingios, nunca hispano-mozárabes. Tampoco creemos que la iglesia de la Santa Cruz, estuviera donde estuviera, fuera convertida en mezquita. La usurpación de los espacios culturales cristianos por parte de los musulmanes se sale de la norma. El único ejemplo aducido es el de San Vicente en Córdoba con su famosa partición derivada de un relato más que cuestionado que choca, una y otra vez, con una tozuda memorial material cuando se excava que nos dice que allí no hay rastro de edificios religiosos cristianos sacrificados para levantar la aljama.

Entonces, ¿a qué iglesia se dirigió Ludovico? Pensamos que a ninguna. Esto equivale a decir que estamos ante una novelación. Es cierto que existió, en tiempos visigodos, una iglesia de la Santa Cruz que tendría, además, el rango catedralicio. Tan solo hay que acudir a la documentación escrita disponible, que era conocida en el siglo IX. Ahora bien, que el entrante poder musulmán tras la conquista de Barcelona desalojara a los cristianos de su catedral para convertirla, de un día para otro, en una mezquita es históricamente muy improbable. Esta imagen no es fruto de una realidad histórica sino, más bien, de la confección de un relato que permite protagonizar al príncipe tan simbólico acto. Pensamos que se trata, por tanto, de dotar a un hecho cierto (la toma de una ciudad musulmana por parte del poder cristiano cristiano) de una importante carga ideológico-religiosa.

Nuestra conclusión, tras sopesar los materiales informativos arqueológicos y literarios disponibles, es que actualmente es imposible determinar si Barcelona contó, desde la conquista islámica hasta inicios del siglo IX, con un colectivo cristiano estructurado social e institucionalmente. Es imposible saberlo porque por ahora no hemos dado con los restos pertenecientes a las arquitecturas preislámicas de Barcelona, aparte de no contar con ninguna noticia documental referida a la cristiandad local en esas fechas. Por tanto, no sabemos qué pasa con ellas tras inicios del siglo VIII. En el lado documental, tomando el texto carolingio, la comunidad mozárabe no existe cuando la ciudad es conquistada. Bien porque en verdad no existía, bien porque el cronista carolingio la ningunea, ya que se trata de una victoria de los francos. Aquí no hay “reconquista” ya que

nada conecta al poder carolingio del siglo IX con los poderes visigodos del siglo VII⁸¹. Tampoco con su sociedad. Y no digamos respecto a la religión. Con Ludovico llega una Iglesia y un monacato reformados que laminan lo poco que quedaba de la vieja Iglesia hispana⁸², adelantándose en tres siglos a lo que harán los poderes medievales hispanos centro-occidentales cuando, por fin, asumieron y expandieron las reformas gregorianas y benedictinas avanzado el siglo XI. Véase el caso de Toledo tras la llegada de Alfonso VI.

3.2.8. El Centro: Toledo y su territorio

La provincia *Carthaginense*, al igual que ocurre en la *Lusitania* y en la *Tarraconense*, presenta una evidente contracción de la institución religiosa. Es seguro que la metrópolis, Toledo, conservó su obispado pues tenemos noticias de mitrados desde el siglo VIII (Aillet, 2010). Más allá de la capital solo hemos encontrados menciones, por parte de Eulogio de Córdoba (a mediados del siglo IX) de obispos en Sigüenza y Alcalá de Henares (*Epist.* 7). Regiones ya vistas como Tudmir y Valencia, pertenecientes orgánicamente a esta provincia, no emiten ningún eco informativo respecto a los obispados radicados de antiguo en algunas de sus ciudades. En cuanto al centro peninsular, igualmente bajo la égida institucional toledana, se repite el silencio documental, solo roto por una noticia extra-andalusí de la que se quiere deducir que la ciudad de *Arcávida* contó con obispo hasta mediados del siglo IX (Floriano, 1951: 270-272). No obstante, el emplazamiento propuesto por la historiografía para el obispado de *Arcávida* es más que cuestionable (ver el Apéndice Crítico AC8). Una ciudad con obispado que sí está acreditada en cuanto a su ubicación, como es el caso de Segóbriga, carece de noticias documentales más allá de inicios del VIII (Abascal, Almagro y Cebrián,

⁸¹ Frente al concepto de salvación de *Spania* que vertebra ideológicamente las aspiraciones expansivas del reino asturiano a costa de un al-Andalus que suplantó al cristiano reino visigodo que reclaman como legítimos herederos, el poder carolingio desarrolla un marco ideológico supranacional, o imperial si se quiere, definido por la idea de la *dilatatio christianitatis* (Zimmermann, 1998: 93). Este concepto que justifica las ambiciones carolingias significa arrogarse la labor de llevar, con la espada, el cristianismo allí donde no existe o ha dejado de existir, ya sea el musulmán al-Andalus o la todavía pagana Centroeuropa. En la obra de Ermoldo que glosa la toma de Barcelona (Faral, 1932) se pone en boca del rey que el motivo de la expedición era la conversión y el bautismo de los moros, si bien “como quiera que éste es un pueblo execrable que rechaza la salvación que venimos a ofrecerle y obedece a los mandamientos del demonio, no nos queda más remedio que destruirle” (Martínez, 1978: 124). Vemos que no asoma, en esta forja de memoria carolingia, la existencia de una cristiandad “cautiva” en la ciudad a la que Ludovico liberará del yugo sarraceno.

⁸² En la restauración institucional de la Iglesia local llevada a cabo Ludovico, los nuevos obispos van a ser siempre francos, nunca hispano-mozárabes.

2008). La falta de continuidad también parece afectar a otras sedes como Valeria (Cuenca) y Oreto (Ciudad Real).

3.2.8.1. Toledo

La que fuera capital del poder visigodo y cabeza rectora de la Iglesia Hispana no vivió, que sepamos, ninguna situación excepcional en el teatro de la conquista. Ni allí se hizo fuerte el poder visigodo planteando su última batalla, ni los musulmanes se comportaron de una manera distinta cuando abordan su rendición. Como ocurre en otras ocasiones no sabemos con certeza si la conquista de la plaza fue por la fuerza de las armas o de los pactos. Tampoco queda claro quién estuvo al mando de la acción. Según la *Crónica de 754* fue Musa quien tomó la ciudad, “con una paz engañosa” (CM, 54). En el *Ajbar*, en cambio, Tariq pone rumbo a Toledo tras derrotar a Rodrigo (Lafuente y Alcántara, 1867: 23). Allí espera a Musa, quien humilla públicamente al bereber por haber llevado a cabo esa acción sin su consentimiento (Lafuente y Alcántara, 1867: 30). Posiblemente, como dice Chalmeta, fuera Tariq quien tomara y saqueara Toledo, si bien la llegada más tarde de Musa daría lugar al establecimiento de pactos con vocación de futuro (Chalmeta, 2005: 45).

La ausencia de episodios bélicos en la literatura histórica parece indicio de rendición sin enfrentamientos. Esa paz engañosa que, según el autor de la *Crónica de 754*, ofreció Musa a los toledanos, dio pie a un acto de revanchismo ya que, a pesar del acuerdo se condenó al patíbulo a algunos nobles “que aún quedaban después de haber huido de Toledo” (CM, 54). El autor de la Crónica, cristiano sin duda, pone el acento en una lucha entre facciones de poder visigodas que hace de la acción musulmana un instrumento para llevarla a cabo. Opas aparece así como un delator que señala los nombres de los que debían morir. Sin embargo, en una edición y traducción más reciente de la obra hecha por el mismo investigador (López Pereira, 2009), el luctuoso episodio es bien diferente:

“...condena [Tariq] a algunos nobles señores varones, que allí habían quedado, al patíbulo, por haberse escapado de Toledo el hijo del rey Egica, Opas, y por esta causa los pasa a todos a espada” (*Continuatio*, 54)

Esta imagen de Opas nada tiene que ver con su leyenda negra de traidor y colaboracionista (Albarrán, 2013: 56), sobre todo alimentada por la crónística asturiana⁸³. Lo que tenemos es a un miembro del círculo de poder real que, en vez de unirse al entrante poder omeya, pone tierra de por medio.

El clima de incertidumbre transmitido por la *Crónica de 754* se palpa con la huida de Toledo del arzobispo, de nombre Sinderedo. El redactor del texto, a pesar de referirse a él como persona de “santa memoria” (*CM*, 70) inmediatamente le afea su conducta por abandonar la ciudad “actuando no como un pastor sino como un mercenario” (*CM*, 71) dejando atrás a su grey y buscando refugio en Roma. Es cierto que el tal Sinderedo recaló en la ciudad italiana pues aparece firmando en un concilio romano presidido por el papa Gregorio II unos años más tarde. Firma como *Sinderedus episcopus ex Hispania* (*ES*, V, 321). A pesar de todo, la marcha del mitrado no significó el colapso institucional que cabría esperar. Están del todo acreditados obispos toledanos mozárabes más allá de la conquista⁸⁴. ¿Cómo se solventó la situación?, ¿quiénes y por qué hicieron posible la continuidad institucional? Un misterio. Desde luego, el obispado sobrevive y, por ende, un colectivo cristiano en Toledo que no podemos comprenderlo más que como una *dimma* con un recorrido plurisecular en el que tendrá su sitio, de forma inevitable, la arquitectura religiosa. Vemos por tanto que no se cumple el modelo de Acién, comentado en otro apartado (Capítulo 2.2), según el cual la ausencia o huida del obispo impide que se alcance un pacto, lo que da lugar a una descomposición acelerada del cristianismo residente.

¿Cómo era el paisaje monumental toledano en el momento de la conquista y qué pasó con él una vez que la ciudad formó parte de un territorio de pacto? Llegar a

⁸³ Este Opas ha dado un enorme juego en la historiografía, desde Simonet, ya que con ese mismo nombre aparece, en la documentación altomedieval asturiana (Gil, Moralejo y Ruiz de la Peña, 1985), un personaje que, se considera, es el mismo que se movió por el Toledo conquistado. El Opas de las crónicas norteñas va en compañía de las tropas musulmanas que asedian a Pelayo en Covadonga con el objetivo de convencer al insurgente de lo beneficioso de deponer las armas y llegar a un acuerdo. El colaboracionista aparece como hijo de Witiza y se dice de él que era obispo, en una versión toledano (*Rotense*, 8) y en otra sevillano (*A Sebastián*, 8). Nosotros nos quedamos con el Opas de la *Crónica de 754* antes que con el Opas de las crónicas de Alfonso III, escritas mucho después y en un contexto de creación claramente manipulador respecto al pasado y sus protagonistas. No creemos que el Opas de la *Crónica*, hijo de Egica y que sepamos laico, se convirtiera en hijo de Witiza al tiempo que obispo de no sabe dónde durante el transcurso de esa pretendida embajada a las montañas asturianas.

⁸⁴ Por una parte tenemos a Elipando, personaje autenticado por otras fuentes informativas resultado de la controversia doctrinal (adopcionista) mantenida con los norteños Eterio y Beato de Liébana, que ocupa la silla arzobispal hacia finales del siglo VIII. Luego tenemos al obispo Cixila, Aparece mencionado en un añadido a la *Crónica de 754* (88. 1), incrustado a la altura de la narración cuando transita la década de los 40. No obstante, en las partes primigenias de la obra encontramos referencias a personajes de la Iglesia toledana más allá de la conquista, como Urbano, chantre de la catedral, y Evancio, arcediano (*CM*, 70), lo que reafirma la continuidad institucional fruto de un acuerdo.

saberlo se antoja complicado. Barroso, Carrobles y Morín hacen una afirmación tan rotunda como cierta: “Pero, a pesar de que el número de intervenciones arqueológicas se ha multiplicado en la ciudad y su entorno, el conocimiento de la Toledo visigoda continúa siendo una de las grandes incógnitas de la arqueología española” (Barroso, Carrobles y Morín, 2013: 1453). Es cierto, el que fuera el centro de poder político y religioso hispano del siglo VII sigue siendo mal conocido desde el punto de vista material a pesar de las exploraciones de Vega Baja acontecidas en los últimos años, una extraordinaria oportunidad arqueológica lamentablemente perdida. A día de hoy, nuestro conocimiento de la arquitectura cultural preislámica es básicamente literario a pesar de los intentos por presentar ciertas arquitecturas de Vega Baja como restos de viejas iglesias visigodas, como se verá. Tampoco es de provecho para nuestros intereses el magmático elenco de escultura decorativa vinculado a Toledo, más que nada porque ninguna pieza se encuentra inscrita en la arquitectura a la que era coetánea. O bien las encontramos reutilizadas en edificios más modernos o bien aparecen descontextualizadas. Por otro lado, como consecuencia directa de este hecho, los trabajos que prometen estudios y catálogos sobre la escultura en Toledo en época visigoda, aparte de ser prejuiciosos, tienen escaso fundamento metodológico (Barroso y Morín, 2007). Se asume que toda aquella pieza que no sea indefectiblemente romana o musulmana califal-taifa ha de ser, necesariamente, visigoda dando lugar a un auténtico batiburrillo. Se esquiva siempre cualquier posibilidad de poner en tela de juicio los puntos de partida del estudio, terminado por hacer sincrónica toda la producción (siglos VI y sobre todo VII). Tampoco hay el más mínimo interés en tratar de indagar en el proceso de reutilización, circunstancia que ha permitido que muchas piezas hayan quedado atrapadas, y por tanto reconocibles, en edificios toledanos medievales y modernos. Es perentorio en el caso toledano, y en tantos otros, que se produzcan renovados acercamientos conceptuales y metodológicos en el estudio de la escultura. Habrá que esperar, si bien la tesis doctoral presentada por Alejandro Villa sobre escultura tardoantigua y altomedieval puede dar un importante paso hacia esa necesaria renovación (Villa, 2018).

Como decíamos, el conocimiento del paisaje monumental preislámico en Toledo sigue siendo eminentemente literario (Puertas Tricas, 1973; Aparicio, 1993; Barroso, Carrobles y Morín, 2013). El primer problema es, saber, si todas las iglesias que hubo en el Toledo de inicios del siglo VIII aparecen mencionadas en las fuentes. Es imposible determinar si hubo más establecimientos religiosos que los mencionados ya que, su

ausencia literaria, los hace invisibles. Las principales fuentes de información son las actas de los Concilios celebrados desde finales del siglo VI y a lo largo del siglo VII (Vives, 1963). Por los concilios sabemos que se usaron tres sedes distintas para celebrar las reuniones: la iglesia de Santa María (Toledo IX, XI y XIV), la iglesia de los Apóstoles Pedro y Pablo (Toledo VIII, XII, XIII, XV y XVI) y la iglesia de Santa Leocadia (Toledo, IV, V, VI y XVII). Aparte de estas iglesias, algunas actas conciliares nos informan de la existencia de varios centros monásticos en Toledo. La ubicación topográfica de todos estos establecimientos y su significación en el escenario monumental toledano están rodeadas de incertidumbres (Aparicio, 1993).

Santa María

Es costumbre historiográfica considerar que la iglesia de Santa María era el templo catedralicio. De las tres sedes en las que se celebraron concilios, las de Santa Leocadia y los Santos Apóstoles, por razones que luego se expondrán, podrían descartarse como iglesias catedrales. Santa María, además, se encontraría en el interior de la ciudad como parece desprenderse de la expresión *in urbe toletana* (Toledo XIV). Dicha expresión es interpretada no como una referencia genérica a la ciudad de Toledo sino como una alusión explícita a su localización dentro del viejo recinto murado y no en sus arrabales. Esta idea cobra sentido al comprobar que, para referirse a la ubicación de las otras iglesias, se emplean términos como *in suburbio toletano* o *apud urbem*, que quieren dejar claro que los edificios estaban fuera de las murallas. La idea se refuerza con la noticia de una iglesia toledana de Santa María *in sorbaces*, que podría significar al pie o bajo la fortaleza⁸⁵. Su nombre aparece en una de las cruces encontradas en el Tesoro de Guarrazar (Amador de los Ríos, 1861: 96). Ya que se trata de piezas que han venido, con bastante seguridad, de la ciudad de Toledo, esta Santa María tuvo que ser una iglesia capitalina, seguramente la catedral. Todo parece indicar que la iglesia de Santa María era el templo matriz diocesano y que, además, se encontraría dentro del perímetro amurallado: referencia *in urbe* del

⁸⁵ El término *sorbaces* siempre ha supuesto un reto interpretativo (Amador de los Ríos, 1861: 97). Hay dos teorías principales (Balmaseda, 2009:36): entender que *sorbaces* sería una corrupción de *sub arces*, entendiendo *arx* como fortaleza o lugar prominente; y hacer derivar la palabra de *sorbus* o *sorbacis*, que es la planta del serbal. Ambas opciones son muy especulativas y puede que, en verdad, ninguna sea atinada. No obstante, a nosotros nos parece más adecuada la de *sub arces*. En primer lugar porque esta iglesia de Santa María tiene los visos de ser la catedral toledana y no un templo en el campo, que justificaría los servales. En segundo lugar, la catedral de Santa María estaba dentro de las murallas de la ciudad, como se deduce de las actas de los concilios que allí se celebraron. Por último, como se dice a continuación en el texto general, hay una iglesia abierta al culto cuando Alfonso VI ocupa la ciudad: Santa María de Alficén, siendo alficén una palabra de origen árabe que también apela a una localización *intra muros*.

concilio y la indicación *in sorbaces* de la cruz. El apelativo *in sorbaces* no tiene ningún sentido religioso sino, más bien, de ubicación. Podría traducirse como al pie de un lugar elevado de la ciudad, que cabría relacionar con el actual alcázar, bajo el cual se interpreta que hubo una potente construcción romana, si bien las excavaciones emprendidas con motivo de la llegada de la colección del Museo de Ejército, no han sacado elocuentes estructuras en los niveles romanos (Valentín, 2017: 996). En cuanto a la época visigoda “no se han hallado restos, lo que descarta en principio la existencia de construcciones de este periodo histórico” (Valentín, 2017: 997). Si, tal como parece, no hubo allí fortaleza visigoda (tampoco romana) el *arx* habría que entenderlo como lugar prominente o elevado desde un punto más topográfico que monumental.

De manera inercial, la catedral visigoda de Toledo es ubicada en el mismo emplazamiento que ocupa la actual catedral medieval. Otra vez nos encontramos con el viejo, pero ni mucho menos extinto, mito historiográfico del cierre de un ciclo histórico religioso: las catedrales visigodas fueron asoladas para construir las mezquitas aljamas y, tras la Reconquista, estas últimas son derribadas por la piqueta cristiana para erigir encima unas nuevas catedrales que vienen a restituir el orden religioso de la católica España [Fig. 192]. Así lo piensa M. Almagro, que ha tenido ocasión de excavar, por primera vez, en el conjunto catedralicio (Almagro-Gorbea, 2010; Almagro-Gorbea, Barranco y Almagro, 2011: 244). Sin aportar dato alguno proponen que la supuesta catedral visigoda fue en principio compartida y luego demolida, sin duda pensando en el relato literario referido a la basílica de San Vicente en Córdoba. La fuerza de la costumbre.

Como decíamos, hasta hace pocos años no se habían producido intervenciones arqueológicas en este complejo arquitectónico. Tan solo se contaba con un barrido de georadar en el interior de la iglesia cuyos resultados, salvo para los más entusiastas, eran del todo inconcluyentes respecto a las fechas y características de los restos arquitectónicos que se intuían bajo el pavimento [Fig. 193]. Konradsheim, responsable del trabajo, propone la existencia de una iglesia cruciforme, que paraleliza con la también toledana Santa María de Melque, sin mayores argumentos que una pretendida planta en cruz (Konradsheim, 1980: 98).

Son bastante más interesantes los resultados de la excavación realizada años más tarde. No se vació arqueológicamente el interior de la iglesia sino que se actuó en el

claustro, al norte de la anterior. No obstante, el pretendido edificio cruciforme que se encuentra en el ángulo noroccidental del templo debería tener su brazo septentrional en una de las galerías excavadas del claustro y, sin embargo, nada apareció (Moreno, 2018: 160). Tradicionalmente, lo que vinculaba este entorno con la perdida catedral tardoantigua era el prejuicio historiográfico y una columna epigrafiada en cuyo texto se alude a una iglesia dedicada a Santa María que, en el año 587, fue consagrada *in catolico*. La advocación es coincidente y la fecha congruente. El problema es que esta pieza no se encontró en la actual catedral. Se sabe que la inscripción fue hallada en 1591 en la iglesia de San Juan de la Penitencia y que, en 1594, se trasladó al claustro de la catedral (Barroso y Morín, 2007: 125 y 225). Arqueológicamente, por tanto, es un elemento intruso por mucho que algunos (Barroso y Morín, 2007) se empeñen en decir, sin pruebas, que la inscripción procede del entorno catedralicio, que fue luego a parar a otro lugar tras su amortización y que por fin ha terminado volviendo a su emplazamiento original. Parece que tenemos ahora a un giróvago objeto que se encarga de cerrar, él solo, el círculo histórico retornando, en el siglo XVI, al lugar del que supuestamente partió en el siglo VIII.

Prestemos atención al registro arqueológico arrojado por las excavaciones emprendidas en el claustro. La información referida a la fase inmediatamente anterior a la islámica, la visigoda, se reveló muy escasa en virtud de los hallazgos: “Sin embargo, a pesar de la riqueza que ofrece la *Toletum* visigoda en elementos arquitectónicos ornamentales, prácticamente no han aparecido restos visigodos” (Almagro-Gorbea, Barranco y Almagro, 2011: 244). De arquitecturas tardoantiguas, ninguna evidencia. La pretendida iglesia, naturalmente, es posible que no estuviera en la zona del actual claustro sino bajo la propia iglesia medieval, que no ha sido excavada. Pero si nos encontramos en un supuesto enclave urbano dinamizado y monumentalizado por la existencia de un complejo episcopal que, aparte de la catedral, pudiera contar con el baptisterio, el palacio arzobispal y otro tipo de dependencias, cabría esperar una mayor actividad de la que se derivaría una huella material relevante. Contrasta enormemente la pobreza de los restos visigodos respecto a los islámicos: “...fragmentos de cerámica árabe han aparecido un poco por doquier, frente a la práctica ausencia de materiales visigodos” (Almagro-Gorbea, Barranco y Almagro, 2011: 244). Es evidente que en época islámica este sector de la ciudad experimenta un dinamismo urbano (*aljama*) que se prolongará en el Toledo

de la postconquista cristiana (catedral). Ahora bien, lo que faltan son las pruebas que indiquen dinamismo en época preislámica.

Por otro lado, en virtud de los focos de reutilización escultórica repartidos por la ciudad, se tiene la certeza (discutible) de que los lotes pertenecerían a edificios visigodos que tenían que estar o debajo o muy cerca de los que reemplazan los materiales (Barroso y Morín, 2007). Vinculadas a las obras medievales y modernas de la catedral no hay lotes reutilizados de escultura considerada visigoda. Sin embargo, tal como hemos visto, existe el convencimiento de que la catedral visigoda está bajo la mezquita aljama de Toledo que, a su vez, está debajo de la catedral gótica. Al excavar no se ha recuperado material escultórico en un enclave que era seguro debía tenerlo por tratarse del complejo episcopal, trufado de edificios susceptibles de recibir decoraciones: la basílica, el baptisterio, el palacio obispal. La ausencia de enterramientos tampoco es una buena noticia respecto a la presencia de espacios sacralizados cercanos. Que hubo una iglesia preislámica dedicada a Santa María que se levantaba en el interior de la ciudad está acreditado por la documentación escrita. Que además fuera la catedral tardoantigua, es muy probable. Otra cosa es dónde está. En el entorno de la aljama-catedral parece que no.

Sabemos que había una iglesia de Santa María en Toledo cuando acontece la conquista cristiana en 1085. Se trata de la iglesia conocida como Santa María de Alficén o Alfizén. Dicho término puede derivar del árabe *Al hizem o Al hizam*, que quiere decir “lugar rodeado de murallas”. Puede decirse que se trata de una arabización, al menos en lo conceptual, de lo que expresaba el *in sorbaces* latino. Parece claro que nos encontramos ante un mismo edificio (Camps Cazorla, 1940) que transita históricamente desde, al menos, el siglo VII hasta finales de la undécima centuria. Alfonso VI, al tomar la ciudad, se hace con el dominio de este templo. También con otro dedicado a San Esteban y San Servando. Este último es donado por el monarca, en 1088, a la orden de San Víctor de Marsella. Unos años más tarde, en 1095, la iglesia de Santa María de Alficén es otorgada al monasterio de San Servando antes aludido. En el privilegio otorgado se dice:

“[...] *antiquam ecclesiam, quae dicitur Sancta Maria de Alfizen, quae nunquam christianitatis titulum perdidit, quamvis sub tempore paganorum nec a christianis incolis et venerari licet sub iugo perfidae gentis amisit, ita quomodo est intra civitatem supra muros eius*” (Hernández, doc. 9).

Es evidente, según el texto, que se trata de un edificio que había sido usado por los mozárabes hasta la irrupción castellana (*nunquam christianitatis titulum perdidit*). El dato se confirma con una fuente escrita mozárabe. En el colofón de un ejemplar de la copia de una obra del obispo Ildefonso, se dice que dicho libro fue copiado, en la toledana iglesia de Santa María, por el archidiácono Salomón en tiempos del arzobispo Pascual (Puertas, 1975: 293). Esto ocurrió el año 1067, menos de veinte años antes de la irrupción castellana. En cuanto a San Sebastián y San Servando, según el documento de donación de 1088, la iglesia *destructa fuit a barbaris paganis* (Porres, 1971: 249). ¿Desde cuándo? El establecimiento en cuestión, llegadas esas fechas, podía estar amortizado pero no arrasado ya que mantiene una memoria física reconocible en el Toledo de finales del XI. Seguramente por ello no debió ser un gran esfuerzo ponerlo en activo de forma pronta tras la conquista.

Qué curioso, el Alfonso VI tan alabado por su amable comportamiento con los mozárabes toledanos, les está despojando de su, seguramente, única iglesia activa (Santa María de Alficén), y entregándola además a los reformadores francos. La desposesión, al final del camino, no vino de la mano musulmana sino cristiana (benedictina y gregoriana). El círculo histórico del cristianismo hispano no se cierra en Toledo sino que se rompe en dos fragmentos imposibles de soldar: el hispano-mozárabe y el gregoriano-benedictino. Los mozárabes, tras su liberación, se vieron obligados a reformular su presencia monumental en la nueva ciudad al ser desalojados de lo poco que tenían. Dicha reformulación daría lugar al paisaje cultural mozárabe que conocemos informativamente a partir del XIII. Las famosas seis iglesias mozárabes medievales, primero sin detalles nominales por parte de Ximénez de Rada (*RH*, IV, cap. III) y, más tarde, con las advocaciones concretas por parte del arzobispo Gonzalo García Gudiel en documento de 1285⁸⁶, jamás fueron templos precastellanos que el rey Alfonso VI dejó en manos de la población cristiana local. Tras la pérdida de Santa María, la antigua catedral, los mozárabes fueron construyendo sus escenarios de escenificación litúrgica a base, entre otras cosas, de convertir mezquitas en iglesias, un procedimiento recurrente en el Toledo medieval (Rutenik, 2009). Entre las iglesias que acogían el rito hispano, los templo de las Santas Justa y Rufina y San Sebastián fueron, con seguridad, oratorios islámicos

⁸⁶ Las advocaciones de las iglesias son: Santas Justa y Rufina, San Sebastián, Santa Eulalia, San Lucas, San Torcuato y San Marcos (González, 1978).

readaptados. Aparicio opina que San Lucas también tendría el mismo origen aunque no desarrolla los argumentos (Aparicio, 1993: 19). La de Santa Eulalia, por su parte, es una fundación del siglo XII (Aparicio, 1993: 18). Las otras dos mencionadas en el documento del XIII, San Marcos y San Lucas, desaparecieron de la trama urbana tiempo atrás. La idea de que la comunidad mozárabe toledana, cuando asoma Alfonso VI, conservaba al menos siete iglesias (las seis anteriores más Santa María) es del todo falsa. Por lo que parece sólo contaban con la catedral y con otro templo destartado carente de uso litúrgico.

Si existió una iglesia de Santa María en época visigoda y otra con la misma advocación en época islámica, ¿podían ser la misma? Nosotros creemos que sí. La ausencia de edificios cristianos previos a la aljama, evidenciada por la arqueología, obliga a buscar la catedral visigoda en otro sitio. La ubicación de la iglesia Santa María de Alficén, gracias al rastro documental que fue dejando en los siglos siguientes⁸⁷, nos permite ubicarla en el actual Paseo del Carmen, en el costado oriental de la ciudad. En efecto, se encuentra al pie del promontorio del alcázar (*in sorbaces*) y próxima a la muralla (Alficén), cerca de la puerta de Alcántara.

El complejo cívico-religioso de la monarquía toledana: Santa Leocadia, Santos Pedro y Pablo

La huella monumental de la monarquía goda radicada en la ciudad a lo largo de más de un siglo se reconoce, documentalmente, en una serie de edificios (civiles y religiosos) que estaban próximos entre sí conformando un área urbana de poder. Un entorno en el que Iglesia y monarquía confluían compartiendo escenografía. El sector de la ciudad que sirvió de escenario para estos edificios representativos no fue la enriscada parte alta sino el suburbio que se desarrolló a sus pies junto al curso del Tajo, que se conoce como Vega Baja [Figs. 194 y 195]. No sabemos cuál fue el proceso de conformación de este grupúsculo monumental. Tan sólo contamos con un dato de carácter cronológico referido a Santa Leocadia. Es Eulogio, en el siglo IX, el que nos da una noticia referida al siglo VII gracias a cierta carambola documental. Estando Eulogio en

⁸⁷ Arrebatada la catedral mozárabe se instala primero una congregación masculina perteneciente al monasterio de San Servando, al menos hasta finales del siglo XII. Ya en el XIII hay noticias de un monasterio femenino. A finales del XV están ocupando el lugar las Comendadoras de Santiago. Las últimas inquilinas formaban parte de una conragación del Carmen Descalzo, al menos desde el XVI. Los edificios fueron destruidos a inicios del siglo XIX, quedando el actual alvéolo urbano (Martín y Maroto, 2007).

Navarra decidió copiar un tratado apologético contra Mahoma que había allí, incluyéndolo más tarde en su *Apologético*. Es este tratado el que contenía la noticia, tomada a su vez de una fuente anterior desaparecida. Al referirse al año del nacimiento de Mahoma (618, aunque históricamente es del todo erróneo) se hace una pequeña contextualización histórica con referencias a personajes y acontecimientos del momento. En ese año Sisebuto ocupaba el trono de Hispania y, entre otras cosas, se levantó por orden suya la iglesia de Santa Leocadia “de maravillosa factura y gran altura” (AM, 16).

La basílica dedicada a la santa local, que ni siquiera llegó a ser mártir (se quedó en confesora), fue sin duda una iglesia relevante a lo largo de la séptima centuria en virtud de los datos documentales (celebración de Concilios Nacionales, estrechos vínculos entre algunos arzobispos y este templo). La fecha de fundación (618), según el único dato disponible, es algo tardía en relación a un tipo de iglesias, las basílicas martiriales, que encontramos en las ciudades tardoantiguas. El caso toledano lleva algo de retraso respecto a lugares como Mérida (Santa Eulalia) o Córdoba (San Acisclo). No es extraño. La Iglesia de Toledo experimenta un desarrollo material e institucional de primer orden desde finales del siglo VI con la conversión de los godos al catolicismo con su rey a la cabeza. ¿Cómo era posible que la capital del reino no tuviera una basílica en la que se venerasen las milagreras reliquias de algún/alguna joven martirizado/a? Básicamente porque no había santo o santa local venerada desde antiguo. Se hace así el pertinente descubrimiento de los despojos humanos y se elabora la Pasión correspondiente de Leocadia, ya avanzado el siglo VII (Rivas, 2001: 275). Que sea el rey quien promoció el templo nos habla de ese clima de simbiosis entre el poder político y el poder religioso local. Las fuentes escritas se refieren a Santa Leocadia como edificio ubicado en área suburbial (*quae est in suburbio Toletano*; Toledo XVII), en un ámbito evocado como *praetorio Toletano* (Toledo XVI), lo que nos lleva a la siguiente iglesia.

El templo de los Apóstoles Pedro y Pablo aparece apostillado en las fuentes como *ecclesia praetoriensi* (Toledo XV) y *praetoriensis baselica* (Toledo XVI), lo que necesariamente le coloca en el mismo contexto urbano que Santa Leocadia, un entorno convertido en “pretorio” con la presencia del poder regio. Las vinculaciones entre la monarquía goda y la iglesia pretoriense son estrechas: allí reciben la unción regia, que sepamos, Wamba, Egica y Witiza; de allí partían, tras solemne ceremonia, las expediciones bélicas con los reyes al frente, y allí volvían tras concluir las campañas

(Puertas, 1975; Barroso, Carroble y Morín, 2013: 1456). Se trata de una iglesia áulica en la que no sería extraño ver pender, de cadenas de oro, lujosos objetos donados por los reyes. No sabemos cuándo hizo su aparición ni quién pudo impulsarla. Con seguridad estaba en activo en 653 porque fue escenario, por primera vez conocida, de la celebración de un concilio en sus instalaciones (Toledo, VIII).

Los monasterios

Aparte de estos establecimientos religiosos, las fuentes escritas nos revelan la presencia de congregaciones religiosas. A partir de las actas conciliares de Toledo VII conocemos una serie de monasterios urbanos y suburbanos cuyos abades aparecen como firmantes. Se trata de los monasterios de San Miguel, Santa Leocadia, Santos Cosme y Damián, Santa Cruz y Santa Eulalia (Toledo XI). Como ha demostrado Francisco Moreno en su referencial trabajo (Moreno, 2011), el monacato es una realidad organizativa, vivencial y material que se manifiesta de formas diversas. Lo monástico va mucho más allá de ciertos estereotipos que basculan entre la idea del monacato benedictino plenomedieval y los retiros y privaciones de los anacoretas. Las ciudades, como es el caso de Toledo, fueron también un escenario en el que se levantaron establecimientos religiosos en los que vivían congregaciones religiosas que aparecen denominadas como monasterios y que se conducen siguiendo reglas aplicadas a la vida en comunidad.

De nuevo, nos encontramos con el problema de ubicar estos locales en la topografía urbana toledana. Ripoll y Velázquez piensan que todos ellos se encontrarían en áreas suburbanas, como una suerte de murallas espirituales protegiendo la ciudad (Velázquez y Ripoll, 2000: 565), aunque sin aportar argumentos más allá de la imagen simbólica conseguida. El monasterio de Santa Leocadia, con la misma advocación que la basílica martirial, podría estar en relación con esta última, pero no deja de ser una conjetura. Morín y Barroso, por su parte, vinculan el monasterio de Santa Cruz con el área de la catedral, dentro de las murallas. Se basan en una ceremonia religiosa que se describe en el *Liber Ordinum* LXXXIII según la cual, el día de viernes Santo, se lleva en procesión desde la catedral a la iglesia de Santa Cruz un fragmento de *lignum crucis* para más tarde hacerla retornar a la iglesia principal (Barroso, Carroble y Morín, 2013 : 1460). Estos mismos autores lanzan la propuesta de vincular el monasterio de San Miguel con la iglesia pretoriense de Pedro y Pablo. Como ellos dicen la “hipótesis se basa aquí en meras

conjeturas” (Barroso, Carrobles y Morín, 2013 : 1460), por lo que no vamos a darle mayor recorrido.

Tenemos noticias de otro monasterio toledano que, a buen seguro, tuvo un enorme peso institucional ya que de él salieron varios arzobispos (Eladio, Eugenio e Ildefonso). Se trata del llamado monasterio Agaliense, cuya memoria literaria es transmitida por *De Viris Illustribus* de Ildefonso y la *Vita Ildephonsi* de Julián de Toledo. En esta última se dice que el obispo Ildefonso, que acabó enterrado en Santa Leocadia, llegó a ser abad del Agaliense. Una triple conexión entre una misma persona y tres distintas arquitecturas: la catedral como obispo, el monasterio como abad y la basílica martirial como lecho eterno. En una fuente que, como muy pronto, sería de la segunda mitad del siglo VIII por estar atribuida al obispo mozárabe Cixila⁸⁸, Ildefonso aparece como diácono de la iglesia de los Santos Cosme y Damián cuando fue elegido abad, sin que nunca aparezca mención al monasterio Agaliense. Esto ha hecho sopesar la posibilidad de que el monasterio de Cosme y Damián aludido en los concilios fuera el Agaliense. Tal vez sería mejor reflexionar sobre la naturaleza de algunas de las fuentes escritas que se manejan a la hora de componer el paisaje monumental toledano anterior al 711⁸⁹.

Respecto a la localización del monasterio Agaliense tiene cierta aceptación historiográfica situarla en lo que fue la vía que conducía a las Galias (de ahí el nombre), en concreto en un lugar conocido como Huerta del Rey, también llamado palacios de Galiana, frente al puente de Alcántara (Barroso, Carrobles y Morín, 2013:1461; Velázquez y Ripoll, 2000: 567). Hay, no obstante, tradiciones y modernas opiniones, recogidas por F. Moreno (2011: 209-210), que se inclinan por situarlo en la zona de Vega Baja o más al norte. Si el monasterio Agaliense hubiera estado en Vega Baja este suburbio vería potenciado su peso (palacio, Santa Leocadia, iglesia pretoriense) con la presencia

⁸⁸ Estudiosos como M. Díaz y Díaz (1957) y V. Yarza (2006) rechazan esta autoría.

⁸⁹ Se entremezclan tradiciones más o menos eruditas con materiales documentales de origen tanto visigodo como postvisigodo. Entre estos últimos hay textos que se quieren hacer pasar por antiguos, como el poema atribuido a Ildefonso en el que se mencionan una serie de iglesias impulsadas por diferentes reyes godos, “donde lo que queda evidente es el afán “recapitulador” de construcciones y reparaciones de iglesias toledanas que se pretenden adscribir a época de la monarquía visigoda” (Velázquez y Ripoll, 2000: 564). Respecto a la obra del obispo mozárabe Cixila antes mencionada, ambas autoras la consideran “de escaso valor histórico por sus contradicciones y conocimientos indirectos sobre Ildefonso y sobre la ciudad de Toledo (Velázquez y Ripoll, 2000: 557), además de estimar que la redacción se produciría en un Toledo medieval y cristiano muy posterior al del Cixila del siglo VIII.

de un centro en el que se forman futuros arzobispos. Parece que las cosas importantes del Toledo visigodo, en el siglo VII, ocurrían en la parte baja de la ciudad, mientras que la alta queda algo relegada. En la séptima centuria la catedral de Santa María, ciudad arriba, sólo es escenario de la celebración de un par de concilios provinciales, el IX (655) y el XI (675). Los concilios más relevantes, los nacionales, tienen lugar abajo.

Arqueología en Vega Baja

A nadie se le escapa que la actuación urbanístico-arqueológica en Vega Baja ha sido una oportunidad perdida o, cuando menos, muy mal aprovechada. La fragmentación e inconexión de los esfuerzos, reducidos a poco más que trámites administrativos, se ha saldado con escasísimas aportaciones bibliográficas sobre los descubrimientos realizados. Hay cierto sabor a decepción tan sólo paliado por un exiguo número de publicaciones que, por lo menos, marcan una nueva senda que debe tomar el relevo a los abordajes literarios con los que llevamos decenios construyendo escenarios imaginados.

La Vega Baja, por lo dicho anteriormente, tiene muchas posibilidades de haber albergado relevantes arquitecturas (religiosas y civiles) que estaban en íntima relación tanto con la monarquía como con la Iglesia local. ¿Podemos decir que hemos encontrados alguna de ellas? Creemos que no. Las propuestas de Santa Leocadia (Palol, 1991a; Gurt y Diarte, 2012) en el Cristo de la Vega [**Fig. 196**] y la de Santos Pedro y Pablo (Rojas y Gómez, 2009) en San Pedro el Verde [**Fig. 197**] son muy inconsistentes (Apéndice Crítico AC8). Que no hayamos dado, hasta el momento, con los edificios de las fuentes escritas no significa que la información suministrada por Vega Baja se acabe en ese punto.

Los arqueólogos habla de cuatro fases culturales: romana, visigoda, islámica (emiral) y bajomedieval (Rojas y Gómez, 2009: 81). Las excavaciones, en lo que a los niveles romanos se refiere, han dado unos resultados muy distintos en relación a las tradicionales interpretaciones. Hasta hace poco tiempo, más allá de la gran obra del circo en la parte sur de la llanura (Sánchez-Palencia y Sainz, 2002), se pensaba que la vega estaba a lo sumo salpicada por alguna residencia tipo *villa*. Las excavaciones revelan una mayor densificación urbana de la vaticinada. Desde época altoimperial se desarrollan diferentes actividades. De época tardorromana sería la primera estructuración urbana del suburbio con la aparición de calles que ordenan la trama en recintos ortogonales con una

orientación similar a la del circo. Dentro de esos recintos surgen edificios entre los que se ha documentado un complejo termal doméstico. Formando parte de esta organización urbana estaría la llamada “villa de la fábrica de armas”, que debe dejar de entenderse como un establecimiento aislado (Rojas y Gómez, 2009).

La siguiente fase, considerada visigoda, está definida en lo urbano por una nueva organización con calles de distinta orientación a las anteriores, aunque partes del viejo trazado quedan vigentes en algunos puntos. Aparecen una serie de grandes complejos relacionados entre sí, pero en los que va desapareciendo el modelo ortogonal. Rojas y Gómez opinan que estamos ante un plan urbanístico íntimamente vinculado al poder monárquico visigodo, que va a elegir la Vega Baja como asiento de su residencia palatina además de solar para iglesias relevantes como Santa Leocadia y Santos Pedro y Pablo (Rojas y Gómez, 2009: 52). En uno de los pocos sectores del yacimiento que pudo ser excavado en toda su secuencia (el extremo noreste del considerado Pretorio), se llama la atención sobre la riqueza del registro en los siglos tardoantiguos. Esto les lleva a proponer tres fases dentro de la Vega Baja visigoda. La fase I (siglo VI) presenta un complejo tildado de palaciego dotado de unas pequeñas termas. En la fase II el edificio termal deja de funcionar, pero el espacio que le rodea es ocupado por nuevos edificios levantados con zócalos de mampostería cogida con barro sobre los que se elevaban paredones de tapial. Por último, la fase III es identificada por una gran reforma en el área palatina. Es cuando surge la fábrica que identifican con la iglesia pretoriense. Todos los edificios de las fases anteriores son derribados y arrasados hasta los cimientos. Las nuevas construcciones, que siguen la orientación de la supuesta basílica, tienen cimientos de mampostería trabada con barro con sillares (reutilizados) en las esquinas y jambas de las puertas. Algunas habitaciones presentan varios suelos superpuestos y hogares sobreelevados respecto al suelo. Concluyen que esta última fase presilámica era la que estaba en uso en el 711 (Rojas y Gómez, 2009: 85).

La ocupación emiral no va generar, en opinión de Rojas y Gómez, un modelo urbanístico alternativo al anterior. Se entra en lo que parece un periodo de expolio, precarización y abandono. Como asumen que hay unos restos arquitectónicos pertenecientes a una iglesia levantada en el siglo VII y que los niveles con materiales postvisigodos que se depositan sobre ellos indican que la estructura estaba en fase de amortización, llegan a una inevitable conclusión: “Tras la caída del reino, la basílica se

debió mantener en pie, aunque debió ir en clara decadencia a lo largo de los siglos posteriores” (Rojas y Gómez, 2009: 85). Pero hay que recordar, otra vez, que no existen argumentos para defender el carácter sacro de esta arquitectura. Tampoco hay datos materiales que permitan apuntar una fecha concreta (el siglo VII). La secuencia estratigráfica presentada ni siquiera es convincente a la hora de defender que este y otros edificios de la fase visigoda pasaran, de estar activos a comienzos del siglo VIII, a entrar en un irreversible proceso de amortización a lo largo de esa centuria: “Los expolios masivos que hemos documentado en la Vega se llevaron a cabo cuando los edificios ya habían sufrido un largo periodo de abandono. En muchos casos la cota de inicio de las fosas de expolio comenzaba por encima de los grandes niveles de derrumbe de los edificios...” (Rojas y Gómez, 2009: 72). En otras palabras, el abandono y expolio de ciertos edificios excavados en la Vega no tuvo que producirse necesariamente en época emiral sino que pudo haberse iniciado en tiempos visigodos. Según Rojas y Gómez se detecta una gran fase de expolio en fechas preislámicas como atestiguan los materiales arquitectónicos romanos reaprovechados en recintos de cronología visigoda o tardorromana (Rojas y Gómez, 2009: 72). El abandono definitivo del suburbio se produjo antes de época califal ya que los materiales cerámicos vinculados a los últimos niveles no arrojan los típicos cacharros y elaboraciones del siglo X en adelante.

En conclusión, con lo poco que vamos conociendo, la imagen de la monumentalidad cristiana en Toledo a inicios del siglo VIII es un eco muy lejano. Asumimos que nuestras conclusiones son especulativas. Si los principales polos de desarrollo urbano en el Toledo visigodo parecen encontrarse en áreas de suburbio, en especial Vega Baja, parece claro que perdieron su dinamismo del siglo VIII en adelante hasta llegar al abandono antes del califato. Fueran más o menos espléndidos los escenarios en los que pongamos a los reyes godos y a los santos e ilustres arzobispos, todo eso se perdió bastante pronto. En ese proceso necesariamente tuvieron que quedar por el camino iglesias como la pretoriense y Santa Leocadia, símbolos de los poderes derrotados y sometidos. Sin embargo, ahí tenemos a los obispos toledanos del siglo VIII en adelante. ¿Dónde podríamos encontrarlos si fuéramos al Toledo de esa época? Donde siempre habían estado antes y donde seguirán estando hasta finales del XI: en la iglesia de Santa María. La parte alta de la ciudad es donde tendrá continuidad la Tulaytula islámica (Delgado, 1987). Dentro de ella hubo una comunidad mozárabe que pervivió hasta la conquista castellana, quedando en el olvido algunos edificios que, sin duda,

fueron muy importantes en el pasado visigodo. ¿Cuándo se perdieron? Imposible saberlo mientras no demos con ellos.

El registro arqueológico de Vega Baja, aunque fragmentario y falto por el momento de arquitecturas religiosas reconocidas, ofrece una franca recesión del suburbio que, incluso, pudo arrancar en momentos anteriores a la conquista. La identificación de este lugar como escenario en el que se levantaban edificios significativos tiene solidez desde el expediente documental, aunque falten por el momento las pruebas materiales. Iglesias como las de San Pedro y Pablo y la basílica de Santa Leocadia, además de la residencia de los reyes godos, conforman un espacio de poder que parece desvanecerse tras la caída de la monarquía goda. Pero ahí tenemos, como mínimo, a la iglesia de Santa María, la catedral, que sigue en uso hasta 1085. Ruptura y continuidad mozárabe al mismo tiempo, algo que estamos viendo repetido tanto en lo micro como en lo macroespacial. En el caso de Toledo, hay una estructura que se descompone con la conquista (la monarquía goda) y otra que consigue mantenerse (la Iglesia). No obstante, en el espacio rural cercano a la ciudad encontramos una notable monumentalidad mozárabe temprana que indica la emergencia o recolocación de poderes cristianos que demuestran capacidad en la nueva situación. Este asunto será tratado en el inmediato apartado dedicado al territorio toledano.

3.2.8.2. Territorio toledano

Nos vamos a mover, fundamentalmente, por una porción del territorio toledano que se localiza al sur de la ciudad y que iría, de este a oeste, desde Sonseca a San Martín de Moltalbán. Vendría a corresponder, aproximadamente, con la llamada región de Sisla (Jiménez de Gregorio, 1984), un nudo de comunicación que, desde antiguo, conectaba Toledo con Zaragoza y Ávila hacia el norte, con Mérida hacia el oeste y con Córdoba hacia el sur. Es en esta región donde encontramos una serie de yacimientos que arrojan destacados edificios cristianos cuya cronología, discutida, podría ser postvisigoda. Si existen argumentos arqueológicos, como así creemos, que permitan defender una fecha post 711, estaríamos ante un territorio *dimmi* especialmente monumentalizado. Mientras que, en la ciudad, se produce una merma de los intereses cristianos con la precarización y abandono de Vega Baja (suburbio que contaba con edificios emblemáticos del Toledo visigodo: palacio de los reyes, iglesia pretoriense, Santa Leocadia) el ámbito rural cercano

presenta una efervescencia monumental vinculada a grupos de mozárabes que localizamos desde Sonseca hasta Melque pasando por Los Hitos y San Pedro de la Mata.

También prestaremos atención al norte de la provincia de Toledo y al sur de la de Madrid ya que allí aparecen un gran número de establecimientos, las llamadas aldeas y granjas que, pese a no tener un expediente monumental que incluya edificios religiosos, nos colocan ante unos paisajes sociales hasta hace poco inéditos que dan su propia versión sobre la conquista y sus consecuencias.

3.2.8.2.1. Santa María de Melque (San Martín de Montalbán)

Contemplando el recorrido historiográfico de este yacimiento no hay duda de que Melque tiene un enorme protagonismo que arranca en los inicios del siglo XX. Luis Caballero llega a decir que “Melque ha sido un provocador de cambio de modelos” (Caballero, 2006: 92). Habla desde la experiencia, como habrá ocasión de comprobar.

Los vaivenes historiográficos de este edificio toledano son una muestra palmaria de los problemas de definición histórica que rodea a un grupo de arquitecturas y esculturas sobre los que se lleva discutiendo desde hace más un siglo. Su inclusión en horizontes anteriores o posteriores al 711, por razones que no es necesario exponer, implica explicaciones históricas muy distintas. El caso de Melque tiene una singularidad respecto a otros edificios en discusión localizados en la mitad norte peninsular como La Nave (Caballero y Arce, 1996), Bande (Caballero, Arce y Utrero, 2004) o Quintanilla (Caballero, 2015), etc. Ubicar a Melque antes o después de la conquista islámica es especialmente relevante ya que no sólo se trata de una cuestión cronológica. Si es posterior a la simbólica fecha tiene que ser, obligatoriamente, una iglesia de fundación mozárabe ya que el territorio en el que se levantó formó parte de al-Andalus a lo largo de varios siglos. Proponer una fecha visigoda, en cambio, significa poner en cuestión las capacidades monumentales mozárabes ya que se quedarían sin su ejemplo más señero desde Gómez-Moreno.

El edificio es dado a conocer por J. López de Ayala, Conde de Cedillo, (1907), pero fue Manuel Gómez-Moreno quien le dio dimensión historiografía al incluirlo en su libro *Iglesias mozárabes* (1919: 14-27) [Fig. 199]. Melque, en su obra, se presenta como un destacado producto monumental realizado por cristianos de al-Andalus. ¿Cómo llega

a esta conclusión simplemente contemplando una arquitectura abandonada a su suerte en el agro toledano? Porque Gómez-Moreno, gracias a la experiencia acumulada en la confección de sus *Catálogos Monumentales de España* (Zamora en 1904-1905 y León en 1906-1907), que será aumentada cuando se ponga al frente de la Sección de Arte y Arqueología del Centro de Estudios Históricos (a partir de 1910), ha desarrollado un marco de referencia para la comprensión de la producción arquitectónica de los siglos VI al XI. Este marco era tan valioso como necesario ya que, casi siempre, había que enfrentarse a lo que llama edificios “sin historia” (Gómez-Moreno, 1919: 15). Son aquellos, la inmensa mayoría, que sabemos con seguridad que son anteriores al románico pero que carecen de una fecha de datación, documental o epigráfica. El método de análisis y registro de la información pasa por el desmenuzamiento de todo lo que tiene que ver con el fenómeno arquitectónico, desde lo más prosaico hasta lo más artístico. Todo cuenta: las planimetrías, las técnicas constructivas, la geometría de los arcos, las carpinterías, las formas y composición de los vanos, etc. Esta comprensión sistémica de la arquitectura se revela más profunda y operativa que los tradicionales enfoques estilísticos. El mejor ejemplo es su libro *Iglesias mozárabes*, donde ofrece la definición de un ciclo productivo además de artístico.

Melque no es, para Gómez-Moreno, una iglesia mozárabe en el sentido artístico-productivo antes mencionado. Al comparar el edificio toledano con otros leoneses o castellanos del siglo X, se hacen evidentes para él las diferencias tipológicas. Sin embargo, tampoco encaja en su modelo arquitectónico visigodo a pesar de la presencia de elementos tradicionales, como el arco de herradura. En definitiva, según su marco interpretativo, esta iglesia sería posterior al arte visigodo pero anterior al califal-mozárabe, lo que hace ella una construcción mozárabe en un sentido histórico más allá de su caracterización artística: es una obra cristiana levantada en al-Andalus. ¿Cuándo?

El lapso temporal abarcaría los siglos VIII y IX. En este punto Gómez-Moreno se muestra partidario de la negativa opinión de Sinonet respecto a la capacidad monumental mozárabe, cercenada por un poder omeya que impone un férreo control sobre los lugares de culto no musulmanes con el objetivo de minimizar su presencia. Este prejuicio histórico le hace descartar, de entrada, todo el siglo VIII y parte del IX al considerar que el control de Toledo, por parte de la autoridad cordobesa, apenas se vio quebrado. La monumentalidad del Melque le lleva a buscar otro contexto de promoción en el que el elemento cristiano haya podido recuperar cuotas de libertad frente a las restricciones

omeyas. Lo encuentra en la *fitna*. Apelando a los diferentes episodios secesionistas en la ciudad a lo largo de la segunda mitad de la centuria y principios de la siguiente, defiende una participación activa del elemento cristiano local aunque sin poder aportar ninguna prueba documental. Ese supuesto compromiso cristiano con la disidencia musulmana local permitiría alcanzar el derecho a expresarse con la construcción de nuevos templos, algo que había estado sistemáticamente vedado con anterioridad. Simonet, en su momento, también habló de actividad edilicia mozárabe en otro ambiente de *fitna*, el protagonizado Ibn Hafsún. En este caso el malagueño se apoyaba en la información escrita musulmana que se daba cuenta de la construcción de iglesias, algunas atribuidas al propio Ibn Hafsún (Capítulo 4.5). De esta forma, Simonet quiere demostrar que son situaciones excepcionales las que permiten actuar de forma positiva en la arquitectura religiosa cristiana ya que las condiciones, en un clima de normalidad, lo impiden. Gómez-Moreno toma esta idea a la hora de proponer una cronología para Melque. El problema es que, para Toledo, nada dicen las crónicas árabes sobre nuevas iglesias. Su modelo histórico, sin argumentos, termina imponiéndose a su modelo arqueológico, bien fundamentado, que ofrecía un marco de promoción del 711 en adelante.

El peso historiográfico de la obra de Gómez-Moreno fue importante durante generaciones. Su modelo explicativo marcará de forma profunda el desarrollo historiográfico a lo largo del siglo XX pero, precisamente, ese mismo desarrollo terminará por reformularlo, al menos parcialmente, cuando el ciclo visigodo definido por el granadino es visto como trascendente para lo que acontecerá más allá del 711, poniendo en duda la ruptura de dicho ciclo con la llegada islámica. Toma cuerpo la idea de la continuidad. Para Gómez-Moreno, en cambio, de la discontinuidad surgió un nuevo ciclo, el musulmán, aunque deberán pasar dos siglos desde la conquista para verlo eclosionar cargado de originalidad. Ese continuismo del que hemos hablado en el capítulo de historiografía se suma de forma incondicional a los postulados de Gómez-Moreno en lo tocante a la caracterización del arte visigodo, pero disiente profundamente respecto al capítulo mozárabe, en el que se incluye Melque. La condición de *unicum* de este edificio sin duda jugaba en su contra en el marco de referencia planteado por Gómez-Moreno (1966). Aquellos elementos que el propio don Manuel consideraba tradicionales (la planta en cruz, la sillería, los abovedamientos pétreos, las habitaciones laterales delanteras) encuentran paralelos en edificios que casi nadie discutía que eran de la séptima centuria (San Pedro de la Nave, Santa Comba de Bande, San Pedro de la Mata), incluyendo a

Gómez-Moreno (1966). Esto provocaba un aire de familiaridad evidente en el que parecía lógico que la fecha de Melque pudiera adelantarse hasta colocarse junto a los ejemplos con los que está emparentado y así acabar con la imagen de caso aislado y excepcional. En el fondo, era atacar a Gómez-Moreno usando a Gómez-Moreno. De todas formas, no se terminaba de poner el cascabel al gato. Hasta que apareció el joven arqueólogo Luis Caballero, quien en 1980 publica un trabajo sobre el yacimiento de Melque que había excavado unos años antes (Caballero y Latorre, 1980).

Formado, como era normal en la época, en una arqueología que casi nunca traspasaba el mundo clásico, desde muy pronto en su carrera profesional empieza a desarrollar líneas de trabajo que superaban los límites temporales romanos. La posibilidad de excavar en Melque, a mediados de los 70, ofrecía la oportunidad de enfrentarse a un registro arqueológico directamente vinculado a una monumental iglesia prerrománica que empezaba a ser cuestionada en su cronología tradicional mozárabe. ¿Podría la arqueología resolver las dudas? Desde el registro cerámico, fósil director básico de la disciplina, era muy improbable. Básicamente porque el desconocimiento de las producciones cerámicas en los siglos VII, VIII y IX era casi absoluto. Sin duda, excavaciones pioneras como la de Melque empezaron a abrir el camino para el conocimiento de la cerámica en los siglos tardoantiguos y altomedievales. Pero, en esos momentos, lo que se sacaba a la luz era algo del todo novedoso y desconocido para la arqueología española⁹⁰. No se le podía pedir más. El estudio de la cerámica recuperada por Caballero es un buen ejemplo. Ante la falta de referentes tipológicos, el material se erige de forma instantánea en un tipo que sólo se reconoce en sí mismo. De esta forma, es imposible emitir una propuesta cronológica concluyente desde el registro cerámico. Fueron otros materiales los que se convirtieron en marcadores cronológicos inapelables. Hablamos, naturalmente, de la escultura decorativa, convertida a lo largo del siglo XX en un “fósil director” de la mano de la Historia del Arte y la arqueología postclásica (Capítulo 2.1). Gracias a las excavaciones se encontraron no pocas evidencias de escultura “visigoda” vinculada al edificio, bajo la forma de mobiliario litúrgico (barroteras, placas) y piezas singulares (celosías, cruces caladas), (Caballero y Latorre, 1980). La constatación de esta relación entre la

⁹⁰ Hasta la década de los 70 no se empiezan a dar los primeros pasos de una “fase tipológica” en el estudio de las cerámicas visigodas. Habrá que esperar, hasta la década siguiente, para hablar de una “fase contextual” (Aranda, 2014: 76). Además, prácticamente hasta la última década del siglo pasado había una escasa acumulación de trabajos de campo, lo que daba lugar a un *corpus* de piezas reducido, poco interrelacionado y confuso (Aranda, 2014: 76).

arquitectura y la escultura arrastra de forma irremisible a la iglesia de Melque hacia el siglo VII. Es el dato que se toma como definitivo.

Pero Caballero no sólo se aproximó arqueológicamente al edificio cultural. Aunque ya Gómez-Moreno, sagaz como de costumbre, se imagina a la iglesia en un contexto de territorio en explotación al reparar en la presencia de las presas (Gómez-Moreno, 1919: 15) [**Fig. 200**], es Caballero el que explora y descubre un enclave singular sin parangón arqueológico (Caballero y Latorre, 1980). No sólo no podíamos comparar la cerámica de Melque con la cerámica de otros yacimientos. Tampoco podíamos comparar al hábitat en sí mismo con cualquier otro conocido. La iglesia, en una plataforma elevada del terreno, rodeada de un espacio abierto abrazado por una serie de edificaciones. Dichas edificaciones servirían de residencia y servicio de una comunidad estable. En otra plataforma más baja se descubren evidencias de espacios utilitarios. Toda esta parte del enclave, con la presencia en su centro físico y simbólico de un colosal edificio religioso, daba lugar a un complejo cerrado al exterior. Los propios pabellones alargados irían definiendo el recinto como una suerte de muralla. El yacimiento de Melque no se acaba aquí. En los cauces de dos arroyos que rodean la plataforma en la que se ubica el complejo edilicio se levantaron sendas presas para embalsar agua. El límite del enclave viene dado por una cerca que define un gran espacio acotado en el que se incluye todo lo anterior (Caballero y Fernández Mier, 1999), [**Fig. 201**].

Edificios que nos hablan de una comunidad residente que gravita en torno a una imponente iglesia, y que nos encontremos en un contexto rural, parecen querer hablar de un asentamiento de tipo monástico [**Fig. 202**]. La existencia de un monacato hispano en época tardoantigua estaba del todo probada, al menos por la documentación escrita: noticias concretas sobre lugares, nombres de abades, disposiciones conciliares que se refieren a estos centros, la existencia de Reglas, etc. Ahora, por primera vez, teníamos ante nuestros ojos un monasterio de esas fechas.

Con los trabajos de Caballero se había podido, al fin, morder una fruta historiográfica prohibida. Melque bascula de forma casi unánime hacia el siglo VII haciendo que el modelo visigotista sea aún más apabullante a partir de tan monumental incorporación. Pero alguien, pasados los años, movió las tranquilas aguas de nuestra historiografía. Fue la investigadora americana Sally Garen (1992) quien publicó un artículo al que, en principio, no se le podía augurar un gran recorrido pero que, a la postre,

supuso la semilla de un fuerte controversia. La propuesta de Garen, frente a lo que pueda parecer a primera vista, es tremendamente tradicional y está en sintonía con la corriente continuista en boga. En su opinión, Melque es una arquitectura plenamente deudora, en sus aspectos fundamentales, de la edificación de época visigoda. La novedad es que la autora americana cree poder defender la existencia de ciertos influjos de raíz omeya lo que, naturalmente, le llevaba a colocarla en una fecha post 711. Al situar a Melque en el siglo VIII hay que volver a hablar de mozárabes construyendo iglesias en al-Andalus, aunque un siglo antes de lo que decía Gómez-Moreno. No cabe pensar entonces de un clima de conflicto en el que los cristianos pueden sacar beneficio, escenario que en opinión de Gómez-Moreno podía explicar cómo fue posible erigir un templo de destacada monumentalidad. Garen, ahora, tiene que admitir que los cristianos de al-Andalus pudieron construir iglesias en ambientes de normalidad, aunque no aporta ningún argumento o dato relevante sobre este asunto, que excedía el estudio de la iglesia.

En el consolidado continuismo español, pese al alineamiento demostrado por Garen respecto a sus principios, la propuesta de esta autora estaba condenada a no ser bien recibida. Las razones eran dos. Una, por defender aportaciones novedosas propiciadas por el canal de transmisión musulmana a pesar de que Garen reivindicase la vigencia de la tradición hispana en esta iglesia. El modelo dominante estaba derivando hacia un concepto exclusivista en clave endémica del desarrollo de las manifestaciones artísticas hispanas entre los siglos VI y XI en el que se rechazaba cualquier aportación externa (musulmana, carolingia). Ese particularismo hispano (Bango, 1989) forjado en época visigoda sentó unas bases técnicas y estéticas que se usarán de forma recurrente más allá del 711, tanto en tierras musulmanas como cristianas. El continuismo se ha convertido en visigotismo. La otra razón por la que la tesis de Garen no fue bien acogida tiene que ver con la dimensión monumental mozárabe. Al proponer una fecha del siglo VIII había que admitir que los cristianos pudieron acometer importantes proyectos arquitectónicos sin necesidad de estar inmersos en una situación de excepcionalidad marcada por un enfrentamiento entre cristianos y el poder musulmán cordobés. Uno de los aspectos fundamentales del modelo visigotista es la defensa de la inacción monumental mozárabe, tal como se explicó en el apartado historiográfico, hasta el punto que, a fuerza de repetirla, se quiere hacer de ella un argumento histórico indiscutible capaz de bloquear la posibilidad de considerar mozárabe cualquier iniciativa monumental, como Melque.

Se esperaba, como terminó ocurriendo, que fuera Luis Caballero (1994-95) quien respondiese a la propuesta de Garen. Sin embargo, la contestación no significó un alegato visigotista desde los argumentos que años atrás le sirvieron para defender una fecha preislámica. Si, tal como proponía la investigadora estadounidense, en la iglesia de Melque se perciben influencias de la arquitectura omeya, habría que pensar que el aparato decorativo también sería receptor de posibles influencias orientales. Trataba así de falsar la hipótesis llevándola a un terreno, el de la escultura, que a lo largo de décadas se había convertido en el fósil director de la producción artística visigoda. La escultura de Melque que Gómez-Moreno no conoció sirvió, en su momento, para proclamar el visigotismo del edificio. Se pone a prueba la capacidad adscriptora de la escultura al cotejarla con las producciones decorativas omeyas del oriente mediterráneo. En principio, los horizontes productivos visigodo del siglo VII y omeya del siglo VIII tendrían unas características específicas propias de los contextos histórico-regionales en los que se producen: los extremos opuestos del Mediterráneo. Pues bien, en este proceso de falsación, Caballero termina encontrando argumentos contrarios a su postura inicial (visigotista) al aceptar que, en efecto, se puede considerar la existencia de un trasvase, en lo técnico y en lo estético, del considerado arte omeya en esta iglesia toledana. No es que estemos asistiendo a una repentina “caída del caballo” por parte del arqueólogo madrileño. Desde comienzos de los 90, precisamente en el campo de la escultura decorativa, venía planteando que ciertas producciones tradicionalmente tenidas como visigodas podían ver retrasada su fecha ante ciertas analogías respecto a producciones altomedievales (asturianas y mozárabes) con mayores certezas cronológicas (Caballero, 1989; 1992).

Piensa que Melque podría ser clave a la hora de despejar las dudas que se le están planteando al modelo tradicional. Para ello, sería necesario volver a trabajar arqueológicamente en el yacimiento. Consigue retornar a él veinte años después de sus primeras excavaciones con el objetivo de obtener nueva información a la luz de la problemática planteada. En 1994 y 1995 emprende la excavación del perímetro exterior de la iglesia, culminada en las campañas de los años 2000 y 2001 (Caballero, 2007). Se trataba de intentar resolver el problema cronológico de la iglesia, hasta el momento dirimido en el plano de la Historia del Arte, desde un registro arqueológico obtenido con metodologías renovadas respecto a las campañas de los años 70. Formado y bregado profesionalmente en el uso del método Wheeler, no duda Caballero en adoptar una nueva forma de registro, el método Harris, que estaba demostrando mayores capacidades a la

hora de obtener e interpretar la información (Harris, 1991). Gracias a la estratigrafía se ponen sobre la mesa, con garantías, los materiales recuperados pertenecientes a cada fase. La primera de ellas, la fundacional, con sus materiales, es la que contiene la información que permitirá solucionar la discusión cronológica. Entre esos materiales, como no, se encontraba la cerámica, un tipo de material que debe asumir, por primera vez, su papel de fósil director arqueológico. Para ello se debía superar su inoperancia inicial (por cuestiones metodológicas en su recogida y por la total ausencia de referentes cronotipológicos cerámicos para fechas postclásicas) con la definición de marcos tipológicos secuenciados gracias a la estratigrafía en un ambiente de creciente interés científico por los siglos tardoantiguos y altomedievales. También implementa Caballero el uso de análisis de laboratorio (Carbono 14, termoluminiscencia) con el objetivo de obtener dataciones absolutas (Caballero y Fernández Mier, 1999). Veamos las conclusiones a las que llegó tras su segundo paso por el yacimiento toledano

Fundación y primer uso

Melque, como lugar habitado y explotado en sus recursos, es fruto de una acción de colonato. Hasta el momento en el que apareció en el paisaje no existía allí ningún asentamiento humano, ni abandonado ni en uso. Una porción de territorio hasta ese momento silvestre pasa a ser profundamente antropizada. No estamos hablando de la fundación de una iglesia sino de la instalación de un complejo residencial y productivo dotado de un edificio religioso. Sin duda el componente devocional representado por un templo monumental ubicado en un lugar prominente del complejo se revela de forma elocuente, pero no es el único que concurre.

La creación de Melque significa, literalmente, poner puertas al campo o, más bien, puertas a una porción de él. Todo queda contenido dentro de una membrana representada por una cerca que sube y baja por las laderas cerrando un espacio de 25 hectáreas [Fig. 201]. No es un muro defensivo pero tiene una solidez y una ejecución muy superiores a las de una simple cerca: muros de doble hoja con rellenos de cal y canto, enfoscados (Caballero y Murillo, 2005). Esta forma de aparejar y armar los muros, con un uso abundante de cales decantadas, recuerda a las murallas de València la Vella, El Cerro de la Oliva o El Punt del Cid. Las semejanzas tipológicas no se acaban ahí. También son coincidentes en la forma de estar trazadas (no se excavan fosas de cimentación sino que se adaptan al terrero) y en la presencia de torres cuadradas macizas proyectadas hacia el

exterior⁹¹. En Melque, más que una muralla en un sentido militar como apuntan los otros casos, podría ser la expresión física de la titularidad, sobre esa parte del territorio, de la persona o grupo que emprende la acción. Marca un área reservada gestionada por sus propietarios. Sólo se reconoce una puerta de acceso en la esquina noroeste, pero es posible que la principal estuviera en el frente occidental más estrecho definido por la parcela por encontrarse allí muro y fachada principal del conjunto edilicio (Caballero y Moreno, 2013: 184).

Dentro de la cerca-muralla quedan contenidos los diferentes elementos que constituyen el asentamiento. Por una parte tenemos espacios abiertos que podrían haber sido dedicados a actividades agropecuarias. En relación con ellas estarían las presas para embalsar el agua de dos arroyos [Figs. 200 y 201]. Hay cuatro barreras construidas para embalsar agua (Caballero y Sánchez-Palencia, 1983; Caballero y Fernández Mier, 1999: 209; Barahona, 2016: 441-490). No obstante, Marisa Barahona, encuentra argumentos razonables para poner en duda que, el agua de las presas, sirviera para la irrigación de espacios cultivados contenidos en la cerca: la orografía está marcada por la existencia de barrancos en los que aflora en muchos lugares el geológico, sin apenas recubrimiento fértil; no se ha podido documentar ninguna derivación o canalización que, partiendo de las presas, llevaran el agua a algún lugar (Barahona, 2016: 482). Propone Barahona una dedicación de tipo ganadero en la que agua embalsada serviría para abrevar a rebaños itinerantes. Melque, ubicada en una antigua cañada que discurre desde Ávila a Córdoba (Caballero y Moreno, 2013: 184), podría ejercer parte del control de la circulación ganadera, que supondría su principal actividad económica (Barahona 2016: 483).

Por otro lado, aún se está determinando si todas las presas se hicieron a un tiempo o pertenecen a momentos sucesivos. Actualmente, M. Barahona y C. Cauce, están llevando a cabo estudios arqueológicos en los embalses con el fin de poder dilucidar esta circunstancia.

El sector que recibe las edificaciones se ubica en la parte occidental [Fig. 203]. El promontorio, flanqueado por los dos arroyos, se escalona en varias plataformas donde se construyen los distintos edificios (Caballero y Latorre, 1980). El conjunto se ordena en

⁹¹ Marisa Barahona y Carlos Cauce, que en el transcurso del año 2019 han realizado varios sondeos en la cerca y presas de Melque, creen haber encontrado los restos de una posible torre de estas características, si bien sería necesario ampliar en el futuro el sondeo para corroborarlo. Les agradecemos a ambos esta información.

dos recintos. El inferior, de 1.350 m², tiene forma rectangular y está rodeado por un edificio de una nave de 5 m de ancho que conforma un patio. En el inferior encontramos restos de estructuras en forma de largas alas que definen los bordes del recinto. Los pabellones unen entre sí formando, esquinas como se documenta en el encuentro NE y SE. El ala oriental constituye la estructura más destacada, que da un total de 11 m de ancho dividido en tres naves. La nave central tiene unos muros con pilastras adosadas al interior que hacen referencia a un forjado para un segundo piso [Fig. 205]. Este cuerpo arquitectónico se comunicaba con un patio mediante una habitación a modo de porche dotado de dos puertas (exterior e interior), una rematada con platabanda y otra con arco de herradura sobre impostas decoradas. El ala norte está formada por dos alargados pabellones paralelos de diferente anchura (2,75 el interior y 1,75 m el exterior) flanqueados por pórticos, el interior dotado de pilastras de sillería y el exterior con pies derechos de madera sobre zapata de piedra. Las evidencias materiales a la hora de definir los lados meridional y occidental del recinto superior son muy débiles por el momento. No sabemos si existen repeticiones de los esquemas vistos en las partes mejor exploradas. Técnicamente, estas estructuras se hacen a base de sólidos muros de mampostería cogida con buen mortero. Se documentan enfoscados de cal que cubrirían las superficies de los paños. El elemento decorativo, escultórico, parece muy limitado ya que sólo se han recuperado las impostas talladas mencionadas unas líneas antes.

Dentro del gran patio formado por estos edificios encontramos, por fin, al fruto de la discordia historiográfica: la iglesia de Santa María de Melque [Fig. 204]. Desde un punto de vista técnico-constructivo la iglesia de Melque pertenece al tipo de edificios cruciformes peninsulares abovedados: La Nave, Bande, La Mata, San Vicente de Valencia, Montelios (Utrero, 2006). En el extremo oriental del brazo correspondiente se encuentra el ábside, de trazado curvo al interior y recto al exterior. En el extremo contrario, un porche abierto por tres de sus lados cobija el acceso occidental al templo.

En cuanto al aparejo de muros y bóvedas se utiliza sillería de granito sacada de cantera [Fig. 206]. No hay reutilizaciones. Los paramentos son de doble hoja con relleno de cal y canto. Para tallar los sillares se ha usado la regla pero no la escuadra, lo cual da lugar a frentes más trapezoidales que rectangulares. Los bloques no son cúbicos. Los lados que penetran en el muro y por tanto quedan ocultos a la vista apenas están desbastados. Los sillares son de tamaño heterogéneo, dando lugar a saltos entre hiladas que se solucionan mediante codos. Los arcos, también en sillería, son ultrapasados.

Después tenemos la escultura decorativa recuperada en excavación (Caballero y Latorre, 1980: 234-236) [**Fig. 207**]. Para empezar, se trata de un tipo de piezas que no tienen un valor tectónico intrínseco. En otras palabras, no se trata de una escultura integrada en los muros (impostas, frisos, molduraciones) o en los soportes (cimacios, capiteles, pilastras). Este detalle es importante ya que la construcción y la decoración escultórica se disocian hasta el último momento, aquel en el que las piezas son integradas en un edificio que está terminado estructuralmente. Son piezas de tipo mueble (pies de altar, barroteras, placas) o singulares (cruces caladas, celosías). Su facturación no se ha tenido que hacer a pie de obra sino en un taller desde el que se despachan, que puede estar más o menos lejos dependiendo de la ubicación de la oficina que recibe el encargo. La inmensa mayoría de la escultura de Melque se hace tallando bloques y placas de mármol blanquecino. Dichos bloques y placas se obtienen a partir de piezas recicladas, no de cantera (Utrero y otros, 2016: 66). Se trata de un tipo de mármol que no encontramos en la región de Toledo, ni en afloramientos naturales ni bajo la forma de materiales romanos marmóreos anteriores, históricamente muy poco abundantes tanto en la ciudad como en sus alrededores. Hay no obstante una imposta decorada, en la zona residencial, que está realizada en el mismo granito con los que se construyeron los muros del complejo, así como algún fragmento ornado que tiene por soporte un tipo de mármol que sí procede de la zona (Utrero y otros, 2016). Los motivos y composiciones labrados en mármol blanco son diferentes a los que imperan en las producciones toledanas que se vinculan con lugares como Guarrazar, Los Hitos, San Pedro de la Mata y la propia Toledo. Sólo vemos aparecer los típicos motivos toledanos, exclusivamente, en las piezas que están facturadas en piedra local: granito y mármol gris. Caballero, que merced a la escultura rescatada en la primera campaña, pudo defender casi sin discusión una cronología visigoda, obviamente interpreta ahora de manera muy distinta el sistema decorativo de Melque. Encuentra cumplidos y convincentes paralelos con productos escultóricos del área emeritense (Caballero y Moreno, 2013: 192). Tanto en los soportes, mármoles blancos, como en los motivos. Se trata de productos que, desde el trabajo de Cruz Villalón (1985), se tenían por muy tardíos, tanto que incluso podrían rebasar los inicios del siglo VIII. Uno de los conjuntos escultóricos extremeños en cuestión está vinculado con El Trampal, iglesia también excavada y estudiada por Caballero unos años antes⁹² [**Fig. 145**].

⁹² La escultura de Melque, que forma grupo con lotes que encontramos en Extremadura (Trampal, Alange, Mérida, Terrónblanco), responde a unos estándares claramente distintos a los que son habituales en la escultura tardoantigua toledana, que siempre tiene por soporte la piedra caliza local (nunca mármoles

Terminada la construcción un equipo de estucadores recubren los muros tallando en el yeso motivos decorativos que reciben policromía [Fig. 208].

En resumen, la fundación de este importante complejo residencial-religioso-productivo supone una enorme potencia promocional. La persona o grupo que lo impulsa hemos de entender que era, o se erigió, en propietario del enclave. Es capaz de hacer concurrir a un buen número de operarios especializados en diferentes campos de la producción monumental. Hay también estructuras de carácter ingenieril, como las presas, que requieren un conocimiento propio, aplicado. Se levantan de forma ágil los edificios de las plataformas superiores mediante sólidos muros de mampostería cogidos con cal bien decantada. La iglesia se eleva en sillería, lo que implica el manejo de estrategias y tecnologías relativas al ciclo de la piedra: el material es sacado de una cantera que se abre a tal efecto, los bloques son sometidos a trabajo de cantería, hay uso de maquinaria, andamiaje y cimbras para armar muros y voltear bóvedas (Caballero y Moreno, 2013: 184). Hay talleres escultóricos especializados que suministran a la obra distintos materiales decorativos. Una vez erigidos los muros del templo un equipo de estucadores remata el trabajo. El ambicioso proyecto, por lo que podemos documentar en la iglesia y edificios, se muestra culminado en sus objetivos. Se empezó y terminó de un sólo impulso que es imposible cuantificar en cuanto a su duración. Tras esta fase de obras el complejo empieza a ser el escenario de las actividades para las que fue creado.

¿Monasterio o residencia señorial?

Como ya señaló Gómez-Moreno, Santa María de Melque no es una iglesia perdida en mitad del campo (Gómez-Moreno, 1919). A raíz de las primeras exploraciones de Luis Caballero se puso en evidencia que el edificio religioso era una pieza más, sin duda de gran relevancia, de un ambicioso proyecto de implantación de un colectivo humano que construyó presas, levantó edificios y puso en explotación un territorio (Caballero y Latorre, 1980). Atendiendo a estas circunstancias es posible defender el carácter monástico del complejo ya que se ajusta a una imagen estereotipada de instalación monacal representada, fundamentalmente, por las fundaciones benedictinas

blancos reutilizados) y despliega reiterativos modelos decorativos en los que imperan un tipo de cuadrifolias (con cruz central en vez de botón) y unos lises de hojas rectas y apuntadas. Debemos esta observación a Alejandro Villa del Castillo, a quien agradecemos la información.

plenomedievales. No obstante, la documentación escrita de los siglos VI y VII nos aporta información sobre la existencia de establecimientos monásticos extraurbanos que, en lo sustancial, se ajustan a esa imagen de microcosmos espiritual y material. Además, el conocimiento material (veraz) de los monasterios de esa época era nulo, por lo que el Melque monástico no podía ser comparado con nada más que consigo mismo. A día de hoy, no es que hayamos avanzado mucho más en este sentido aunque sí han aparecido trabajos sobre la realidad monástica hispana que abren nuevas perspectivas para su conocimiento. Este es el caso de Francisco Moreno quien, gracias a un acercamiento crítico (filológico y arqueológico) al mundo cenobítico tardoantiguo y altomedieval ofrece renovados marcos comprensivos e interpretativos (Moreno, 2011).

En sus trabajos, Moreno reafirma la condición monástica de Melque otorgada en su momento por Caballero apelando a la presencia de elementos que podrían ser característicos de los cenobios hispanos tardoantiguos, en concreto los de implantación rural. Uno de los elementos definidores de los monasterios rurales sería, para él, la cerca monástica (Moreno, 2007). Una barrera murada que define una propiedad, pero que también es representación física de la “clausura” de las comunidades contenidas dentro de ella. La frontera con el siglo. En la regla compuesta por Isidoro de Sevilla se insiste en que exista esa barrera simbólica y material. Siguiendo en el terreno de las fuentes escritas Moreno llama la atención sobre la utilización de monasterios como lugares de reclusión forzosa de ciertos personajes. Los complejos, cercados y con sus puertas vigiladas para garantizar el confinamiento, se convierten en poderosa imagen de lugar cerrado por una barrera física. Aparte de este elemento específico, la cerca, hay otros aspectos que definen el enclave que se ajustan a la idea de establecimiento cenobítico (Caballero y Moreno, 2013). Los edificios se organizan de un modo compacto alrededor de la iglesia, que sobresale por su posición jerárquica y, dentro de ella, ciertas reformas acontecidas en la zona oriental parecen establecer una nítida separación entre la cabecera (zona reservada a la comunidad religiosa) y la parte occidental (espacio ocupado por los laicos).

La interpretación de Melque como monasterio no es la única que encontramos en la historiografía. Hay otra corriente de opinión que ve en Melque la acción monumental de una aristocracia en trance de instalación en el medio rural a lo largo del último siglo visigodo. Según este modelo histórico, en el transcurso del siglo VII, tiene lugar una poderosa acción monumental en el medio rural protagonizada por élites procedentes de los viejos entornos urbanos. Esa vuelta a un sistema dominical, que quedó en suspenso

tras el abandono de las *villae* en el siglo V, dio lugar a la aparición de destacadas arquitecturas en el territorio siglos después. Barroso, Carrobles y Morín (2012) se mueven por esta senda a la hora de interpretar Melque. Consideran que la reformulación del reino visigodo tras su conversión al cristianismo, propició que la aristocracia local hispanorromana entrara en comunión con los intereses políticos, económicos e ideológicos de los gobernantes. Se crea así un núcleo central fuerte (la monarquía goda) en torno a la cual gravitan unas nuevas élites participativas que generan y acrecientan sus fuentes de riqueza actuando en un mundo rural que, en los siglos previos tras la descomposición del imperio romano, estaba poco jerarquizado merced al ingente número de granjas y aldeas salpicando el territorio. Este desembarco en el agro de las élites, ya en el siglo VII, estuvo acompañado de una monumentalidad como la de Melque o San Pedro de la Mata. Asumen, no obstante, que Melque es un centro monástico, impulsado por un poderoso toledano (arcosolio funerario en la iglesia), con el objetivo de generar nuevos modelos y formas de explotación que hasta entonces se habían mantenido al margen en los procesos tradicionales representado por los poblamientos de escaso relieve monumental (Barroso, Carrobles y Morín, 2012: 297).

Luis Caballero y Francisco Moreno firman un trabajo conjunto en el que desarrollan, entre otras cosas, los aspectos promocionales y funcionales de un Melque que no es del siglo VII sino del VIII (Caballero y Moreno, 2013). Respecto a la promoción, son coincidentes con otros autores en lo tocante a la enorme potencia desplegada en virtud de los resultados y su impacto en el paisaje. No dudan en colocar a un elemento señorial o aristocrático fuertemente respaldado tras el esfuerzo. Al moverse en un escenario postvisigodo, ese personaje no es un aristócrata del siglo VII sino un mozárabe del siglo VIII. Sostienen que la conquista musulmana, fraguada más con el pacto que con la espada, dio pie a situaciones de colaboración entre élites locales y conquistadores musulmanes. Ambas partes saldrían beneficiadas: la primera porque conserva antiguos privilegios y, la segunda, porque va a recibir parte la nueva riqueza generada. Al tratar de sustanciar el tipo de élites visigodas que consiguieron prosperar en el temprano al-Andalus mencionan, por ejemplo, a esos hijos de Witiza y posiblemente otros miembros de la nobleza que detentaron un elevado número de propiedades raíces que las fuentes musulmanas llaman *ṣafaya al-muluk*, «feudos reales» o «bienes inalienables de los reyes». Proponen que el propio topónimo de Melque, derivación castellana del topónimo árabe *Balata melc* (aparece por primera vez en un documento

castellano de 1148), puede contener este concepto de propiedad ya que, junto a *balat* (palacio), tenemos el término *muluk* (poder legítimo). ¿No podría interpretarse ese «poder legítimo» como «propiedad legítima»? (Caballero y Moreno, 2013: 189). Pese a que en el topónimo se menciona una residencia civil (un palacio) y no religiosa, reafirman el carácter monástico de esta fundación, aunque tras ella existan más implicaciones que las piadosas. En su opinión, Melque ofrece características “prototípicas” de un monasterio: una cerca que engloba material y espiritualmente el complejo; unos edificios que se organizan de un modo compacto alrededor de la iglesia, edificio que sobresale en el conjunto y sirve de nexo de unión entre la parte de la comunidad monástica y la secolar; una utilización diferenciada de los espacios litúrgicos (Caballero y Moreno, 2013: 189).

Por lo que a nosotros respecta, estamos de acuerdo con la presencia de una congregación religiosa en Melque que apuntaría a un tipo de comunidad de corte monástico pero, también, detectamos una marcada presencia señorial tanto en la propia fundación como en el primer uso del complejo. El edificio de mayor carga simbólica y monumental, la iglesia, cuenta en su diseño original con un elemento de enorme importancia: un arcosolio en el brazo sur del crucero que albergó un sarcófago hoy desaparecido (Caballero y Moreno, 2013: 185) [Fig. 267]. Quien quiso hacerse enterrar allí, con muchas probabilidades, sería el mismo que impulsó la profunda transformación del paisaje propiciando la llegada al lugar de personas y recursos. Sospechamos que un personaje de este tipo, antes que un religioso, sería un laico perteneciente a un grupo de poder aristocrático. La fundación de Melque, por tanto, está vinculada en nuestra opinión a un tipo de acción señorial en la que, en efecto, hay un relevante componente religioso. Se trata de una acción que supone una apropiación, no sabemos sobre qué legitimidades, de un territorio antes silvestre que se transforma en un espacio habitado y explotado. Si, como es obvio, el lugar de Melque no generó recursos hasta que fue constituido, los recursos que posibilitaron su promoción estaban acumulados o en fase de acumulación por parte del poder que lo impulsa. Ignoramos por completo cómo se produjo la acumulación de riqueza que permitió tan importante inversión. ¿Procede esta riqueza de la capacidad extractiva de esa aristocracia en el medio rural o se trata de una verdadera inversión en ese medio a partir de una acumulación de riqueza por otras vías, como las impositivas?

Si Melque puede responder a un impulso de corte señorial ¿cómo encaja su dimensión monástica? La iglesia, bien es cierto, es el panteón del fundador, un lugar

vedado a cualquier otra persona en el momento de la muerte. Nadie más debía enterrarse allí, y de hecho así ocurrió. No hay, dentro de la iglesia, ni un solo enterramiento altomedieval más relacionado con el uso del edificio. Sin embargo, esta exclusividad no reduce al edificio a ser un mero mausoleo. La iglesia de Melque es, también, un lugar de congregación y celebración. Existe por tanto un orden religioso dentro de la comunidad que habita el complejo. Dicho orden gestionó el uso del edificio mientras funcionó como lugar de culto cristiano. Durante el periodo de uso, que alcanzará al menos un siglo, se observan cambios, añadidos y reformulaciones espacio/funcionales que trascienden al momento fundacional. En definitiva, pensamos que, aunque Melque sea una iniciativa aristocrática (una acción personalizada en un individuo que se entierra en un monumental edificio), se proyecta como establecimiento religioso que va a dar cabida a una congregación que dará muestras de gestionar el templo interviniendo en él.

Podemos estar ante lo que parece una fundación de corte monástico amparada por un importante poder promotor que supuso un enorme impacto en el territorio: en lo material y en lo productivo. La discusión, en las últimas décadas, es principalmente de orden cronológico: ¿es Melque una empresa realizada en época visigoda o en época islámica?

Melque, otra vez mozárabe

Han transcurrido más de veinte años desde que Luis Caballero, a partir de la propuesta inicial de Garen, se revisó a sí mismo y empezó a considerar a Melque una obra postvisigoda. El arranque del debate, sin duda, surgió dentro de los márgenes de la Historia del Arte, pero las nuevas excavaciones en el yacimiento posibilitaron un abordaje propiamente arqueológico del problema aportando nuevos elementos de juicio y análisis más allá de lo formal o estilístico. Sorprende, por tanto, que en alguna reciente crítica a la propuesta de Caballero se siga planteando la discusión en los mismos términos que hace dos décadas. Así ocurre con trabajo de A. Uscatescu y J. C. Ruiz Souza (2012), ya que siguen llevando la discusión al superado debate estilístico de hace más de veinte años.

Aún es peor cuando algunos, echando mano de la información suministrada por la arqueología, presentan los datos de forma sesgada. El ejemplo nos lo brinda Jorge López Quiroga (2016), que toma el argumento de Carrobbles, Morín y Barroso (2012: 296), a cuenta de ciertos materiales aparecidos en excavación: una fuente fragmentada de *sigillata* tardía y una moneda de oro acuñada a inicios del siglo VIII. Dichos materiales

aparecieron en los niveles relacionados con el momento de amortización de la iglesia como lugar de culto cristiano y la aparición de viviendas domésticas musulmanas alrededor del antiguo templo (Caballero y Moreno, 2013: 186). La fuente y la moneda, muy preislámicas ambas, quedaron atrapadas arqueológicamente bien entrado el siglo IX en virtud de los materiales (originales) con los que comparten contexto arqueológico. Veamos cómo se manejan y exponen los datos: “En Melque, la horquilla cronológica más probable para la construcción del monasterio (por las dataciones de C14, pero sobre todo debido al **hallazgo** (la negrita es nuestra) de la moneda de Egica-Vitiza (695-702) y la cerámica clara D-H-105-finales del VI) sería la segunda mitad del siglo VII” (López Quiroga, 2016: 91). Para emitir cualquier valoración solvente y rigurosa habría que acudir a los materiales relacionados con la fundación y primer uso del complejo que las nuevas campañas han sacado a la luz. Está claro que no lo hacen. No vemos que se cogan estos materiales, también hallados en excavación como la moneda y la fuente, para a partir de ellos defender, de forma razonada y argumentada, su cronología visigoda dentro de marcos tipológicos verificables. Se quiere dar a entender que las excavaciones confirman de forma meridiana una fecha de la segunda mitad del siglo VII cuando no es así. Además, y lo que es más grave, se proyecta una sombra de sospecha ética y profesional sobre Luis Caballero, quien, se supone, al contar con lo que parecen demoledores datos cronológicos visigodos se empecina en proclamar una fecha postvisigoda.

Por mucho que se trate de ignorar, gracias a las últimas campañas, se ha puesto sobre la mesa información propiamente arqueológica en un debate en principio histórico-artístico al que demasiada gente, todavía, sigue aferrada. La estratigrafía empaqueta de forma secuenciada las producciones cerámicas vinculadas a cada horizonte del yacimiento (desde la fundación hasta la actualidad). La humilde y ubicua cerámica, por fin, puede reivindicar su papel de fósil director arqueológico gracias a los avances producidos en las últimas tres décadas en torno a unos “siglos oscuros” alfareros (Bazzana, 1979; Caballero, 1989b; CEVPP, 1989 Y 1991; Bohigas y García Camino, 1991; Gutiérrez, 1996; Aquilué, 1997; Macías, 1999; Caballero, Mateos y Retuerce, 2003; Zozaya y otros, 2006; Bernal y Ribera, 2008; Martín Viso y Vigil-Escalera, 2016). L. Caballero M. Retuerce y F. Sáez publican un trabajo sobre la cerámica de toda la fase cristiana de Melque, que va desde su fundación hasta su transformación en un poblado musulmán bien entrado el siglo IX (Caballero, Retuerce y Sáez, 2003). Tomando en consideración secuencias cerámicas de otros yacimientos (El Gatillo, El Trampal,

Recópolis, Navasangil, Gótzquez de Arriba) proponen un desarrollo de la producción alfarera peninsular entre la tradoantigüedad y la alta edad media que, partiendo de lo que se pueden considerar las últimas cerámicas romanas, se pasaría a una fase intermedia o transicional que daría pie a la generalización de una cerámica propiamente original respecto a la tradición. Para ellos, los materiales cerámicos recogidos en su fase constructivo-fundacional, se mueve entre el final de lo transicional y el inicio de lo islámico que, en términos cronológicos, se ubicaría en torno a mediados del siglo VIII (Caballero, Retuerce y Sáez, 2003: 261).

Gravitan en torno a Melque una serie de fechas de carácter absoluto como resultado de varias analíticas de C 14 y termoluminiscencia. Caballero, desde el momento en el que empieza a poner a prueba el modelo tradicional visigotista sabe que no se avanzará en ningún sentido mientras no se empiece a contar con dataciones absolutas. La arqueología aporta una cronología relativa, que es mucho, pero el tiempo histórico lo hacemos elástico, estirándolo por sus extremos para llevarlo a donde le interese a cada uno. Las analíticas de laboratorio, no contaminadas por el debate histórico, podrían aportar fechas concretas de calendario. De esta forma, decide someter a análisis diferentes muestras orgánicas (esparto de los estucos, carbones, huesos) e inorgánicas (tejas, cerámica, cales). Las muestras no son el resultado de catas más o menos a ciegas sino que están guiadas por la estratigrafía del yacimiento. Cada muestra procede de un punto exacto de la cadena. Los resultados, para quien quiera consultarlos, los ha publicado Caballero en varias ocasiones (Caballero y Fernández Mier, 1999; Caballero, 2007: 103).

Por nuestra parte, no vamos a hacer ninguna valoración de dichos resultados. De hecho, los ignoramos por completo en lo relativo a la discusión cronológica. No para el caso concreto de Melque sino para cualquier otro en el que analítica de laboratorio y arqueología estén juntas. Creemos que la arqueología (medieval) debe prescindir de estos atajos cronológicos y construir sus propios referentes temporales usando las herramientas que le son propias como disciplina: la estratigrafía y la tipología (Vigil-Escalera, 2009)⁹³.

⁹³ Vigil-Escalera aborda de forma crítica los resultados de radiocarbono en una serie de yacimientos de Madrid contraponiéndolos a los marcadores arqueológicos (estratigrafía y tipología) en los que estaban contextualizadas las muestras analizadas. Saltan así flagrantes contradicciones como, por ejemplo, que tumbas de seguro rito islámico en la necrópolis de La Huelga (Barajas, Madrid) den fechas que no pasan del siglo VII (Vigil-Escalera, 2009: 103). No es una cuestión de mala praxis o contaminaciones sino consecuencia de las limitaciones inherentes a la propia analítica, como las puede tener la arqueología. Este arqueólogo llega a ser muy contundente: “A nuestro juicio, habría que olvidarse definitivamente, perder toda esperanza, de que el radiocarbono ayude por ejemplo a delimitar contextos inmediatamente previos y posteriores al 711 (Vigil-Escalera, 2009: 117). Estamos de acuerdo.

El proceso es lento, pero se está consiguiendo avanzar y hacia ahí debemos dirigir el esfuerzo.

El Melque arqueológico, creemos que de forma fundada, nos coloca ante una promoción cristiana del siglo VIII que debe ser entendida y explicada en un contexto histórico mozárabe. El actual Melque, otra vez post 711, no retorna al punto que ocupaba con Gómez-Moreno. No estamos ante una empresa surgida en el marco de los enfrentamientos entre los toledanos y Córdoba a lo largo del siglo IX y parte del X. Arqueológicamente es del todo seguro que el enclave surge antes de la segunda mitad del IX, momento a partir del cual nació según la propuesta de Gómez-Moreno. El clima es otro. No es de enfrentamiento, sino de colaboración, como indican Caballero y Moreno. Colaboración entre élites locales que asoman en la documentación árabe más allá de esas estirpes legendarias que reclaman su recompensa. Melque no es un desafío cristiano sino que formaría parte de un juego de alianzas que ha dejado en el territorio toledano otras huellas materiales con las que Melque tiene relaciones estrechas en cuestiones constructivas, estratégicas y decorativas.

Nuestra hipótesis actual es que el enclave de Melque apareció en el paisaje a partir de mediados del siglo VIII. El ambiente productivo en el que materializa es reconocible en las promociones de las que hemos hablado en otros apartados, pero no significa que tenga que ser coetánea a todo lo demás. Creemos que lugares como València la Vella o El Cerro de la Oliva surgen en el marco de la consolidación de la conquista y control del territorio. Son implantaciones cuyo aspecto y características tienen un fuerte componente militar. Melque, en cambio, transmite una imagen de implantación distinta, más propia de la explotación de los recursos del territorio. Los datos emanados del registro arqueológico, en concreto la cerámica, apuntan un siglo VIII más avanzado respecto al de los grandes recintos murados. Podríamos estar moviéndonos en el al-Andalus del emirato independiente. La presencia de arcos constructivos de herradura, en nuestra opinión, apunta en esa dirección. Es éste un elemento que no encontramos ni en la arquitectura hispano-romana ni en la arquitectura de segura cronología tardoantigua. Valga de ejemplo la basílica de El Tolmo de Minateda (Gutiérrez y Gamo, 2004:140, fig. 9). Tampoco encontramos arcos de herradura en la edificación que venimos considerando paleoandalusí. Ni en Pla de Nadal ni en la Cárcel de San Vicente se puede inferir su existencia a partir de los restos conservados. El primer edificio en el que documentamos arcos de este tipo, a día de hoy, es la mezquita de Abderramán I en Córdoba. No obstante,

sería necesario y pertinente hacer una nueva “excursión” al arco de herradura, parafraseando el título de un trabajo de Gómez-Moreno (1906), habida cuenta del valor endémico de este elemento en la arquitectura peninsular. Su correcta caracterización, argumentada desde la arqueología y la arqueometría, sin duda sería de enorme ayuda a la hora de historiar.

3.2.8.2.2. San Pedro de la Mata (Casalgordo).

La abandonada y arruinada iglesia de San Pedro de la Mata [Fig. 209], cerca de la localidad de Casalgordo, tiene una temprana aparición historiográfica. Al igual que en Melque, es el Marqués de Cedillo su descubridor (1907), si bien es Gómez-Moreno, de nuevo, quien empieza a divulgarla (Gómez-Moreno, 1919: 9). A pesar de una entrada temprana en el circuito investigador, su proyección historiográfica es marginal en comparación con otros edificios como San Juan de Baños, Santa Comba de Bande o el propio Melque. Su aislamiento en el paisaje, el estado de abandono y la imposibilidad de poder realizar exploraciones arqueológicas, han contribuido a que ocupe un lugar secundario en la historiografía (Utrero y otros, 2016b: 48).

La fecha fundacional de esta fábrica, desde el comienzo, se basó en una información imposible de contrastar. Está recogida en las *Relaciones Topográficas de Felipe II* (1576). En la respuesta emitida desde Casalgordo se habla “de una ermita muy antigua, que no hay noticia de su fundación, que se llama Campo de la Mata, en la cual hay un letrero que se dexa leer, que dice: BANBA ME FECIT, y esta ermita es tan antigua que no hay noticia de su fundación” (Viñas y Paz, 1951: 248). Pese a las pocas garantías que ofrece este dato (el letrero ha desaparecido y la fórmula es más que sospechosa al introducir el “me” castellano delante del “fecit” latino), la vinculación de un rey visigodo con un antiquísimo edificio se produce en un excitante momento historiográfico en el que se está descubriendo un arte nacional, prerrománico, ocupando los llamados siglos oscuros. La inscripción de Baños (Agapito y Revilla, 1903-04), en la que aparece vinculado otro rey godo, y un documento altomedieval relativo a Bande (Sales y Ferré, 1900) servían para proclamar, por esas fechas, una destacada arquitectura desarrollada en tiempos de la monarquía visigoda.

En el caso de La Mata, tanto en su arquitectura como en su escultura, se encontraban elementos paralelizables con otros que se tenían del VII. Su planta en cruz, la sillería, los presumibles abovedamientos, el arco de herradura, una decoración escultórica vinculada a una importante producción regional (Arisgotas, Guarrazar, la propia Toledo), daban plena legitimidad al BANBA ME FECIT y hacían de su reinado (672-681) una verdadera cronología absoluta respecto a la fundación de la iglesia.

La historiografía, de manera general, ha incidido una y otra vez en el visigotismo de La Mata (Camps, 1940; Schlunk y Hauschild, 1978; Caballero y Latorre, 1980; Recio y Sánchez, 2003), salvo unas pocas propuestas abogando por una fecha postvisigoda (Camón Aznar, 1950; Puig i Cadafalch, 1961). En los últimos años, la tradicional adscripción visigoda está siendo cuestionada en el marco de la discusión abierta por Luis Caballero desde mediados de los 90 (Caballero 1994-95). Su defensa del mozarabismo de Melque (Caballero y Moreno, 2013: 188) por fuerza arrastra a La Mata debido a las conexiones tipológicas (planta de cruz, abovedamientos, fábrica de sillería de cantera). A pesar de todo, La Mata seguía siendo un edificio mal conocido tras más de un siglo de historiografía. Hasta hace poco.

M^a Angeles Utrero se pone al frente de un equipo multidisciplinar (arqueólogos, historiadores del arte, arquitectos, petrólogos) con el objetivo de estudiar el edificio (Utrero y otros, 2016b). Sale así La Mata de un segundo plano historiográfico, permitiendo integrarla de forma decidida en la discusión general con los nuevos datos e informaciones obtenidas. En dicha discusión, la caracterización técnico-constructiva y escultórica-decorativa ofrecida por los autores coloca a La Mata en un contexto de producción monumental postvisigodo (Utrero y otros, 2016b: 66). En lo constructivo hay una serie de elementos y estrategias empleadas que no los tenemos fehacientemente datados antes del siglo VIII pero sí, en cambio, después: diseño y corte de la piedra usando la regla, presencia de codos y engatillados, la extracción de cantera de los materiales de obra [Fig. 210]. En el plano de la escultura decorativa, estudiada en el marco de una producción regional muy homogénea en sus resultados [Fig. 211], no puede hablarse de un único taller radicado en la ciudad de Toledo que elabora y sirve desde allí las piezas destinadas a las diferentes promociones que se localizan al sur del río Tajo. El ejemplo de La Mata, con unas canteras de mármol próximas a la obra de donde se extrajo el material [Fig. 212], nos coloca ante grupos de escultores que deben integrarse en el proceso constructivo. Historiográficamente, las fechas propuestas para este taller

toledano tipo “Guarrazar” basculan entre finales del VII y finales del VIII (Utrero y otros, 2016b: 66). Sus productos contrastan con los de otro taller o talleres de Toledo que facturan piezas que, para empezar, sólo usan de soporte la caliza local en vez del mármol, y cuyo repertorio decorativo se define por una serie de motivos recurrentes (como las cuadrifolias, los lises de hojas muy agudas) en las que no tienen cabida las formas más castizas del grupo de Guarrazar (roleos vegetales, veneras). Ofrecen en su artículo una interesante pieza procedente del Carpio del Tajo en la que se hacen presente, de forma sincrónica, las dos tradiciones escultóricas referidas. Dicha sincronía es consecuencia, en realidad, de una diacronía. La pieza tiene dos fases escultóricas, y por tanto históricas, distintas. En la primera se talló el bloque y se decoró con un típico motivo de cuadrifolias toledano. En una fase posterior dicho bloque fue reutilizado: se recortó y se talló en una de las caras antes desnudas un motivo tipo Guarrazar (Utrero y otros, 2016b: 66).

La propuesta post 711 de La Mata se basa, principalmente, en aspectos de índole productiva. Son estos los que definen una forma de construir y decorar los edificios, distinta a otra forma de construir y decorar que parece dominar el final de la tardoantigüedad hispana. Estaríamos, por tanto, ante una fundación cristiana que se movería en el siglo VIII. El análisis del documento material en una clave metodológica y conceptual arqueológica es lo que sirve para proponer cronologías. No vale imponer las lógicas derivadas de las interpretaciones prearqueológicas sobre la capacidad de los cristianos de al-Andalus a la hora de consumir arquitectura monumental de nueva planta. En la lógica prohibicionista inaugurada por Simonet, la iglesia de La Mata, junto a cualquier otro caso en el que se manejen fechas del siglo VIII en adelante, son convertidos automáticamente en visigodos, sin necesidad siquiera de valorarlos. Una supuesta actitud enconada de los musulmanes respecto a los edificios cristianos, para tener verosimilitud, debe pasar de las interpretaciones de un puñado de fuentes escritas a la materialidad de las evidencias arqueológicas. Incorporar, en definitiva, en el discurso datos de esta índole con los que poder generar un modelo arqueológico que pueda enfrentarse al modelo arqueológico mozarabista puesto ahora sobre la mesa.

A nosotros nos parece del todo convincente la propuesta post 711 de La Mata. No es, para empezar, la proclamación de un caso aislado de monumentalidad cristiana de al-Andalus. Ahí están las discusiones cronológicas sobre Melque, El Trampal, Pla de Nadal, La Cárcel de San Vicente. ¿Qué significa La Mata como establecimiento religioso?, ¿por qué se implanta en este paisaje? Desde el comienzo (conde de Cedillo, Gómez-Moreno)

se sostuvo la idea de iglesia vinculada a una fundación monástica. Francisco Moreno, en su trabajo sobre la arquitectura monástica hispana, sigue manteniendo esta idea. La naturaleza monástica de sus paralelos tipológicos (Melque, Bande, La Nave) y la presencia de multiplicidad de accesos directos desde el exterior a zonas reservadas del templo (según la propuesta de Caballero y Latorre de 1980) son indicios en este sentido, aunque tampoco se muestra categórico (Moreno, 2011:224). En el estudio de Utrero y otros, entre los que se incluye el propio Francisco Moreno, no se pone en duda la atribución monástica tradicional, a pesar de que no ha sido posible determinar arqueológicamente si hubo o no tantos accesos a causa del estado muy incompleto de la fábrica original (Utrero y otros, 2016b: 66-67). Más allá del templo, no se han podido identificar otras estructuras construidas vinculadas a él. El lanchar granítico en el que se levanta es estéril arqueológicamente y los alrededores están faltos de exploraciones.

La condición monástica de La Mata, en efecto, es defendible con los argumentos antes expresados por otros. Un nuevo ejemplo, junto a Melque, de monaquismo postvisigodo en el área toledana. La rotunda monumentalidad y la transformación del paisaje que supone Melque no se manifiesta a la misma escala en La Mata, lo que no significa ausencia de la misma. El edificio es levantado y decorado por grupos profesionalizados que ponen en marcha recursos humanos y tecnológicos sofisticados: los materiales constructivos y decorativos se obtienen de canteras que deben ser abiertas; los bloques se tallan por canteros provistos de experiencia y utillaje para obtener sillares que serán asentados en una fábrica abovedada; los escultores cortan y tallan sus piezas de mármol también sacadas de cantera manejando un repertorio formado por motivos y composiciones variadas. Hay, en definitiva, pujanza en la promoción. Pero, ¿qué pasó después de ponerse en marcha la fundación?, ¿cuál fue su historia como edificio mozárabe?

Creemos que no es sencillo saberlo. En Melque contamos con un registro arqueológico de subsuelo de gran potencia que va desde la fundación hasta el momento actual. En La Mata, en cambio, sólo contamos con el registro arqueológico contenido en los pocos muros que han quedado en pie. ¿Será suficiente? Según Utrero la fábrica se proyectó y ejecutó para ser aboveda en piedra, al menos el núcleo central formado por la cruz (Utrero y otros, 2016b: 52). Queda así inaugurado un establecimiento cristiano del siglo VIII. ¿Cuánto tiempo estuvo funcionando como tal? En opinión de los autores, prácticamente nada. La razón no tiene una justificación histórica sino estructural. Los

restos paramentales más antiguos conservados presentan un nivel de arrasamiento y deformaciones producidas por una violenta ruina que multiplicó sus efectos devastadores al ser estructuras masivas (bóvedas pétreas) las que se desploman (Utrero y otros, 2016b: 52). El colapso se produjo de forma inmediata por culpa de unos muros cuyo ancho iba a ser incapaz de soportar la carga. ¿Qué pasó después? Puro y simple abandono. Según la secuencia estratigráfica, tras la ruina, no se vuelve a intervenir arquitectónicamente hasta muchos siglos después. Entre los muros altomedievales originales y su reparación plenomedieval no hay ninguna fase intermedia, salvo la ruina (Utrero y otros, 2016b: 53). Queda apuntada entonces una situación de súbita amortización que no se quiso o se pudo revertir. Si el edificio recién estrenado es abandonado parece que también sería abandonado el microterritorio mozárabe en el que se enclava. Nosotros pensamos que puede haber una explicación alternativa a esta propuesta, sin discutir que el arranque de la historia se encuentra en el siglo VIII.

En primer lugar nos preguntamos, hasta qué punto, la ruina de la iglesia significaría la ruina de un proyecto ambicioso de implantación y transformación del territorio en el que el templo era un elemento más, sin duda importante. Aunque La Mata no tenga la misma escala que el lugar de Melque extrapolemos a él esta idea. Si la iglesia de Melque hubiera sufrido un colapso consecuencia de un error estructural sobrevenido cuesta creer que todo lo demás hubiera sido abandonado quedando así abortado un notable esfuerzo que iba mucho más allá que el centro de culto. Esos mismos a los que se le caería la iglesia serían capaces, lo han demostrado, de poner los medios para reparar y rehacer. Ahora bien, en la secuencia estratigráfica de La Mata no hay indicios de fases altomedievales más allá de la fundacional. En otras palabras, si se cayó, no la repararon de forma consecutiva. Sobre los restos de la fábrica original se apoyan, directamente, los muros pertenecientes a la fase de recuperación cultural varios siglos después. Entonces, nos hicimos la segunda pregunta: ¿es seguro que se produjo un colapso catastrófico de manera casi inmediata a la construcción? Es cierto que el ancho de los muros es insuficiente para soportar los empujes y presiones de cubiertas abovedadas, pero esto no ocurre en todos los paramentos. Los del ábside tienen el doble de anchura que el resto, suficientes para sostener una cubierta pétrea que todavía hoy podemos ver en parte. Esto quiere decir que los constructores conocen las exigencias estructurales de los abovedamientos, por lo cual carece de sentido prescindir conscientemente de ellas en el resto de la fábrica. A no ser que la intención no fuera otra que techar en madera la mayor

parte del edificio, salvo el lugar más señalado, el presbiterio, que recibió una bóveda de cañón. Se trataría, en definitiva, de una solución de techumbre mixta implementada en una planta cruciforme, un tipo planimétrico asociado normalmente con estructuras abovedadas al completo (Melque, Bande, Montelios, la Cárcel de San Vicente, La Nave), de ahí que pese la idea de que La Mata tendría que estar abovedada de forma integral.

3.2.8.2.3. Guarrazar (Guadamur)

En el paraje llamado Las Huertas de Guarrazar, en el término municipal de Guadamur (Toledo), tuvo lugar en 1858 el descubrimiento del «Tesoro» visigodo por antonomasia (Balmaseda, 1995) [Fig. 213]. José Amador de los Ríos fue comisionado, por la reina Isabel II, para ir al lugar del hallazgo con el objetivo de recabar información sobre las piezas saqueadas y hacer un reconocimiento arqueológico del enclave. Fruto de esa experiencia publicará en 1861 un libro de enorme importancia en nuestra historiografía: *El arte latino-bizantino en España y las coronas visigodas de Guarrazar*. Esta obra supuso el nacimiento del Arte Visigodo y su interés por él (Moreno, 2018), el cual venía a iluminar un periodo oscuro y decadente desde la descomposición del imperio romano: “La Comisión no vacila en afirmar que el examen de estos preciosos fragmentos [la escultura recogida]...ha de contribuir á labrar en el ánimo de los arqueólogos el convencimiento de que antes de la invasión sarracena se había insinuado en el suelo español la influencia de las artes bizantinas, refrescando en cierto sentido la tradición romana...” (Amador de los Ríos, 1861: 72). Esa “influencia de las artes bizantinas” como dinamizadora de una tradición romana estancada se va a convertir en recurrente argumento historiográfico en el futuro a la hora de caracterizar el arte de época visigoda (López Pérez, 2012).

Nuestras intenciones de estudio respecto a Guarrazar, en un principio, pasaban por el famoso tesoro como expresión de una situación convulsa que, parece claro, debe ponerse en relación con la conquista islámica. Al manejar el libro de Amador de los Ríos así como la nueva información arqueológica arrojada por el yacimiento (Egger, 2007; Rojas, 2015) vemos que se puede ir más allá de los objetos de oro. El enclave presenta una interesante secuencia que arranca en la tardoantigüedad y termina en el siglo IX.

La secuencia, antes de los trabajos de Egger (2007, 2010) y Rojas (2015, 2018), se iniciaba bajo la forma de un hábitat tardoantiguo del que solo conocemos su necrópolis a partir de las descripciones de Amador de los Ríos. Se trata de un cementerio con inhumaciones que se ordenan linealmente formando estrechas calles (Amador de los Ríos, 1861: 67). Estas necrópolis, a menudo integradas por un elevado número de fosas, vienen siendo profusamente documentadas desde hace algunos años en la submeseta sur, sobre todo en la vecina Comunidad de Madrid. Sobre ellas se habla en otro apartado recogido en este bloque dedicado al territorio toledano. Respecto a la provincia de Toledo, la revisión de antiguas excavaciones de las llamadas necrópolis “visigodas” caracterizadas con importantes concentraciones ordenadas de inhumaciones sin aparentes lugares de hábitat en las inmediaciones, está sirviendo para atestiguar este tipo de poblamiento en el Tajo⁹⁴.

Pero, en el siglo VII, algo ha cambiado en el enclave. Hace su aparición un tipo de arquitectura, y personajes, que no se documentan en ninguno de los asentamientos relacionados con las pobladas y ordenadas necrópolis que podían estar a no pocos centenares de metros del lugar de los vivos. Disociado del viejo cementerio, que tal vez había dejado de ser usado⁹⁵, se encontró una estructura arquitectónica [Fig. 214] que contenía la tumba del presbítero Crispín, muerto a finales del siglo VII (693), según la inscripción de su lápida funeraria, fragmentada pero encontrada *in situ* (Amador de los Ríos, 1861: 69)⁹⁶ [Fig. 215]. Una persona perteneciente al orden clerical que se hace enterrar en un lugar exclusivo. Nada que ver con el espíritu comunitario de la necrópolis.

A pesar de importancia de este yacimiento, no tanto por el tesoro en sí mismo sino por el libro de Amador de los Ríos al que da pie, ha tenido que transcurrir mucho más de un siglo para realizar nuevas exploraciones arqueológicas en el lugar. Impulsadas por el arqueólogo Juan Manuel Rojas (2015a y 2015b; Rojas, Vicente y Eger, 2018), con el

⁹⁴ Necrópolis de estas características son las del Cerro de las Sepulturas (Azután), Valdelazada (Castillo de Bayuela), Vega de Santa María (Mesegar), Travilla (Carpio de Tajo), Los Pozuelos (Cabañas de la Sagra) y La Arboleda-Arroto de Bobadilla (Illescas), (Barroso y otros, 2006-2007; Barroso, Carroble y Morín, 2011).

⁹⁵ En la necrópolis de Carpio de Tajo se aprecia, a inicios del VII, un descenso de uso así como síntomas de desorganización (Barroso, Carroble y Morín, 2011: 213). La aparición, en las cercanías, de elementos decorativos arquitectónicos (Jiménez de Gregorio, 1966: 176-178), es vinculada a la aparición de un edificio religioso que generaría una nueva necrópolis muy distinta a la anterior (Barroso, Carroble y Morín, 2011: 213).

⁹⁶ El descubrimiento de la lápida de Crispín fue trascendental. Gracias a ella, Amador de los Ríos sincroniza todos los restos arquitectónicos y decorativos que documenta en Guarrazar, lo que daba pie a la proclamación de un Arte Visigodo de parámetros monumentales.

apoyo del ayuntamiento de Guadamur, están aportando una nueva y valiosa información que permiten ver más allá del mitificado tesoro. Se han excavado varios sectores, entre ellos el entorno de la fuente donde parece que aparecieron las coronas y un par de lomas cercanas a la misma [Fig. 216]. Son estos últimos emplazamientos los que más información están suministrando.

En el área 1-2 (Rojas, Vicente y Eger, 2018: 62) aparece una fábrica formando una L en cuyos niveles de fundación aparecen cerámicas que podrían ser del VII. Rojas interpreta el edificio como parte de un monasterio (Rojas, Vicente y Eger, 2018: 62). En el derrumbe del tejado aparecieron fragmentos una cruz con laurea (Rojas, Vicente y Eger, 2018: 65), lo que reafirma que, este tipo de piezas, se vinculan con la arquitectura y no con las tumbas.

El área 3, próxima a la anterior, arroja una notable fábrica con posibilidades de ser una iglesia. En las imágenes obtenidas por georadar se intuía un edificio de cierto tamaño con un ábside y una sucesión de soportes formando naves (Eger, 2007). Además, en esta zona se concentraban muchos restos fragmentados de escultura decorativa (Eger, 2010: 564) [Fig. 211]. Esto animó a Rojas a excavar allí, acertando en el pronóstico al ir descubriendo, hasta ahora parcialmente, un aula basilical. Encuentra cuatro basas de mármol (reutilizadas) *in situ* que señalan una estructura de tres naves separadas por arquerías. También localiza parte del muro norte de la iglesia, en el cual existía una pequeña cámara exterior conectada con la iglesia [Fig. 218].

Con todos estos nuevos datos Rojas aventura una interpretación del lugar como centro de poder vinculado a la monarquía toledana. Sería una especie de segunda corte, con la correspondiente residencia áulica y un destacado templo en el que resplandecería el tesoro que, luego, sería ocultado. Tomando como referente modulador las relaciones proporcionales entre las anchuras de la nave central y laterales, encuentra coincidencias con las empleadas en las basílicas de Rávena fechadas en los siglos V-VI: San Apolinar el Nuevo y San Apolinar en Classe (Rojas, Vicente y Eger, 2018: 74) [Fig. 219]. Nos parece ésta una propuesta arriesgada. Habrá que esperar a que prosigan los trabajos y se termine por definir, con garantías, todo el edificio.

Rompe Rojas con una tradición historiográfica, que arranca con Amador de los Ríos, según la cual las coronas y cruces vinieron de las iglesias de la ciudad de Toledo. La hipótesis de Rojas no nos parece convincente. Las coronas de los reyes y la cruz con

la inscripción dedicatoria a favor de la iglesia de Santa María *in Sorbarces* (ver Capítulo 3.2.8.1)) apuntan de forma decidida a la ciudad, sede de los monarcas y asiento de los edificios religiosos principales: la Santa María referida, que no es otra que la catedral, la basílica martirial de Santa Leocadia o la iglesia pretoriense vinculada al poder regio. Es posible que, de esta última, procedan las coronas de los reyes al tratarse de una iglesia palatina donde exhibir los lujosos *ex votos*.

¿Qué pasó en Guarrazar del siglo VIII en adelante? El registro arqueológico arroja bastante material emiral, lo que indicaría continuidad y actividad, si bien los arqueólogos la inscriben en un contexto recesivo y precarizante. La irrupción islámica se hace, para ellos, en un clima convulso que lleva a poner a salvo el fenomenal tesoro de la iglesia áulica. Dan por sentado que el templo deja de funcionar como tal tras la conquista (Rojas, Vicente y Eger, 2018: 64). Sin embargo, los niveles relacionados con una ocupación del antiguo espacio en una clave habitacional popular (muros sencillos adosándose a las arquerías) arroja materiales que se podrían fechar desde finales del VIII a mediados del IX (Rojas, Vicente y Eger, 2018: 64). Queremos decir con ello que, el edificio, pudo mantener su uso original a largo del siglo VIII. Además, hay un importante lote de escultura decorativa cuyas fechas están en discusión, con opiniones que abogan por fechas postvisigodas del siglo VIII (Utrero y otros, 2016: 66) que hacen pensar en una fase mozárabe en la que se produjeron promociones arquitectónicas-decorativas positivas en el transcurso de esa centuria.

Tenemos, con bastante probabilidad, una fase mozárabe en Guadamur. Esto hace que cambie nuestra comprensión del tesoro. Ya no lo percibimos como una ocultación más o menos precipitada y desesperada, algo que, por otra parte, es contradictorio a la vista de los contenedores, hechos *ex profeso* y parece que sin urgencias⁹⁷. Según la idea tradicional, los toledanos que portan las joyas huyen hacia el sur, cuando lo más sensato sería ir hacia el norte. En segundo lugar, carece de sentido que esas personas lleguen allí, oculten las cosas, y después se marchen con la intención de ponerse a salvo de los musulmanes. ¿Por qué no llevárselas consigo desde el primer momento? Todo esto hace

⁹⁷ Se trataba de “dos cajas de fábrica, formadas de hormigón romano” (Amador de los Ríos, 1861: 67) que, el comisionado, encuentra hechas pedazos cuando las localiza y describe. Tiene también noticia de una piedra tallada (un pequeño cimacio de mármol) que servía de tapa de una de las cajas, en manos todavía de uno de los primeros descubridores y que termina por recuperar.

que sospechemos que el tesoro, cuando llegó allí, no se quedó solo. Era una riqueza custodiada.

Se pasa así a un escenario mozárabe distinto, empezando por la reunión de los tesoros de las iglesias toledanas en una misma acción. Las coronas de las que penden nombres de reyes toledanos (Suintila y Recesvinto), posiblemente, estuvieron colgadas en la iglesia pretoriense de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, templo vinculado a la monarquía goda. Una de las cruces de oro es una ofrenda hecha por un tal Sonnica a la iglesia de Santa María *in sorbaces*, el templo catedralicio toledano. No compartimos la idea de J. M. Rojas, quien defiende que todos los áureos objetos estuvieron desde siempre en la iglesia de Guarrazar, que no llegaron allí desde Toledo (Rojas, 2015b: 65). La conformación, en este enclave, de una suerte de segunda corte creemos que no puede justificarse con los materiales recuperados. Tampoco encontramos ningún argumento histórico que explique esta extraña duplicidad de los escenarios áulicos: Toledo y Guarrazar.

Para nosotros, el número elevado de piezas nos habla de diferentes lotes procedentes de varias iglesias. ¿Quién los reúne?, ¿sobre qué legitimidad?, ¿con qué grado de aceptación o rechazo por parte de las iglesias despojadas? No podemos responder a estas preguntas pero es que, hasta hoy, ni siquiera se habían planteado. Desde siempre, la justificación del tesoro viene dada por la bienintencionada acción de unos cristianos que buscan salvar las joyas de sus templos de la rapacidad musulmana. Pero, a partir de lo que vamos conociendo (en Guarrazar en particular y en al-Andalus en general), hay que buscar nuevas explicaciones. El tesoro de Guarrazar ha dejado de ser un conjunto de inútiles exvotos para convertirse en riqueza líquida. Los propios receptáculos que contenían las joyas demuestran que no se trató de algo improvisado. Se hicieron dos cajas, rehundidas en el suelo, de fábrica de mampostería revestida de un mortero hidráulico para impermeabilizar el compartimento (Amador de los Ríos, 1861: 67). En la parte superior, para ocluir la boca de acceso, se colocaron a modo de tapas cimacios de mármol. Amador de los Ríos consiguió recuperar uno de ellos, guiado por las noticias que dieron los vecinos sobre el hallazgo del tesoro poco tiempo antes (Amador de los Ríos, 1861: 122). Hay que señalar que las tapas no estaban unidas a la caja con argamasa, sellándolas. Se podían quitar y poner o, lo que es lo mismo, meter la mano cuando se quisiera.

No es la primera vez que encontramos, en la misma ecuación, tesoros eclesiásticos, cristianos y conquista islámica. Ya lo vimos en Mérida con la existencia de dos tradiciones literarias distintas relativas a la forma de sumisión de la ciudad (Capítulo 3.2.6.1). En la más usada, el *Ajbar Machmua*, es Musa quien se hace con los tesoros de las iglesias mientras que, en el al-Razi romanceado, son los cristianos emeritenses los que se apropian de las riquezas como parte de la negociación que condujo al final del asedio y la entrega de la ciudad. En Guadamur no tenemos ninguna noticia literaria sino, directamente, un montón de objetos de oro procedentes de las iglesias toledanas que, una vez reunidos (tras expolio o acuerdo con los custodios), fueron llevados a un enclave cristiano que funcionaba antes de la conquista y lo seguirá haciendo después, tal como demuestran los datos arqueológicos.

No sabemos si en esta apropiación mozárabe de las riquezas áureas también participaron miembros de la Iglesia o hubo un desencuentro, propiciado por la conquista, entre poderes laicos y religiosos que hizo que los primeros actuaran de forma ventajista despojando a los segundos. De Guadamur se puede decir que era un enclave próximo a la capital del reino visigodo que, en el siglo VII, era asiento de edificios que indican la presencia de un grupo de poder tal vez relacionado con la cercana corte. Este enclave, sin solución de continuidad, seguirá funcionando más allá de la conquista, siendo utilizado por el grupo de poder (cristiano) que llevó allí las coronas y cruces. La presencia de un importante lote de escultura decorativa que puede pertenecer a un horizonte productivo del siglo VIII indica una fase de monumentalización en el enclave. Se trata de unos productos que se reparten por esta región al sur de Toledo con ejemplos en La Mata, Los Hitos y, en menor medida, Melque. El fin de la presencia cristiana que promocionó y usó la nueva obra, según la interpretación del registro arqueológico del edificio basilical, tendría lugar a lo largo del siglo IX ya que la estructura se precariza y empieza a ser despojada de sus elementos reutilizables (tejas, madera, mármoles, piedra).

3.2.8.2.4. Los Hitos (Arisgotas)

Paseando por las calles de la localidad de Arisgotas podemos ver antiguos fragmentos escultóricos reutilizados en los muros de las casas [Fig. 220]. También en su iglesia parroquial e, incluso, en el actual cementerio formando parte de tumbas modernas. ¿De dónde procede toda esta escultura que, en origen, se integraba en históricos edificios?

La memoria de estas arquitecturas, aparentemente, parecía secularmente olvidada. Ni en las *Relaciones* de Felipe II (1576) ni en la encuesta que hará dos siglos después el cardenal Lorenzana ni en la obra de Madoz (mediados del XIX), hay menciones a vetustas arquitecturas relacionadas con el actual pueblo (Moreno, 2008 : 31-32).

Las piezas de Arisgotas entraron en el circuito historiográfico de la mano de Helmut Schlunk, quien apuntó sus claras similitudes con la escultura vinculada a San Pedro de la Mata y Guarrazar, lugares en los que sí era posible saber dónde se ubicaban los yacimientos originales desde los que se dispersaron los fragmentos (Schlunk, 1947b: 252). Es el alemán el primero en hablar de una producción escultórica de carácter regional que se movería, en su opinión, dentro del siglo VII.

No obstante, la memoria vecinal era capaz de señalar los parajes en los que fueron apareciendo fragmentos decorados que los lugareños no dudaban en recoger y, de alguna forma salvar, al integrarlos en las fachadas de sus casas. Uno de los entornos que suministraban este tipo de restos se encuentra en las proximidades del pueblo, hacia el oeste, en el horcajo formado por los arroyos de Arisgotas y Sierra Gorda. Allí se observaba el típico cerrillo artificial formado por los derrumbes de estructuras arquitectónicas. Hasta 1975 no se realizan las primeras exploraciones arqueológicas. Luis Balmaseda, entre ese año y 1982⁹⁸, acomete diferentes campañas de excavación, bastante limitadas en el tiempo y en el espacio por la estrechez de los recursos disponibles. Balmaseda saca a la luz un conjunto de muros que forman una estructura arquitectónica que no fue descubierta en su totalidad [**Fig. 221**]. Dicha estructura siempre es vista como unitaria, fruto de un mismo proyecto constructivo y decorativo. El edificio en cuestión cuenta con una estancia principal alargada comunicada con otros tres espacios mediante puertas. Ninguno de ellos pudo ser definido en su totalidad. Los muros son de mampostería y sillarejo reforzados al exterior con contrafuertes. En uno de ellos apareció, *in situ*, una imposta decorada (Balmaseda, 2007: 291), lo que vendría a sincronizar arquitectura y escultura. Aparecieron en la excavación más fragmentos escultóricos que se venían a sumar a los ya conocidos en Arisgotas confirmando su procedencia. También se descubrieron otras cosas. Se recupera una inscripción muy fragmentada, usada como mero relleno, que contiene una larga oración tras cuyo fin se alude a la construcción de una iglesia, sin añadir fecha, por parte de un dedicante cuyo nombre no puede ser leído

⁹⁸ Luis Caballero, en su libro dedicado a Melque, recoge íntegro el informe de la excavación de 1975 elaborado por Balmaseda (Caballero y Latorre, 1980: 21).

debido al deterioro de la maltratada placa (Velázquez y Balmaseda, 2002; Velázquez y del Hoyo, 2005). Dicho epígrafe, según estos estudios, podría moverse en un arco cronológico visigodo.

Dentro de la habitación principal aguardaban otras sorpresas [Fig. 222]. Aparecieron 12 enterramientos en sentido perpendicular a los muros largos de la estancia. Las fosas horadan el suelo y se forran con lajas para componer una cista, menos en un caso, singular. Más o menos en el centro de la sala, alineado respecto a un pequeño edículo o diminuta habitación, hay un enterramiento que utiliza, o más bien reutiliza, un sarcófago monolítico liso en mármol. Esta tumba y otras ya habían sido violadas hacía tiempo. Las que se pudieron excavar no aportaron ajuares metálicos o cerámicos salvo un pequeño jarrito (Balmaseda, 1998: 358). El edificio de Los Hitos, desde el principio, ofrece un escenario histórico-arqueológico difícil de interpretar en base a los aspectos normativos habituales. Así se revela a la hora de tratar de ver en él un centro de culto. Balmaseda propone una iglesia cargada de singularidades y falta de elementos imprescindibles. Para empezar, el conjunto no está orientado de forma cardinal (Moreno, 2008: 38). Después, la ausencia de huellas de mobiliario litúrgico (altar, cancelas) en relación con el angosto presbiterio tampoco es una buena noticia, sin contar con los evidentes problemas de circulación que provocarían los enterramientos. Balmaseda vincula este pretendido templo con una comunidad de tipo monástico surgida en época visigoda (inscripción, decoración). Achaca el final del edificio a un incendio en una fecha indeterminada pero que se entiende muy antigua. No obstante, pasado el tiempo, hay una reocupación de la estructura traducida en tapiados de antiguos vanos y la erección de muros precarios. Opina que esta fase de uso postvisigoda es la que generó la inmensa mayoría de la cerámica recogida en la excavación, que aparece por doquier. Se trata de cacharros pertenecientes a época emiral. Nunca se hace referencia a cerámicas tardoantiguas encontradas.

El modelo cronológico y espacio-funcional planteado por Balmaseda no es compartido por todos. Francisco Moreno (2008) plantea objeciones y propone alternativas. Pone en cuestión que aquello fuera una iglesia en los términos planteados por Balmaseda. En efecto, la lectura es del todo forzada: no está orientada, falta el mobiliario litúrgico, es una extravagancia planimétrica en relación a los tipos arquitectónicos conocidos. La condición monástica de la iglesia tampoco tiene asideros. Comparemos el cementerio de lo que sí parece un monasterio, Melque, con esa extraña

iglesia-cementerio. Desde un punto de vista cronológico los argumentos en los que se funda el visigotismo (inscripción y escultura) no son tan decisivos. La inscripción aparece destrozada y usada en un relleno. Es imposible saber de qué edificio viene y cuándo fue amortizada. En cuanto a la escultura, se hace eco del debate historiográfico que hay en torno a diferentes producciones arquitectónicas y escultóricas. Entre ellas se incluyen los lotes de escultura toledana de Guarrazar, La Mata, Los Hitos. Al existir una teoría historiográfica alternativa (mozarabista) el enclave cercano a Arisgotas podía ser otra cosa y de otro tiempo. Moreno no es que se incline de forma decidida por un escenario mozárabe pero llama la atención sobre la existencia de un debate que en absoluto está resuelto y que tiene en el alero a un ingente número de objetos arquitectónicos y decorativos, incluidos los de Los Hitos.

Barroso, Carroble, Morín y Sánchez (2015) también han propuesto otra interpretación distinta a la de Balmaseda, no en lo cronológico sino en lo espacio-funcional. Su propuesta reconstructiva parece difícil de sostener [Fig. 223]. Quieren ver en Los Hitos un precedente *avant la lettre* del edificio de Santa María del Naranco en Oviedo, separado por siglos y cientos de kilómetros [Fig. 224]. Es del todo imposible defender esa restitución a partir de los restos arquitectónicos conservados. La comparación entre dichos restos y el edificio ovetense hace quimérica la traslación. Jamás se presentan argumentos verificables a partir de los materiales. El relato histórico que construyen a la sombra de tan fantástica arquitectura (un pabellón aristocrático dedicado a la caza de venados e incluso osos que, más adelante, se convierte en panteón), carece de justificaciones, históricas y estructurales.

Desde el año 2016 se ha vuelto a excavar en el yacimiento, dando lugar al descubrimiento de varias estructuras hasta ahora desconocidas, entre ellas una iglesia [Fig. 225]. Al no existir, en el momento de la redacción definitiva de este texto, publicaciones detalladas al respecto, no vamos a emitir una interpretación de los nuevos hallazgos. Deberían combinarse los resultados de las excavaciones con las secuencias murarias de los diferentes elementos (edificio alargado, iglesia, muralla) que han sido exhumados. Actualmente todo son preguntas imposibles de satisfacer con la información difundida.

La presencia en el yacimiento de escultura decorativa tipo Guarrazar, conocida desde antiguo, es para nosotros indicio de una fase postvisigoda en Los Hitos pero,

mientras no se obtenga una secuencia rigurosa de todos los elementos implicados, no sabremos cuál es el alcance material de la etapa mozárabe. Tampoco si tiene un carácter fundacional, como en La Mata, o sucede a otra anterior visigoda, como en Guarrazar. De igual modo, habría que determinar materialmente las fases de amortización o amortizaciones de las estructuras: ¿todo deja de funcionar al mismo tiempo?, ¿se dieron reocupaciones medievales y modernas como en La Mata?, ¿en qué partes se puede afirmar que arquitectura y escultura son coetáneas y en qué lugares se dan situaciones de reciclaje?⁹⁹

Nuestra principal conclusión relativa a Los Hitos es que no se puede llegar a ninguna conclusión solvente mientras no se estudie de forma adecuada el yacimiento. Una lectura estratigráfica de todos los muros exhumados (algunos conservan varios metros de altura) supondría un avance excepcional. Ahí está el caso cercano de San Pedro de la Mata como ejemplo de progresión en el conocimiento. Si además se emprendieran excavaciones de subsuelo en zonas nuevas seguiríamos sumando cauces informativos. Mientras, demasiado margen para la especulación. Es evidente, solo con la visita al lugar y con la lectura de la poca información sobre las excavaciones, que existen varias fases de uso que es perentorio secuenciar. Por ejemplo, Luis Balmaseda encuentra un friso decorado integrado en uno de los contrafuertes exteriores. Se trata, para él, de una arquitectura y una escultura sincronizadas históricamente. Como la escultura es del siglo VII la arquitectura es del siglo VII. Cuando nos acercamos a mirar el contrafuerte se hace evidente que las piezas escultóricas están reutilizadas: estaban partidas antes de ser colocadas y se ubican en la parte baja, un lugar inapropiado para una decoración arquitectónica de este tipo. No hay duda, el muro es posterior a la escultura, ya provenga de una fase anterior del edificio (como La Mata) o de otro edificio. Lo que tenemos, por tanto, es una fase constructiva en la que se reaprovechan materiales decorativos previos, sean de cuando sean. La cuestión es determinar cuándo se produjo esta acción a lo largo de la secuencia histórico-material del yacimiento. Mientras no se obtenga, a partir de una metodología adecuada y verificable, una secuencia que integre tanto la estratigrafía de subsuelo como la aérea (véase Melque o El Trampal), todo es especulación.

⁹⁹ Por ejemplo, algunas de las piezas escultóricas que aparecen integradas en los contrafuertes del edificio alargado muestran evidentes signos de reutilización: cortes que mutilan partes de la decoración para ajustar el tamaño a la nueva ubicación; colocación ilógica al ocupar partes bajas de los muros cuando este tipo de piezas (impostas) suelen señalar transiciones murarias a mayor altura (como por ejemplo el paso de una fábrica recta a otra curva con bóvedas que arrancan precisamente de las impostas).

3.2.8.2.5. Aldeas y granjas tras el 711

El reconocimiento arqueológico, fundamentalmente en la comunidad de Madrid [Fig. 226], de un tipo de asentamientos rurales que, de forma fehaciente, surgen en época tardoantigua, ha revelado una realidad social, histórica y material hasta el momento desconocida. Se trata de lo que la reciente historiografía categoriza como aldeas y granjas, unos modelos poblacionales de los que nada sabíamos ni imaginábamos a partir de las fuentes escritas y de una arqueología centrada, fundamentalmente, en los entornos urbanos y en los monumentales establecimientos campestres representados por las *villae* romanas. Su difusión en la literatura científica ha venido de la mano, principalmente, de Alfonso Vigil-Escalera, arqueólogo que ha participado en no pocas excavaciones en las que se ha documentado de forma reiterativa este tipo de hábitats (Vigil-Escalera, 2003, 2007a, 2007b, 2009b, 2009c, 2009d, 2011, 2013a, 2018a). Las diferencias entre lo que llama aldea y lo que llama granja vienen dadas por diferentes aspectos (Vigil-Escalera, 2007). Las aldeas tienen una mayor densidad en unos caseríos que, además, se mantienen estables a lo largo del tiempo [Fig. 227]. Por otro lado, cerca del espacio habitacional y productivo, aparecen necrópolis igualmente estables que van creciendo de forma ordenada conforme las sucesivas generaciones de aldeanos van dando el relevo vegetativo a las siguientes [Fig. 228]. Las granjas, en cambio, son de menor tamaño y tienden a mover sus espacios de habitación en un corto radio (cientos de metros) dejando abandonados los anteriores [Fig. 230]. En cuanto al mundo funerario no surgen necrópolis con una utilización secular, sino que las inhumaciones también se mueven junto a los vivos pero sin llegar a formar nunca concentraciones destacables. No hay ninguna duda de que aldeas y granjas, a pesar de los elementos diferenciadores señalados, fueron coetáneas ya que son idénticos los materiales arqueológicos recuperados en unas y otras.

Se propone que estos asentamientos, de vocación agropecuaria, empiezan a salpicar el territorio en el siglo V, convirtiéndose, al menos en la región de Madrid, en una verdadera red habida cuenta de su documentada profusión (Vigil-Escalera, 2007). Explica Vigil-Escalera su aparición como un fenómeno histórico-material en el contexto de una reorganización social, política y territorial tras el colapso del aparato estatal romano. Estos asentamientos campesinos, que no son ni muchos menos el modelo de explotación representado por las antiguas *villae* (muchas de ellas abandonadas en el

transcurso del siglo V, Chavarría, 2007), ocupan lo que Vigil-Escalera denomina los espacios intersticiales que quedan entre los viejos centros urbanos en los que, a pesar de los cambios, encuentran acomodo poderes con capacidad política, económica e ideológica. En este nuevo tablero histórico las piezas más poderosas buscarán controlar a los peones, alinearlos en sus filas: “La ciudad de Toledo fue uno de los centros afortunados tras la crisis. La rápida recomposición de su territorio rural es la prueba fehaciente de la capacidad del estamento propietario, los *domini* y la Iglesia, de retomar la riendas de la situación” (Vigil-Escalera, 2009: 207). Aunque las granjas y aldeas excavadas se encuentran en territorio madrileño, se considera que podían estar bajo la influencia de la ciudad de Toledo pues no es mucha la distancia, sobre todo si hablamos de los abundantes asentamientos localizados en el sur de la comunidad [Fig. 229]. Su eclosión y marcada estabilidad a lo largo del siglo VII serían la demostración de que el proceso de reconstitución política había sido exitoso (Quirós y Vigil-Escalera, 2006). Se habla de un escenario en el que la gestión directa de la mayor parte de la producción está en manos de los campesinos apegados a las tierras que trabajan, pero esto no significa autonomía sino, más bien, “una negociación continuada con el estamento propietario y los poderes políticos urbanos en torno a la percepción de la renta y la prestación de servicios” (Vigil-Escalera, 2009: 208).

No criticamos esta interpretación histórica derivada de una información arqueológica rigurosa y novedosa, pero le hacemos algunas preguntas que, consideramos, no quedan suficientemente satisfechas en el modelo planteado. Nos interesa ahora la dimensión histórico-material del fenómeno representado por la conformación de espacios arquitectónicos, cementeriales y productivos. Como el presente estudio versa sobre la arquitectura cultural echemos un vistazo a los posibles escenarios de escenificación religiosa vinculados a estas comunidades. La cuestión es que, tras lo excavado, que ha sido mucho y en muchos sitios distintos, no se ha encontrado ningún edificio que pueda identificarse con una iglesia: “Por el momento, ninguno de los asentamientos rurales excavados en el Sur de Madrid ha ofrecido indicios que permitan sospechar sobre su existencia [de iglesias], a pesar de las grandes superficies involucradas en esas intervenciones” (Vigil-Escalera, 2009: 223). Los recursos constructivos manejados en estos enclaves dan lugar a diferentes arquitecturas. Dejando a un lado un tipo de espacios enormemente simples en su ejecución realizados con materiales perecederos (cabañas de planta más o menos oblonga cuyos suelos están rehundidos en el terreno natural y que

tenían las paredes y cubiertas realizadas con ramas, postes, estacas y barro) [Fig. 231], encontramos en algunas de las aldeas verdaderos edificios construidos que, aún siendo sencillos, nos hablan de una mayor complejidad. En las aldeas de Gózquez (San Martín de la Vega) y El Pelicano (Arroyomolinos), por ejemplo, tenemos unidades domésticas que, en el siglo VII, adquieren cierta preeminencia arquitectónica tomando como escala de referencia el marco arquitectónico de estos asentamientos (Vigil-Escalera, 2009). Son unidades constructivas que pueden alcanzar un notable tamaño y que tienen cierta complejidad planimétrica con espacios interconectados estructuralmente [Fig. 232]. Las edificaciones tienen un zócalo de mampostería apenas sin desbistar del que arrancaban paredones de tapial. Las cubiertas ya no son vegetales sino verdaderos tejados a base de tejas curvas¹⁰⁰ que demandan unas armaduras de madera de cierta consistencia. Esta arquitectura, sin duda de carácter popular pero de mayor sofisticación en relación a los estándares de los asentamientos, parece irrumpir en una fase de ocupación avanzada al tomar en consideración que alguno de estos edificios, como en el yacimiento de Gózquez, se superponen a estructuras de perfil rehundido consideradas más antiguas. Se pregunta Vigil-Escalera si este salto cualitativo, en lo arquitectónico, esconde un proceso de jerarquización interna de la comunidad en la que algunos de sus miembros delatan su ascenso viviendo en unidades domésticas más complejas. De todas formas es muy cauto en su juicio y apela a seguir avanzando en el esclarecimiento de estas cuestiones antes de llegar a conclusiones firmes.

Se diera o no una situación de diferenciación jerárquica dentro del colectivo aldeano, si hubiera existido la voluntad de dotarse de edificios de culto había una capacidad arquitectónica para crearlos aunque nos estemos moviendo en un ambiente de producción popular o vernácula. La falta de sofisticación tecnológica y estética no es óbice a la hora de dotarse de un centro de culto que, por muy humilde que sea en sus resultados, no sería difícil de reconocer debido a la inevitable iconografía arquitectónica que se deriva de este tipo de edificios: orientación de la fábrica, individualización del espacio celebrativo (presbiterio) y su conexión con otro congregacional (aula), mobiliario litúrgico mínimo (altar), presencia de enterramientos, baptisterio. Las necrópolis madrileñas, concentradas en las aldeas y dispersas en las granjas, es evidente que nunca

¹⁰⁰ Vigil-Escalera considera que las tejas procedentes de estos tejados, encontradas en excavación, no eran materiales reemplazados sino que pudieron ser realizados a demanda en los propios asentamientos ya que se documenta la existencia de algunos hornos cerámicos, como el de Prado Viejo, que aparte de producir cacharros podían ser usados para cocer tejas (Vigil-Escalera, 2009c: 215-216).

están en relación con edificio alguno. ¿Cómo explicar que unos colectivos en teoría cristianos, de forma sistemática, carezcan de centros de culto? Vigil-Escalera propone que las iglesias estarían enclavadas en asentamientos de mayor jerarquía territorial desde los cuales se ejercería la proyección ideológica del cristianismo hacia las comunidades repartidas por las regiones cercanas: “Sospechamos que la construcción de esta clase de edificios podía circunscribirse en determinadas comarcas a un tipo de enclave de cierta consideración jerárquica y que sólo a partir de un momento avanzado del siglo VII o ya en pleno siglo VIII podía a comenzar a insertarse en una trama de poblamiento rural en trámites de una sustancial reformulación social interna” (Vigil-Escalera, 2009: 223).

El problema, en nuestra opinión, es que la identificación material de edificios de culto se muestra muy endeble en comparación con otros marcos territoriales rurales hispanos en los que la presencia de arquitecturas religiosas es una realidad incontestable. Se propone no obstante, en el yacimiento de La Solana I (Móstoles, Madrid), la existencia de una iglesia (Hernández, Vigil-Escalera y Villa del Castillo, 2015). El yacimiento no ha sido excavado sino solo prospectado. El material cerámico recogido en superficie indica que el lugar estuvo habitado más allá de inicios del siglo VIII (Hernández, Vigil-Escalera y Villa del Castillo, 2015: 347). También han aparecido piezas de escultura arquitectónica, que son las que justifican hablar de un edificio de cierto prestigio interpretado en clave religiosa. Analizadas en el artículo por A. Villa del Castillo (2015: 348-353, figs. 5, 7, 8, 10-12) se muestra cauto a la hora de llegar a conclusiones definitivas en lo funcional, en lo productivo y en lo cronológico (Hernández, Vigil-Escalera y Villa del Castillo, 2015: 352-353). La descontextualización de las piezas, faltas de la arquitectura en la que estarían integradas, hace que su vinculación a un centro de culto no deje de ser un prejuicio historiográfico. En el plano productivo, se detectan diferencias entre las piezas que pueden remitir a distintos momentos históricos de facturación. Por último, en el aspecto cronológico, los ejemplos con los que se paralelizan algunos de los especímenes de La Solana I (Guarrazar, Los Hitos, San Pedro de la Mata, todos en la provincia de Toledo), también descontextualizados arqueológicamente, son objeto de discusión respecto a su cronología, para unos de un siglo VII avanzado y, para otros, de los siglos VIII-IX (Hernández, Vigil-Escalera y Villa del Castillo, 2015: 352).

El enorme peso de los sedimentos historiográficos parece impedir la emergencia de puntos de vista históricos que contemplen la posibilidad de encontrar escenarios sociales y territoriales nominalmente cristianos en los que la arquitectura religiosa está

ausente. Ha quedado atrás la idea de ingenua piedad surgida de las bases sociales que, sintiéndose realizadas en el cristianismo, impulsan a las élites, en tanto en cuanto disponen de los medios, a levantar iglesias por doquier. Ahora, la construcción de iglesias se lee en el contexto de estructuraciones sociales en las que los promotores de estos centros forman parte de aquellas jerarquías que tratan de imponer sus intereses a amplias capas de la sociedad que son ajenas a la elaboración y gestión del componente ideológico que acompaña a este tipo de establecimientos: “Desde nuestro punto de vista, y en términos globales, la implantación de iglesias en el medio rural formaría parte de una tendencia de carácter general encaminado al progresivo encuadramiento social del campesinado dentro de estructuras sociopolíticas e ideológicas de dominación, existentes o en construcción” (Vigil-Escalera, 2009c: 225). Compartimos sin fisuras este modelo explicativo pero, ¿no estaremos tratando de ver las aldeas y granjas del interior peninsular, en época visigoda, como vemos a las aldeas altomedievales del norte? En estas últimas, tanto la documentación escrita como la arqueología dan testimonio de la penetración de la arquitectura religiosa al hilo de reordenamientos sociales y territoriales de la mano de poderes o bien surgidos en las comunidades o bien llegados desde fuera de ellas (Quirós, 2009, 2011). Parece oportuno, como dice Vigil-Escalera, deslindar el proceso de la aparición de iglesias con la cristianización de los campesinos. Pues bien, lo que encontramos en las aldeas y granjas madrileñas son colectivos que, en efecto, no parecen ser “paganos”, pero su vivencia religiosa se limita a un mero rito inhumatorio con tumbas orientadas. La ausencia de iglesias, aparte del elemento monumental, indica la falta de adoctrinamiento sobre el terreno desarrollado por representantes (clérigos) de la estructura que lo difunde y capitaliza (la Iglesia). Si, tal como se propone, estos enclaves tenían una subordinación respecto a poderes extralocales radicados en la ciudad de Toledo, la institución religiosa diocesana no parece dar muestras de penetración física en estas aldeas erigiendo iglesias al frente de las cuales estarían personas formadas por ella misma.

Lo que queremos plantear es una situación en la que poblaciones aparentemente cristianizadas no gestionaban edificios religiosos en el momento de producirse la conquista islámica ya que, en el periodo anterior, aquellos poderes que podían haber impulsado una arquitectura religiosa o no lo quisieron o no lo pudieron hacer. Por eso hablamos de una singular categoría de mozárabes, la de mozárabes sin iglesias, en tanto en cuanto se detectan continuidades habitacionales más allá de inicios del siglo VIII en

diferentes aldeas y granjas. El abandono de estos asentamientos no es sincrónico. Existen varios casos en los que los registros arqueológicos no son concluyentes a la hora de determinar el momento de su amortización (Vigil-Escalera, 2007). Así ocurre en lugares como Prado Galápagos (San Sebastián de los Reyes), Soto Pajares (San Martín de la Vega), Quintano (Mejorada del Campo), Loranca (Fuenlabrada), Cacara de la Ranas (Aranjuez). En otros, en cambio, se pueden aventurar fechas de abandono más concretas que se mueven dentro del siglo VIII e incluso el IX. Hacia mediados del siglo VIII, en opinión de Vigil-Escalera (2007), parece cesar la actividad en bastantes de las granjas y aldeas excavadas: Prado Viejo (Torrejón de la Calzada), sector oriental de Fuente de la Mora (Leganés), Gózquez (San Martín de la Vega), El Pelicano (Arroyomolinos), Acedinos (Getafe), La Indiana (Pinto). No obstante, se constatan algunas perduraciones que podían llegar hasta mediados del siglo IX: el enclave occidental de Fuente de la Mora (Leganés), La Huelga (Barajas), zona meridional de El Encadenado (Barajas).

La pervivencia habitacional es incontestable en aquellos casos en los que vemos cómo comienzan a aparecer enterramientos que siguen el rito islámico: El Encadenado/El Soto, La Huelga, Las Charcas, Pista de Motos, La Indiana, Fuente de la Mora (Vigil-Escalera, 2009a) [**Fig. 233**]. La gente que se entierra siguen siendo los hombres, mujeres y niños que, generación tras generación, vivieron y murieron allí. Lo curioso es que estas poblaciones en trance de migración religiosa, de la que dan muestra inhumándose según el rito coránico, no contaban con los templos de referencia de la nueva fe abrazada: las mezquitas. Esas gentes en apariencia cristianas que no vivieron a la sombra directa de ninguna iglesia, cuando empiezan a comportarse como musulmanes, al menos en el momento de la muerte, tampoco tuvieron cerca mezquita alguna. Las palancas del nuevo poder dominante (musulmán), como ocurrió en el pasado con las cristianas, no se hacen nítidamente presentes en este tipo de hábitats que salpican el territorio.

En definitiva, en este marco de conocimiento histórico aportado por la arqueología madrileña, nos enfrentamos a una situación imposible de percibir y pronosticar por los cauces informativos tradicionales con los que, no obstante, hemos construido explicaciones holísticas respecto a cuestiones como el impacto de la conquista en la sociedad hispana o los procesos de conversión. La región estudiada nos ofrece segmentos sociales y territoriales tardoantiguos en los que el componente monumental religioso podía no estar presente a la altura de inicios del siglo VIII, momento en el que entra en escena un agente externo inesperado. Aunque este trabajo tiene por objeto el estudio de

la arquitectura cultural cristiana nos parece importante llamar la atención ante posibles situaciones en los que no hay una herencia patrimonial religiosa que ha de ser gestionada en la nueva circunstancia derivada de la conquista musulmana. Esto nos hace reflexionar sobre el concepto general de pérdida forjado a golpes de historiografía. Esa idea de una España visigoda que, en el momento de recibir la llegada del Islam, estaba trufada de edificios religiosos en campos y ciudades salpicando todo el territorio se muestra excesiva. Es cierto que la arqueología ha sacado a la luz no pocas iglesias peninsulares surgidas históricamente en los siglos tardoantiguos. Pero también nos está mostrando, ahora, escenarios donde la presencia de iglesias es más que dudosa. No conviene dar por sentado que la Península, en los albores del siglo VIII, tenía un tupido mallado monumental-religioso en el que estarían encuadrados todos y cada uno de sus habitantes. Debemos estar abiertos, como es el caso, a admitir vacíos monumentales en los que la falta de arquitectura religiosa debe ser explicada en los planos sociales, políticos y culturales antes que artísticos.

3.2.9. El Sur

A diferencia de los otros ámbitos peninsulares analizados, el territorio mozárabe meridional ofrece una red institucional diocesana, sostenida en el tiempo, mucho menos mermada en atención al número de obispados que tenemos documentados tras el 711. Gracias a la información documental de los siglos IX y X sabemos que fueron muchas las sedes de la antigua provincia de la *Bética* que siguieron en activo: Medina Sidonia, Sevilla, Écija, Córdoba, Cabra, Málaga, Martos, Elvira, Mentesa, Guadix, Baeza. Hay incluso obispados que, pese a haber pertenecido anteriormente a otra provincia como la *Carthaginense*, terminan orbitando en la estructura institucional sureña tras la conquista: Baza y Urci (Aillet, 2010) [Fig 1].

En estas ciudades, y sus territorios, tenemos a colectivos cristianos pluriseculares que conforman el territorio mozárabe más estable de todo al-Andalus a lo largo de su historia. ¿Por qué sobrevivieron en el sur la mayoría de los obispados mientras que, en el resto, las desapariciones fueron masivas? No tenemos la respuesta. Se nos escapa por qué la Iglesia meridional no sufre tal sangría cuando, en principio, las condiciones que marcaron la conquista y sumisión no debieron de ser distintas en unas partes y en otras. Los pactos, que siempre se vinculan con los centros urbanos que se van conquistando, no

tenían por qué dejar unas veces fuera y otras dentro a las autoridades religiosas, si es que estaban presentes en la ciudad. Sin embargo, parece que no fue así. Todo depende de quien se siente, por parte local, a negociar. En el Levante, Toledo o Mérida la institución religiosa parece desdibujada o en un segundo plano respecto a los poderes que pactan. El mejor ejemplo es el Pacto de Teodomiro. ¿Tuvo en el sur la Iglesia un poder efectivo en el momento de los acuerdos?, ¿era en definitiva el principal poder con el que los musulmanes tenían que negociar? Como decíamos, no sabemos a qué se debe exactamente este contraste institucional con importantes consecuencias en la historia de los territorios mozárabes. Sólo atinamos a vislumbrar un escenario de conquista complejo en el que debieron precipitarse acontecimientos que arrancarían de tiempo atrás.

Sea como fuere, estamos ante un territorio mozárabe punteado con no pocos enclaves principales (ciudades) en los que hubo colectivos mozárabes articulados que, además, tendrán un largo recorrido histórico. La noticia, en principio, es muy halagüeña ya que nos permite perseguir la huella mozárabe en multitud de lugares tan señalados como Sevilla, Córdoba, Écija, Málaga, Granada, etc., ciudades históricas que, con mejor o peor fortuna, han aportado información arqueológica sobre su pasado. Pero, cuando manejamos dicha información, las expectativas se van desvaneciendo. A día de hoy, las únicas seguras iglesias materialmente conocidas en cualquiera de las ciudades de la *Bética* se reducen a las tres que hay en el complejo cordobés de Cercadilla (Hidalgo y Fuertes, 2001: 229). Estos templos, surgidos en el siglo VI tras reacondicionar unos edificios civiles tardorromanos, son también los únicos edificios de culto urbanos usados por mozárabes reconocidos arqueológicamente.

Isabel Sánchez (2010), en un artículo de síntesis sobre las ciudades de la *Bética* en época tardoantigua, trata de buscar el impacto material del cristianismo en las viejas urbes ya que se convirtieron en escenario de una nueva monumentalidad asociada a un poder institucional que hizo, de la ciudad, su residencia. Su pesquisa es desalentadora, sobre todo si se compara con otros entornos europeos coetáneos (la ribera mediterránea francesa, el norte de Italia) o norteafricanos, donde la arqueología arroja importantes promociones monumentales cívico-religiosas que nunca encontramos en España. Nuestras ciudades, al principio del proceso, se homologan a las del occidente del Imperio. Unas y otras, desde el siglo III, experimentan “una desestructuración de los modelos urbanos reticulares” (Sánchez, 2010: 3). Los perímetros urbanos fluctúan, hay cambios en la vialidad, se dejan de atender infraestructuras, las antiguas arquitecturas

monumentales están siendo expoliadas y se reocupan en precario, etc. El problema arqueológico español es que no encontramos, con la nitidez esperada, lo que en otras ciudades significa ese renovado impulso que permite el paso de la ciudad antigua a la medieval. Unos viejos-nuevos poderes, ahora cristianos, transforman en positivo la dinámica de unas ciudades en vías de desestructuración. El cristianismo como salvavidas frente a la decadencia urbana y, por extensión, de la cultura en general. En España, no solo en el sur, las ciudades parecen en general bastante descompuestas en relación a su pasado cercano, como si no hubieran sido capaces de abrir, más que de forma tímida, esa supuesta etapa de nuevo esplendor que algunas fuentes escritas nos transmiten hasta la náusea.

Nosotros, al tomar el relevo a inicios del siglo VIII, heredamos estas incertidumbres de tiempos visigodos y, añadimos, las de los tiempos mozárabes. Como decíamos, tan sólo conocemos materialmente las iglesias visigodo-mozárabes de Cercadilla para todas las ciudades que tuvieron obispado del VIII en adelante. No obstante, contamos con información documental y epigráfica que nos habla de establecimientos religiosos funcionando en los siglos VIII, IX, X, tanto en las ciudades obiscales como en sus entornos extraurbanos. Es obvio que había cristianos y que acudían a las iglesias, nuevas y antiguas. El problema, como se verá, será determinar cuáles pueden ser las nuevas y cuáles las antiguas. Arqueológicamente es imposible mientras no demos con las iglesias que existieron pero que sólo conocemos, actualmente, a través los textos.

El repaso por los territorios mozárabes meridionales lo vamos a centrar en dos ciudades: Sevilla y Córdoba. Sevilla por ser la capital metropolitana y, Córdoba, por el papel que desempeñará en el naciente al-Andalus como sede del poder omeya. Quedan en el tintero, por limitación nuestra, otros entornos urbanos que también merecería la pena chequear, como Écija, Cabra o Elvira-Granada, entre otros.

3.2.9.1. Sevilla

Sevilla es un perfecto ejemplo del contraste entre lo esperado y lo encontrado. Ciudad de pasado imperial alcanza, en época tardoantigua, la condición de sede metropolitana de una importante provincia eclesiástica: la *Bética*. Su cátedra obispa fue

lustrada, entre otros, por los hermanos Leandro e Isidoro, el primero una figura clave en la conversión al catolicismo del pueblo godo y, el segundo, una gloria de la cultura hispana que trascendió a su época y territorio.

Cuando acudimos a los relatos de conquista, la capital hispalense aparece mencionada en situaciones diversas protagonizadas por personas también diversas. Según el *Ajbar* es Musa quien, tras asedio, conquista la ciudad poniendo en desbanda a unos cristianos que buscan refugio en Beja (Lafuente y Alcántara, 1867: 28-29). Más adelante, según esta misma obra, los sevillanos traman una conjura contra los musulmanes con la ayuda de gente venida desde Niebla y Beja. Conseguido su objetivo, Musa envía a la Sevilla sublevada a su hijo, Abd al-Aziz, quien retoma la plaza (Lafuente y Alcántara, 1867: 30). La tradición que recoge al-Makkari, en cambio, endosa la conquista de la ciudad a Tariq, quien obligó a los sevillanos “a pagar un tributo personal” (Lafuente y Alcántara, 1867: 180). De más interés nos parecen los materiales informativos tangibles representados por precintos de plomo que contienen el nombre de Sevilla (Ibrahim, 1987, 1999, 2006, 2011; Sénac e Ibrahim, 2017). Varios de ellos (se conocen al menos siete) se refieren al establecimiento de un “pacto de paz”, mientras que otros (hay datos de cinco) se relacionan con el pago de la *yizía* (Ibrahim, 2011: 152 y 156). Pacto e impuesto certifican la aparición de una *dimma*, secularmente presente en la ciudad a través de la existencia segura de sus obispos. Otros precintos de tratado de paz y de *yizía* relacionados con ciudades meridionales son: Medina-Sidonia y Jaén, a las que había que sumar Beja aunque, en verdad, pertenecía a la provincia de *Lusitania* (Ibrahim: 2011).

La Sevilla que encontraron los musulmanes, en concreto la que tiene que ver con los edificios de culto cristianos, se muestra de lo más esquiva con la información textual y arqueológica disponible. Hay, por ejemplo, escasísimas menciones a iglesias sevillanas en la documentación preislámica. Contamos con la catedral, lugar en el que se celebró el II concilio de Sevilla (619), presidido por el insigne Isidoro. La reunión tuvo lugar “*in secretario sacrosanctae Ierusalem Spalensis ecclesiae*” (Sevilla II). Es habitual referirse a los templos catedralicios como iglesias de Jerusalén (Tarragona, Mérida) sin que eso signifique que no cuenten con una advocación a una figura religiosa, normalmente a Santa María. Sabemos que Sevilla, en época islámica, contó con un templo de carácter catedralicio en tanto en cuanto pervivió durante siglos la institución episcopal que mantuvo su condición metropolitana ¿Conocemos algo de la catedral mozárabe sevillana? Por fortuna sí. En el año 988 el obispo de Córdoba, de nombre Juan, hace donación de un

lujoso libro (una Biblia con ilustraciones) a la iglesia sevillana de Santa María, tal como se narra en un colofón añadido al final de la obra (Simonet, 1983: 627-627; Aillet, 2010: 81). Por ese mismo texto sabemos que Juan se formó en la carrera eclesiástica a la sombra de esta iglesia de Santa María. Estando allí tuvo por condiscípulo a Servando, que también escaló hasta lo más alto de la jerarquía llegando a ser obispo de Écija (Simonet, 1983: 627). Estamos convencidos de que esa iglesia de Santa María era el templo vinculado al obispado sevillano. Por un lado está su advocación y, por otro, ser un centro formativo en el que se forjan, entre otros, los futuros jerarcas de la Iglesia. ¿Está la catedral mozárabe en el mismo lugar que la catedral visigoda? Así lo creemos. No hay, para empezar, ningún indicio (documental ni material) que obligue a pensar que la catedral preislámica se perdiera en algún momento y que, en consecuencia, el obispado sevillano tuviera que buscar acomodo en otra iglesia que sería respetada en el futuro. Creemos que la catedral de Santa María del siglo X está en el mismo sitio que la catedral visigoda, al igual que hemos visto en Toledo. Es falaz que haya una casuística (razonamiento basado en datos) que demuestre que las catedrales preislámicas fueron sistemáticamente arrebatadas para construir, sobre ellas, las mezquitas aljamas. Este asunto se tratará en el caso cordobés por ser el origen de esa falsa casuística que ha servido para derribar historiográficamente, sin contemplaciones, todas y cada una de las catedrales que había en la Península Ibérica a inicios del siglo VIII.

En las fuentes informativas anteriores al 711 no hay más noticias de iglesias concretas en la ciudad de Sevilla. Sí algunas menciones a centros religiosos cercanos a la ciudad: en la *Vita Sancti Fructuosi* (Díaz y Díaz, 1974) aparece una basílica dedicada a San Geroncio, al otro lado del río, y luego tenemos el monasterio en el que profesó Flora, hermana de Leandro e Isidoro, a quien el primero dedicó una regla monástica (Vega, 1978). Imposible atisbar su localización.

Si acudimos a la documentación posterior al 711 en busca de noticias sobre la cristiandad sevillana y sus iglesias tampoco es mucho lo que encontramos. Está la noticia ya aludida sobre la iglesia de Santa María del colofón de la Biblia Hispalense, sin duda muy valiosa pero tremendamente solitaria para un arco cronológico de tres siglos y una ciudad de importancia. Tenemos, por otra parte, la mención a otra iglesia, con el nombre de *Rubina*, en el marco de una situación algo rocambolesca a la que la historiografía ha dado bastante pábulo. La noticia la transmite Ibn al-Qutiyya (m. 977) en su obra el *Tarij Ifitha al-Andalus* (Viguera, 2013):

“Al amanecer, marchó [‘Abd al-‘Aziz] hacia una mezquita, se puso en el *mihrab* y leyó la [primera azora] *Fatiha* del Libro y la azora [número 56] *al-Waqica*, y los del grupo alzaron sus espadas contra él de un tajo, y cogieron su cabeza y se la enviaron a Sulayman. Aquello ocurrió [en marzo de 716/97 h.] en la mezquita de Rufina [*Rubina / Rufina* ?], que daba sobre el Prado de Sevilla, pues [‘Abd al-‘Aziz] vivía en la iglesia de Rufina [*Rubina / Rufina* ?]. Cuando casó con una mujer de los godos, llamada Umm ‘Asim (“Madre de ‘Asim”), vivía con ella en esta iglesia, junto a la cual construyó la mezquita en la que fue muerto, y en ella había [restos de] su sangre hasta tiempos recientes.” (Viguera, 2013: 112-113).

Este relato, sin duda, ha tenido un hondo impacto historiográfico por lo que significan los acontecimientos narrados. El primer gobernador de al-Andalus, Abd al-Aziz, no sólo aparece casándose con una goda de linaje regio sino que además se va a vivir con ella a un lugar que contaba con un centro religioso cristiano junto al cual, el hijo de Musa, hizo levantar una mezquita en la que terminó encontrando la muerte mientras rezaba. Un escenario histórico, cuando menos, sorprendente. Analizando el contexto literario que ofrece Ibn al-Qutiyya, creemos estar ante una singular versión de un acontecimiento cierto, la muerte violenta de Abd al-Aziz. Decimos que el asesinato, como tal, tiene verosimilitud ya que aparece en diferentes relatos de corte histórico andalusíes, aunque con distintas versiones respecto a las causas que lo motivaron y el escenario en el que se produjo. En la *Crónica Mozárabe de 754* se dice, simplemente, que fue muerto “cuando se dedicaba a la oración” sin especificar más (CM, 59). Tampoco menciona, en ningún momento, que se fuera a vivir con su esposa goda a una iglesia. En otra tradición literaria, recogida en los *Ajbar Machmua*, ni siquiera sitúa la acción en el marco del rezo, sino que el gobernador fue asesinado porque los suyos, creían, que se había convertido al cristianismo (Lafuente y Alcántara, 1867: 32). En la obra de un compilador tardío como al-Maqqari, por citar otro ejemplo, Abd al-Aziz es abordado por sus victimarios cuando se encuentra orando en una mezquita que nunca se da a entender que estaba junto a una iglesia o en relación alguna con ella (Lafuente y Alcántara, 1867: 216). La versión de Ibn al-Qutiyya, que es la única que introduce la existencia de la iglesia, nos hace sospechar

que ha sido “cocinada” en sus propios pucheros. La iglesia en cuestión es uno de los ingredientes empleados, pero no el único¹⁰¹.

Eduardo Manzano (2006) considera que la obra Ibn al-Qutiyya representa la forja de una memoria histórica desarrollada desde las filas de aquellos linajes árabes que, en el momento de la conquista, alcanzaron acuerdos con los pobladores locales a través de los cuales obtuvieron la base de su prosperidad futura. No en balde, Ibn al-Qutiyya pertenecía a una de estas viejas familias árabes instaladas en al-Andalus desde época temprana que, aparte de llegar a acuerdos con los oriundos, los terminó integrando. Ese fue el caso de una antepasada de Ibn al-Qutiyya, Sara “la goda”, nieta del coronado Witiza (Simonet, 1983). Al acercarnos al pasaje literario desde esta perspectiva apuntada por Manzano el relato comienza a entenderse mejor. En primer lugar, Ibn al-Qutiyya se afana por descargar a Abd al-Aziz de las insidiosas acusaciones que encontramos en las otras memorias que transmiten el trágico fin del personaje: en la *CM* aparece como un depredador sexual cuyo objetivo son las cristianas doncellas cortesanas; en los otros relatos se nos muestra como un ambicioso títere manejado por su esposa cristiana o, directamente, como un apóstata. Ibn al-Qutiyya no revela cuál es la razón por la cual Abd al-Aziz fue asesinado. Simplemente dice que fue el propio califa, Suleymán, el que ordenó su muerte. ¿Por qué aliviar la memoria negativa de un personaje denostado por el resto de historiadores árabes? En Ibn al-Qutiyya las figuras de Abd al-Aziz y su padre Musa aparecen siempre de forma positiva, como artífices de una gran conquista gracias a una política de pactos que, en definitiva, venía auspiciada por los califas omeyas. Hay incluso sensación de injusticia por la suerte que corrieron ambos a manos de los que se beneficiaron de sus esfuerzos: Abd al-Aziz es asesinado y su padre fue primero encarcelado y luego liberado a cambio de una colosal cantidad de monedas. Parecen esconderse bajo la alfombra los “pecados” con los que ambos son señalados por los demás historiadores árabes para dejar claro que los acuerdos alcanzados en su momento eran del todo legítimos y sancionados por la autoridad omeya. Una legitimidad que se estimaba

¹⁰¹ Unos de los discípulos de Ibn al-Qūṭīyya, Ibn al-Faraḍī, dice que el maestro transmitía sus conocimientos sin utilizar documentación escrita, recurriendo sólo a su memoria. Ibn al-Faraḍī, además, le acusa de ser una fuente poco fiable en sus transmisiones de *hadiz* y *fiqh*, lo cual lleva a Luis Molina a decir que “Ibn al-Qūṭīyya, al menos para Ibn al-Faraḍī, era una fuente muy poco de fiar en todas las disciplinas –hadiz, *fiqh*, historia, biografía-, salvo la gramática” (Molina, 2013: 191). En el caso de la iglesia, Ibn al-Qūṭīyya no da ninguna pista sobre su hipotética fuente de información.

fundamental para los intereses de los linajes árabes surgidos del contacto con lo local, a través del pacto, frente a los intereses estatales omeyas respecto a la noción de propiedad de los territorios de conquista. En esta limpieza de imagen, Ibn al-Qutiyya exonera a Abd al-Aziz de las acusaciones de apostasía o de peligrosa cercanía con el cristianismo encarnado en su esposa. Nos ofrece a un Abd al-Aziz que no reniega ni mucho menos de su religión. Al contrario, emprende el piadoso acto de erigir una mezquita a la que ir a rezar. Su cercanía a la iglesia, vinculada a su cristiana esposa, reafirma la convicción de Abd al-Aziz por perseverar en su fe. Prevalece la idea, frente a ladinas suspicacias, de que el contacto con lo local no significó una contaminación para el elemento conquistador musulmán. Ibn al-Qutiyya es un ejemplo vivo que se proyecta socialmente a través de su obra. Por sus venas puede correr un poquito de sangre goda, pero nadie puede acusarle de que no sea un buen musulmán.

En conclusión, creemos muy improbable que Abd al-Aziz hubiera erigido una mezquita junto a una iglesia llamada *Rubina*. Es éste un escenario construido seguramente por Ibn al-Qutiyya bien entrado el siglo X. Otra cosa es que, en efecto, hubiera existido en la Sevilla musulmana una iglesia llamada *Rubina*. Este nombre puede ser corrupción de *Rufina*. Las mártires paleocristianas sevillanas son, como sabemos, Justa y Rufina. No sería nada extraño que hubiera existido una iglesia dedicada a mártires locales, como ocurre en otras ciudades: San Acisclo y San Zolio en Córdoba, Santa Eulalia en Mérida, Santa Leocadia en Toledo. Y poco más podemos decir.

Pasemos ahora al campo del conocimiento arqueológico. En los últimos años han aparecido dos propuestas de iglesias en la Sevilla tardoantigua. Una se localiza en la Plaza de la Encarnación (Amores y González, 2006) [**Fig. 234**] y, la otra, en el Patio de Banderas del Alcázar (Bendala y Negueruela, 1980; Sánchez, 2009) [**Fig. 235**]. Creemos que ninguna de las dos puede considerarse un edificio religioso, tal como desarrollamos en Apéndice Crítico **AC9**. Estas propuestas, atrevidas a tenor de los argumentos esgrimidos, responden a cierto clima de tolerancia disciplinar. Los nuevos descubrimientos y la revisión de los antiguos animan a ser audaces en el marco de una efervescencia investigadora que está proyectando una imagen de la tardoantigüedad con un expediente monumental que crece con cada nueva actuación. Parece haber mucho entusiasmo, y no tanto celo en las justificaciones, a la hora de aportar al paisaje más y más edificios. Si son religiosos, mejor.

3.2.9.2. Córdoba

La ciudad que se va a convertir en la sede del poder político más importante de los primeros siglos de al-Andalus, el omeya, tiene sin duda un especial interés en el conjunto del presente estudio. Las relaciones entre los cristianos cordobeses y dicho poder es muy probable que dieran lugar a situaciones y actitudes que podrían servir de referencia en otros entornos andalusíes. Ya se ha hecho mención al momento de la conquista de la ciudad, con más sombras que luces y rodeado de distintos relatos de escasa consistencia histórica en cuanto a su condición de suministradores de datos veraces. Volveremos sobre ellas un poco más adelante. La Córdoba que cae en manos de los musulmanes era una ciudad de discreto pasado, al menos inmediato. Sabemos poco de ella a lo largo de los siglos VI y VII. Capital provincial con obispado sufragáneo de *Hispalis* tiene un bajo perfil histórico en época visigoda si nos atenemos al expediente documental. Asoma de forma tangencial en la Crónica de Juan de Biclaro en el marco del conflicto, en el lejano siglo VI, entre Leovigildo y los imperiales bizantinos (*CB*, 76-77) así como en la lucha entre este rey y su hijo Hermenegildo (*CB*, 240-244). Para el siglo VII contamos con menciones a obispos que acuden a las convocatorias de los concilios toledanos, y poco más.

En cuanto a noticias literarias preislámicas que hagan mención a iglesias concretas en la ciudad, apenas hay. Tan sólo contamos con dos referencias: San Acisclo y San Zolio. En cuanto a San acisclo, es Isidoro de Sevilla quien recoge, en su Historia de los Godos (*HG*, 45), un episodio protagonizado por el rey Agila el año 550. Cuenta el hispalense que, en tiempos de este rey, los cordobeses se sublevaron, lo cual acarreó un ataque a la ciudad por parte del monarca. No se dice que Córdoba cayera en manos de Agila, pero sí que sufrió una afrenta con el ataque al lugar donde se encontraba la tumba del mártir local Acisclo. El bárbaro y arriano monarca profanó el enterramiento y metió sus caballerías en el lugar que lo albergaba. Esta noticia, brindada nada menos que por un Isidoro que la historiografía considera infalible, sirve comúnmente para afirmar que había una basílica dedicada a San Acisclo que estaba funcionando en el momento de la agresión. Nada más sabemos de una iglesia de San Acsiclo, por vía literaria, en tiempos visigodos. Volveremos a encontrar a un San Acisclo, en no pocas ocasiones, en los escritos de los autores cristianos del siglo IX (Eulogio, Álvaro y Sansón) y en el *Calendario de Córdoba*

del siglo X, como habrá ocasión de ver en su momento (Capítulos 4.5 y 5.2). Creemos que, en efecto, el San Acisclo mozárabe tendría su origen en un San Acisclo tardoantiguo, pero que no tiene nada que ver con la supuesta iglesia mencionada en la fuente isidoriana. No decimos que hubiera dos iglesias de San Acisclo sino que, la literaria, poco tiene que ver con la arqueológica, representada por uno de los edificios de culto hallados en Cercadilla (trabajos de Hidalgo, Fuertes, Marfil en bibliografía). Dicho San Acisclo arqueológico correspondería con el de las fuentes postvisigodas, lo que no quita para que esta iglesia tenga un origen preislámico, como lo demuestra la evolución de la necrópolis y la aparición de la lápida de un obispo llamado Lampadio¹⁰², fallecido en 549, un año anterior a la pretendida profanación del templo. Según esta fecha, los caballos de Agila habrían pisoteado la tumba de mitrado. A nosotros nos parece que el relato de Isidoro, compuesto a partir una información anterior que nos es desconocida, es más bien legendario. Para empezar, no se dice en ningún momento que la tumba del mártir estuviera contenida en una iglesia. Se habla, de forma genérica, de un lugar donde estaba el enterramiento. El obispo Lampadio, muerto en 549, se inhumó sin duda en una iglesia, y ésta no contiene ningún enterramiento especialmente significado que delate la presencia de un túmulo que contuviera las reliquias del santo. En conclusión, el edificio del que habla Isidoro seguramente nunca existió más allá de la tradición literaria que maneja. La única iglesia de San Acisclo que tiene verosimilitud histórica es la que mencionan las fuentes escritas postvisigodas. Dicha iglesia, con muchas posibilidades, es una de las que se han excavado en Cercadilla.

Otro centro religioso vinculado a una narración cuyo marco histórico se desarrolla en tiempos anteriores a la conquista es San Zoilo. Lo cierto es que los materiales que componen la historia del santo y sus reliquias (*passio*, *inventio* y *translatio*) parecen haberse elaborado en tiempos postvisigodos. La *passio*, con seguridad, es plenomedieval (Martín-Iglesias, 2013: 314). En cuanto a la *inventio* y *translatio*, desde el estudio clásico de Gaiffier (1938), se propone un abanico de creación amplio que iría desde el siglo VII al siglo IX. Se cuenta que, durante el reinado de Sisebuto (612-621), siendo obispo de Córdoba un tal Agapio, fue descubierto el cuerpo del martirizado Zoilo, oculto durante siglos. El hallazgo lo protagoniza el propio obispo, quien es visitado en sueños por el

¹⁰² La placa, aparecida en 1991, no estaba en posición primaria. Rota y dada la vuelta formaba parte del juego de tapas que cubría una tumba localizada al exterior de la iglesia, cerca de la cabecera por su parte norte. Aunque no fuera esta su ubicación original hay que pensar que procedería de la misma necrópolis usada (y removida) a lo largo de los siglos (Hidalgo, 1994).

mártir, el cual le revela el lugar donde yacen sus restos. Es el obispo, azada en mano, el que desentierra el santo despojo, protagonizando una rocambolesca e improbable escena. Una vez extraído el cuerpo sería llevado a una iglesia, que estaba bajo la advocación de San Félix. La llegada del nuevo huésped trastoca la vida de este pequeño y desconocido templo al impulsar, Agapio, la construcción de una nueva y más airosa basílica dedicada a Zoilo. A esta basílica se vincularía, además, una congregación monástica fabulosa (se habla de cien monjes) que lleva la narración al campo de los excesos, tan habituales en los relatos hagiográficos. Siguiendo en el mismo tono, se dan algunos detalles de la nueva iglesia que suenan a fantasía arquitectónica. Sobre el sepulcro del mártir se construyó un baldaquino formado por una gran bóveda sostenida por columnas, un tipo de estructura bastante extravagante que no hay forma de encontrar en los repertorios tipológicos de la arquitectura tardoantigua hispana, al menos la que conocemos por la arqueología. Pero todo parece dar igual y se termina por asumir que un obispo cordobés de nombre Agapio, durante el reinado de Sisebuto, impulsó la construcción de la basílica martirial y el monasterio de San Zoilo.

Como ocurría con San Acisclo, hay un San Zolio mozárabe que debe tener su origen en un San Zoilo visigodo. Parece claro, por la información del siglo IX, que se trata de un templo de devoción martirial cuyo nacimiento histórico debe comprenderse en el contexto tardoantiguo en el que se levantaron este tipo de iglesias en muchas ciudades. El problema, en todo caso, es la definición del momento fundacional, velado por una información que plantea problemas, aunque en verdad nada de esto tiene influencia en el desarrollo de nuestro estudio, dedicado al siglo VIII en adelante.

Otro centro devocional, martirial, que asoma en los textos mozárabes es la iglesia de los Tres Santos (*MS*, III, 9), si bien no tenemos noticias previas respecto a su origen. Del resto de iglesias y monasterios que salen a la luz en los textos de los siglos IX y X no podemos determinar, caso por caso, si su origen es anterior o posterior al 711, salvo los monasterios de Tábanos y Peñamelaria, erigidos con seguridad en la primera mitad del IX (Arce Sainz, 1992).

Hemos de constatar que en Córdoba, como en otras ciudades, las fuentes documentales musulmanas nos ofrecen distintos escenarios y diferentes personas protagonizando los hechos que condujeron a su rendición. Según algunas fuentes, la conquista es atribuida a Ṭariq, mientras otras se la endosan a su comandante Muḡit al-

Rumí (García Sanjuán, 2013: 394). Según el *Ajbar*, las tropas musulmanas con Mugit al mando, se infiltran en la ciudad por una brecha en la muralla, lo que da a entender que los cordobeses habían cerrado sus puertas a los conquistadores. Sorprendidos por la maniobra, los defensores huyen fuera de las murallas haciéndose fuertes en el interior de una iglesia ubicada en la parte occidental. Ya hemos hecho alusión a este episodio de la iglesia de los “cautivos”, o los “quemados”, dependiendo del desenlace. La forma de penetrar en la ciudad, burlando las defensas, y el enfrentamiento con los soldados parapetados en una iglesia remiten a un contexto de conquista por las armas. Sin embargo, hay otras tradiciones que apelan a situaciones en las que se dieron, al mismo tiempo, acción armada y pacto. El *Fath al-Andalus* resume el relato de Mugit y dice que se hizo botín con todo lo que se encontró en la ciudad. A continuación, añade que otras tradiciones hablan de un pacto establecido entre los cristianos resistentes en el suburbio occidental y los conquistadores de la ciudad (García Sanjuán, 2013: 395). Este escenario dual, en el contexto de unos materiales informativos muy novelados, se hace poco admisible históricamente. García Sanjuán opina que estas narraciones sobre la conquista de Córdoba guardan unas enormes semejanzas con las relativas a la conquista de Damasco que parece fueron recogidas por el ulema andalusí Ibn Yubayr durante su viaje a Oriente (García Sanjuán, 2013: 395-396). En definitiva, ignoramos a ciencia cierta la forma en que Córdoba, o más bien los cordobeses, se sometieron a los conquistadores musulmanes. ¿Es el obispado el que asume la interlocución o participan también poderes laicos tipo al de Teodomiro? Nada sabemos de las negociaciones ni de los participantes. No ha quedado ninguna memoria que podamos rastrear en la documentación existente. Sí tenemos la certeza de que la institución eclesiástica perduró, aunque no conocemos absolutamente nada de ella a lo largo del siglo VIII. Es, gracias a la información del IX, donde asoma de forma evidente la presencia de una estructura eclesiástica que, necesariamente, tuvo que subsistir la centuria anterior a pesar de la falta de datos directos. Lo mismo ocurre con otras sedes obispales que, como Córdoba, pertenecían a la antigua provincia de la Bética, entre ellas la metropolitana Sevilla.

También, en los textos del siglo IX que serán analizados en su momento, aparecen otras instancias de poder mozárabe que no son religiosas. Está, por un lado, el llamado conde o príncipe de los mozárabes y, por otro, los recaudadores de los impuestos que los cristianos deben abonar al poder que los protege. Además, contamos con unas figuras jurídicas representadas por los censores o jueces, encargados de dirimir en los conflictos

que afectaran a cristianos en exclusiva. Ahora bien, todo este entramado religioso, político, fiscal y jurídico relativo a la *dimma* aparece informativamente a mediados del siglo IX, siendo imposible saber hasta cuándo exactamente hay que remontar su establecimiento, dando por sentado que obispos, gobernadores o jueces los había antes del 711. La cuestión es de qué forma y con qué tiempos estas instancias preislámicas tienen continuidad en el al-Andalus islámico. Sin duda tuvo que ser en el mismo siglo VIII. Sí podemos decir que la *dimma* cordobesa es la que cuenta con más datos y a la que mejor podemos auditar a lo largo de un periodo plurisecular.

El mito de San Vicente

Hasta la fecha se proponen varios enclaves ciudadanos en los que se pudieron levantar iglesias preislámicas. Cómo no, hemos de empezar por la famosa basílica de San Vicente, cuyo reconocimiento es más literario que arqueológico. Tradicionalmente se apunta (Simonet, 1983), partiendo siempre de cierta documentación escrita, que bajo la mezquita de Córdoba existió una iglesia que fue necesario derribar cuando se emprendió la obra de la primera aljama en la segunda mitad del siglo VIII. Ni siquiera los resultados de las excavaciones emprendidas por Félix Hernández en la década de los 30 del siglo pasado¹⁰³, que de forma clara negaban que allí hubiera existido un establecimiento religioso cristiano, desbarató un mito histórico que ha terminado convirtiéndose en una obstinación historiográfica (Arce Sainz, 2015) [Fig. 238]. Los testimonios de los artífices de la exploración del subsuelo son más que elocuentes:

“según nos comunicó don Félix en distintas ocasiones [quien escribe es Ana María Vicent] los restos que allí encontró, y que pasó a un minucioso plano, le dejaron algo perplejo acerca de la existencia de dicha iglesia pues, aunque se presenten en una dirección este-oeste [se refiere ciertos muros aparecidos en la sala de oración], lo que pudiera ser cimentación de la nave central ofrece para ésta una anchura ridícula, aparte de que no se descubrieron vestigios de la cabecera y de ningún elemento característico de la estructura propia de un edificio litúrgico paleocristiano o visigodo” (Vicent, 1976: 176).

¹⁰³ Cuenta Antonio Fernández-Puertas, según testimonio del propio F. Hernández, que fue Gómez-Moreno quien urdió la intervención arqueológica con el objetivo de buscar la iglesia de literatura de San Vicente. Gómez-Moreno, durante su corto paso por la Dirección General de Bellas Artes (1930), designó a Hernández comisionado del arquitecto de la Sexta Zona, antesala para su nombramiento como conservador de la Mezquita y por tanto habilitado para excavar en el edificio (Fernández-Puertas, 2009: 21-23).

“Se ha explorado, ha pocos años, en el subsuelo [de la mezquita] para rebajar el pavimento sin descubrir nada que pudiera corresponderle [a la supuesta iglesia de las fuentes escritas]. A gran profundidad aparecen mosaicos romanos y cimientos de casa; encima, a unos 55 centímetros del piso moderno, la cepa de un edificio ruin, con solería de hormigón y paredes de mampostería mala [...] y, ya en el patio, a dos de profundidad, la ruina de otro edificio romano tardío: gran pórtico rematado en exedras, habitaciones a su parte oriental y delante cinco columnas, con capiteles de tipo corintio degenerado [...] fustes de pudinga mal redondeados y basas áticas: ni su situación ni su aspecto corresponden con lo que se busca” (Gómez-Moreno, 1951: 19).

A pesar de tan descorazonador resultado, sin rastro de basílica alguna, Manuel Ocaña publica, unos años después de las excavaciones, un estudio de carácter documental en el que trata de demostrar que sí hubo presencia monumental cristiana antes de la aljama (Ocaña, 1942). Otro investigador afincado en Córdoba, Manuel de los Santos Gener, también arrima el hombro aportando insostenibles interpretaciones espacio/funcionales de los restos de las estructuras arquitectónicas descubiertas por Hernández en el patio. Literalmente, se inventa una iglesia basilical de tres naves rematadas, al norte, por sendos ábsides semicirculares cuando, en realidad, lo que había era un atrio porticado rematado en sus extremos por exedras perteneciente a un gran edificio del que también se documentaron algunos muros (Marfil, 2001) [Fig. 239]. La descripción de Gómez-Moreno (Gener nunca vio la excavación) no deja dudas al respecto (Gómez-Moreno, 1951: 19): es un atrio alargado, lógicamente abierto para dar acceso al edificio, con sus extremos rematados por exedras [Fig. 240].

En los últimos años el mito resurge del subsuelo de mezquita, pero recubierto de una pátina de modernidad emanada del efervescente desarrollo historiográfico (nacional e internacional) de los estudios sobre la tardoantigüedad. Cuenta además con los parabienes del obispado de Córdoba, que se ha sumado al esfuerzo creando un tendencioso espacio expositivo que impone la idea de un pasado cristiano anterior a la mezquita. En realidad, lo que se ha hecho es revisar una y otra vez la información emanada de las antiguas excavaciones con el objetivo de ver, allí donde los testigos oculares dijeron que no había materiales convincentes para defender la presencia de una iglesia, no ya una basílica sino, directamente, el complejo obispal cordobés. Los trabajos

de Pedro Marfil (2001, 2006, 2007), Juan Antonio Bermúdez (2010), Isabel Sánchez (2009b), Josep María Gurt (y Ramos, 2010) y Alberto León y Juan Francisco Murillo (2017), entre otros, abundan todos en presentar el área de la mezquita como el enclave urbano en el que se encontraba el conjunto episcopal. Las críticas a esta teoría han sido vertidas por nosotros en un artículo publicado hace poco tiempo, por lo que nos remitimos a él para conocer los detalles (Arce Sainz, 2015).

De forma resumida, ni el expediente documental ni el material aportan datos que permitan considerar que bajo la mezquita aljama hubo alguna vez un grupo de edificios que representaban la proyección monumental del episcopado local: iglesia catedral, baptisterio, residencia del obispo, estancias auxiliares. Del documental, lo que obtenemos es una amalgama de posibilidades excluyentes entre sí al presentar tanto a templos cristianos como a oratorios islámicos en el lugar que ocupa la aljama. Unas veces se habla de una iglesia que fue necesario comprar para poder hacer el patio una vez terminada la sala de oración (*Dikr bilad al-Andalus*). Otras se dice que una iglesia fue compartida por las dos comunidades desde el momento de la conquista (Ibn Idari). Otras, en cambio, hablan de una mezquita construida *ex novo* desde los primeros tiempos sin que asome ningún centro de culto cristiano (Ibn Ḥayyan, Ibn al-Qutiyya¹⁰⁴).

Ibn Idari (siglos XII-XIII) encabeza su relato de los hechos diciendo que la fuente primaria de información es la obra de al-Razi (siglo X). Sin embargo, cuando el principal cronista de los omeyas, Ibn Ḥayyan (siglo XI), se refiere a los antecedentes de la aljama, también apela a al-Razi como suministrador de los datos, pero el escenario es radicalmente distinto:

“Dijo al-Rāzī: El emir ‘Abd al-Rahmān d. al-Hakam amplió la mezquita aljama de Córdoba...Su ampliación era visible en la dirección de la alquibla para quien entrase en ella, patente entre lo que queda de la primera construcción de su bisabuelo, ‘Abd al-

¹⁰⁴ Este autor cordobés atribuye a los Tabi‘un o Tabis (“seguidores”) la construcción de la mezquita (Ribera, 1926: 178. Los Tabi‘un son la generación de musulmanes que nacieron tras la muerte de Mahoma pero llegaron a conocer a algunos de sus “compañeros” (sahaba). Fueron Hanax y Abd al-Rahmman el Habalí los Tabi‘un que erigieron la mezquita, desde los cimientos y con sus propias manos. Cuando los omeyas hicieron la aljama, siempre según al-Qutiyya, dejaron en pie el *mihrab* original colocándolo sobre plataformas y desplazándolo hasta la nueva ubicación. Es sin duda Ibn al-Qutiyya el que sacraliza con más fuerza el emplazamiento de la mezquita al colocar en sus orígenes a personajes cercanos al profeta que, con su acción directa, expanden el islam en las tierras de conquista.

Rahmān ibn Mu‘āwiya,..., sobre los cimientos de los árabes conquistadores de la Península, que fundaron esta mezquita bendita” (Al-Makki y Corriente, 2001: 173).

Es obvio que al-Razi no pudo ser el autor de ambas tradiciones. Una de ellas tiene que ser una falsa atribución. Es más coherente pensar que Ibn Hayyan, cercano en tiempo a al-Razi, manejara un texto en verdad atribuible a este último en el cual no asoma por ningún lado la presencia de una iglesia. Más bien al contrario, lo que se ensalza es la sacralidad del lugar donde se va a levantar la aljama ya que allí se erigió anteriormente la mezquita de los conquistadores¹⁰⁵. La aparición de iglesias a la sombra del oratorio dinástico omeya es por tanto tardía en el conjunto de creaciones de memoria sobre la historia de al-Andalus producidas a lo largo de siglos. En efecto, volvemos a encontrar otra referencia a una iglesia afectada por las obras de la aljama en una fuente de cronología avanzada, el *Dikr billad al-Andalus*, obra anónima de entre mediados del XIV y comienzos del XV: “En el año 196 (784-785/167-168 h.) el imán ‘Abd al-Rahmān al-Dajil compró a los *dimmiés* el solar de la aljama de Córdoba, donde se alzaba una iglesia cristiana. Pagó cien mil dinares y lo añadió al patio de la mezquita” (Molina, 1983: 123).

Ante tal confusión el registro material es la única vía por la que avanzar, al tiempo que se hace necesario un acercamiento crítico a las fuentes documentales, sacando de la discusión a aquellas que puedan contener información no veraz sobre los hechos que narran. Así ocurre con la famosa tradición literaria que dio lugar al nacimiento del mito de San Vicente. Elaborada en una fecha tardía se trata de la adaptación, para Córdoba, de un legendario relato sobre la conquista omeya de Damasco en el que la iglesia principal de la ciudad, dedicada a San Juan, acaba siendo compartida para la oración por cristianos y musulmanes hasta que se erige la mezquita aljama damascena, que supone su destrucción (García Sanjuán, 2013). En el caso de Damasco la razón por la cual termina siendo compartida es del todo singular, a la par que increíble. Según Ibn Yubayr, Damasco fue sitiada por dos contingentes armados musulmanes distintos, cada uno actuando por un flanco, el oriental y el occidental. Lo curioso es que la forma de conquistar de cada una de estas fuerzas era diametralmente opuesta. El ejército que avanzaba desde oriente lo hacía con la fuerza de la espada mientras que el contingente que viene de occidente lo hace mediante pactos. Hete aquí que ambas fuerzas se encuentran frente a frente dentro de la ciudad, justo donde se ubica la iglesia de San Juan

¹⁰⁵ Esta mezquita es tan legendaria como la iglesia de San Vicente ya que las excavaciones ni encontraron restos de iglesias ni restos de mezquitas (Caballero, 2009: 29).

Bautista, la más destacada de la ciudad. El resultado, como decíamos, es singular: la mitad oriental sería convertida en mezquita porque esa parte de la ciudad se conquistó por las armas, mientras que la mitad occidental quedaría en manos cristianas como consecuencia de un pacto (García Sanjuán, 2013: 396). En la adaptación de estos hechos a Córdoba la cohabitación cultural es explicada de otra forma, pero subyace ese concepto que aúna severidad pero también magnanimidad en el comportamiento de las autoridades omeyas. Entraron en la ciudad de una forma demoledora para las iglesias, pero asumieron el compromiso de permitir, al menos, un espacio para la práctica religiosa del cristianismo. Dicho compromiso es lo que le permite al relato cordobés exponer un escenario de loable comportamiento por parte del emir que quiere impulsar la mezquita aljama. Durante décadas se ha respetado de forma escrupulosa un acuerdo que generaba más y más incomodidad a la comunidad creyente musulmana ya que debían limitarse a la mitad de un antiguo templo cristiano incapaz de contener a un creciente número de fieles. Aparece en escena el emir, el cual hace gala de respeto a los acuerdos alcanzados por sus ancestros ya que se sienta a negociar con los cristianos, cuando disponía de la fuerza para solucionar el problema de forma expeditiva. Las negociaciones no son fáciles ya que los cristianos rechazan en primera instancia un cambio del *status* establecido en la conquista. Aún así el sultán insiste sin recurrir a la coacción y termina anulando el pacto vigente por otro en el que los cristianos salen largamente beneficiados. Reciben una fabulosa cantidad de oro y obtienen el permiso para reedificar las iglesias derribadas al caer la ciudad.

En lo que respecta al registro material como fuente suministradora de dato, los trabajos dirigidos por Hernández y tutelados por Gómez-Moreno, en nuestra opinión y en la de otros (Caballero, 2009: 29), vinieron a zanjar la cuestión al demostrar que bajo la mezquita cordobesa no había ningún centro de culto previo, ni cristiano ni musulmán. ¿Es que acaso era un solar abandonado desde hacía tiempo? En absoluto. Las excavaciones de Hernández sacaron a la luz los diferentes niveles ocupacionales de este entorno ciudadano. El último de ellos, el inmediatamente anterior a la aljama y por tanto el que tuvo que ser asolado, es bastante discreto en lo monumental pero muy interesante por la información que aporta, enriquecida por la zanja excavada por Marfil delante de la fachada norte de la sala de oración (Marfil, 2001). Aparecen evidencias de espacios privados y públicos vivos a lo largo de la primera mitad del siglo VIII. Están habitados y transitados. Hernández abrió una cata en la llamada puerta de San Esteban encontrando un pozo negro amortizado por la obra de la mezquita. Tuvo que pertenecer a un ambiente

doméstico privado del siglo VIII en virtud del lote cerámico encontrado en él: cántaros, jarros, redomas, ollas, orzas, escudillas, un bacín (Fernández-Puertas, 2009: 80-84). Si pasamos de lo privado a lo público, en la zanja del patio hecha por Marfil se documentó la reparación de un suelo preislámico de *opus signinum*. El parche, de empedrado, arrojó un buen número de monedas musulmanas (feluses) que sus propietarios debieron perder (Fronchoso-Sánchez, 2009). Personas y dinero moviéndose por esta parte de la ciudad a la sombra del alcázar donde reside el poder político que, tiempo después, patrocinará las obras de la mezquita dinástica. Todas las fechas que han podido ser leídas hablan de acuñaciones hechas durante el emirato dependiente.

¿Cuáles son los argumentos arqueológicos que se esgrimen actualmente para defender la existencia de iglesias bajo la mezquita? Empezando por Pedro Marfil su propuesta es sin duda la más entusiasta con, al menos, cuatro actuaciones edilicias preislámicas. Los tres niveles histórico-constructivos documentados por Hernández en su excavación del interior de la sala de oración se corroboran con los trabajos arqueológicos de Marfil en el patio, por desgracia limitados a una zanja delante de la fachada norte (Marfil, 2001: 130). Cada uno de estos horizontes, superpuestos, está definido por una serie de estructuras arquitectónicas con sus propias orientaciones, características tecnológicas y cotas de utilización [Fig. 241]. Marfil, en cada uno de estos niveles, proclama la presencia de edificios religiosos sin que nunca quede claro si siempre es el mismo que se va reformando o varios que se van amortizando de forma sucesiva. En la excavación era evidente que unos muros arrasaban a otros haciendo imposible integrarlos, por no hablar de las distintas direcciones que llevan los alzados de cada nivel. Marfil no aporta ningún dato razonable que haga sospechar que por allí hubo alguna vez un edificio religioso cristiano. Mucho menos tres o cuatro. Es incapaz de presentar una iconografía arquitectónica en la que se puedan reconocer espacios celebrativos y congregacionales. Por otra parte, están los datos de carácter negativo, que se obvian. No aparecen restos de mobiliario litúrgico ni sus huellas en muros o pavimentos. Lo que se da como pileta bautismal es sin duda otra cosa a la luz de sus medidas y características formales (Arce Sainz, 2015: 28). Causa aún más extrañeza que no exista un solo enterramiento, algo imposible de concebir en un edificio religioso.

Isabel Sánchez Ramos (2009b), por su parte, realiza un ejercicio interpretativo que sólo funciona, y no de forma satisfactoria, sobre el tablero de dibujo. A partir de los planos de Pedro Marfil en los que se recogen los restos arquitectónicos encontrados por

Hernández en la sala de oración, presenta la planta de lo que sería una iglesia [Fig. 242]. Sin que se explique la razón, un muro de geometría curva es ahora rotado para convertirse en un supuesto ábside más o menos orientado canónicamente. Se conecta esta estructura a otros restos murarios que dan lugar, por una lado, a una habitación anexa en el extremo nororiental y, por otro lado, a una especie de aula que conformaría el espacio congregacional del templo. Las evidentes diferencias de cotas entre los distintos muros que se quieren hacer pasar por sincrónicos anulan por completo esta posibilidad (Bermúdez, 2010: 324). Se mezclan elementos que corresponden al nivel más antiguo documentado por Hernández (a más de 2 m de profundidad respecto al suelo de la mezquita) con otros pertenecientes al nivel más moderno de los anteriores a la aljama (a partir de 20 cm del suelo). La ausencia de mobiliario litúrgico y de la típica necrópolis sigue sin resolverse en la nueva propuesta. Por último, Bermúdez (2010), aporta un nuevo enfoque que pasa por el reconocimiento de un edificio no religioso sino de representación que estaría vinculado al complejo episcopal cordobés. Habla de una *episcopalis audientia*, un lugar específico de recepción y representación diferente a la propia residencia del obispo. Dicho edificio sería el encontrado por Hernández en el patio, precedido por un atrio que el arquitecto dejó perfectamente definido y Gómez-Moreno explicado [Fig. 240]. Se trata, en efecto, de una fábrica de notable desarrollo pero nada podemos decir respecto a su cronología y funcionalidad. Por lo que se deduce de la información de Hernández este edificio estaría ya total o parcialmente amortizado en la fase previa (visigoda) a la aljama (Arce Sainz, 2015: 32). Por otra parte, al meter un edificio más en el conjunto catedralicio, huimos hacia delante sin haber sido capaces, todavía, de reconocer el resto de sus piezas: la iglesia episcopal, el baptisterio, el palacio episcopal y las áreas de servicio.

Los resultados de las excavaciones de los años treinta, vistos desde el presente, ni son una sorpresa ni son una decepción. Más bien ilustran un ejemplo repetido de las pautas de implantación del poder político y religioso musulmán en contextos territoriales y sociales cristianos. Dicha implantación no pasaba por arrebatar a los cristianos sus principales edificios representativos (catedral, palacio) para levantar los nuevos (mezquita aljama, alcázar). Sin salir de al-Andalus, en ninguna de las mezquitas aljamas conocidas arqueológicamente total o parcialmente han aparecido restos pertenecientes a iglesias que tuvieron que ser derribadas. Lo que sí encontramos, bajo muchas catedrales medievales y modernas, son mezquitas aljamas, empezando por Córdoba.

Es del todo seguro que Córdoba era una ciudad con obispo antes del 711 pero, como estamos viendo en no pocas ciudades que también fueron cabezas diocesanas, no sabemos materialmente ni dónde estaban ni cómo eran sus reflejos monumentales. Obispos, también es seguro, continuó habiendo en la Córdoba islámica. Ignoramos por tanto la ubicación de los complejos episcopales visigodo y mozárabe. Pensamos que no hay ningún dato que sirva para defender que el obispado preislámico se movió de lugar en el siglo VIII en tanto en cuanto no cedió su terreno a la mezquita aljama, ya que no nada aparece allí. El grupo episcopal no tuvo por qué reubicarse, estuviera donde estuviera. Los diferentes trabajos que, en los últimos años, han tratado de ubicar el complejo episcopal cordobés adolecen de prejuicios y altas dosis de especulación. El prejuicio es dar por sentado que la catedral visigoda, tal como se quiere deducir de las fuentes, fue derribada para construir la aljama. A partir de ahí se especula con una información material que no aportaba lo que se esperaba. Así las cosas el registro arqueológico vendría, para algunos¹⁰⁶, a dar validez a una tradición literaria árabe tardía que trasladaba a Córdoba unos improbables acontecimientos acaecidos en Damasco. Entonces, consideran lícito lanzarse a interpretar, en clave cristiana, cualquier cosa que aparezca, sea lo que sea y esté donde esté dentro de la secuencia histórico-material previa a la mezquita. Se adoba todo con contextos históricos imaginados que dan lugar a propuestas indemostrables. Tenemos, por ejemplo, la de P. Marfil respecto al traslado de la sede en época antigua desde su ubicación original, Cercadilla, al interior de la ciudad, San Vicente. La razón de la mudanza es una pretendida presencia del poder bizantino en torno a la ciudad de Córdoba en el transcurso del siglo VI. Ante esta amenaza el poder local se lleva el complejo catedralicio al interior de las viejas murallas romanas. Esta idea de dos enclaves episcopales sucesivos es compartida por J. Sánchez Velasco (2017b: 258), si bien es rechazada por el grueso de la historiografía, que considera el área de San Vicente el solar del obispado primigenio cordobés.

Cercadilla

Otro lugar de la ciudad de Córdoba en el que se propone la existencia de edificios religiosos cristianos tardoantiguos y altomedievales es el complejo de Cercadilla [Fig.

¹⁰⁶ R. Sánchez Saus, por ejemplo, llega a decir: “Esta posición negacionista [de la basílica de San Vicente] también contradice los testimonios arqueológicos **evidentes** [la negrita es nuestra] desde los trabajos de Félix Hernández Jiménez...” (Sánchez Saus, 2019: 98). Lo que evidencian dichos trabajos, en boca de sus protagonistas, es justamente lo contrario. Esto hace que Sánchez Saus sea el verdadero negacionista.

243]. En este caso, la acreditación arqueológica es segura. En varios edificios integrados en este colosal complejo se documenta su adecuación, siglos después, para albergar el culto cristiano (Higalco, 1994; Fuertes e Hidalgo, 2001: 229). Se trata de los llamados edificios G, M y O [Fig. 244]. Ubicados de forma colindante en la parte norte del complejo dan lugar a una curiosa concentración de lugares sagrados. En torno a ellos hay una intensa y secular actividad inhumatoria, en especial en el llamado edificio G, el mejor conocido arqueológicamente. Se trata de un espacio rectangular polilobulado rematado por una cabecera triconque [Fig. 245]. El edificio O, por su parte, es un aula de doble cabecera absidada y, el M, un aula basilical menor. Además, en este sector norte, se han recuperados fragmentos de elementos muebles usados en la liturgia cristiana (estípites, mesas de altar; Bermúdez, 2011). Hay que insistir en que sus planimetrías están determinadas por unas fábricas previas, dedicadas en origen a otros menesteres, que son respetadas.

Pedro Marfil propone que Cercadilla fue la sede del obispado cordobés desde su fundación hasta que, en la segunda mitad del VI, se traslada al interior de la ciudad en el contexto de enfrentamientos armados (Marfil, 2001). Atribuye a Osio (256-357), primer episcopo de Córdoba, la promoción del complejo. La propuesta de Marfil encuentra serias objeciones. En primer lugar la naturaleza ideológico/material del conjunto: ¿es un espacio de carácter civil o religioso? Si Osio fuera el impulsor de un complejo monumental cristiano la actividad de carácter religioso acreditada en algunos edificios tendría que haberse iniciado desde la propia fundación. En otras palabras, estaríamos hablando de iglesias que se construyen a inicios del siglo IV. Sin embargo, lo que se observa es que los espacios que van a desarrollar actividad religiosa lo hacen en una fase posterior. Lo que hay es una readaptación de espacios para nuevos fines, tal como muestra la arqueología. Rafael Hidalgo descarta la acción de Osio en la materialización de Cercadilla atribuyendo la iniciativa al poder político imperial. En concreto al tetrarca Maximiano Hercúleo, el cual residió en Hispania entre los años 296-297 (Hidalgo y Ventura, 1994). Se trataría, en su opinión, de un ejemplo de la arquitectura tretárquica que sigue el esquema de otros conjuntos aúlicos: Tréveris (305-312), los construidos por Galerio en Thessalónica y Gamzigrad (finales del III a inicios del IV), la villa de Diocleciano en Split (anterior al 305), el aula basilical de la villa de Majencio en la vía Apia (inicios del IV). La idea del *palatium maximiani* no es compartida por otros investigadores. Desiderio Vaquerizo y Juan Francisco Murillo consideran que Cercadilla fue un pretorio ordenado

construir por orden imperial a partir de los años 307-308, con el propósito de convertirlo en el complejo administrativo y residencial del *vicarius Hispanorum*, radicado en Córdoba (Vaquerizo y Murillo 2010: 501-505). Javier Arce, por su parte, rechaza patrocinios del poder imperial y aboga por una iniciativa privada. Cercadilla, para él, sería un complejo residencial de un alto dignatario o de algún miembro de la aristocracia senatorial (Arce Martínez, 2010: 397). Para un estado de la cuestión sobre la discusión en torno al origen de Cercadilla ver el trabajo de Helal Ouriachen (2011).

No nos interesa tanto el momento fundacional como el momento en el que algunos edificios pertenecientes a tan ambiciosa empresa comienzan a desarrollar funciones de carácter religioso. Al revisar la literatura científica fruto de los hallazgos arqueológicos, la verdad es que no queda claro cómo y en qué momento se produjo el proceso de “cristianización” de Cercadilla. Tampoco su alcance global dentro del colosal complejo. M^a del C. Fuertes y R. Hidalgo opinan que la cristianización fue muy temprana, inmediata al cese de las funciones originales del conjunto. Nos moveríamos en el siglo IV (Fuertes e Hidalgo, 2001: 161). Comienzan a generarse necrópolis a partir de focos de devoción en lugares que custodian las reliquias de santos mártires locales. En el caso de Córdoba el mártir podría ser San Acisclo, a quien sabemos había dedicada una iglesia tal como nos transmiten los documentos escritos cristianos de los siglos IX y X. La defensa que hace Hidalgo del aula polilobulada con cabecera triconque (el edificio G) como la iglesia de San Acisclo de las fuentes parece convincente. Las alusiones textuales a que la basílica se encontraba al occidente de la ciudad (donde se ubica precisamente el complejo de Cercadilla) y la constatación arqueológica de que funciona como centro religioso desde época tardoantigua hasta época califal, encajan de forma solvente en la propuesta. Sumemos a esto que la necrópolis que tiene asociada es la típica de las basílicas martiriales. Una necrópolis *ad sanctos*. Ahora bien, la excavación de este edificio parece apuntar a que su conversión en iglesia se produjo en el VI y no en el IV. Se ha excavado el interior del edificio y su área circundante, ocupada por la tupida necrópolis. De la exploración del interior prácticamente no hay nada publicado, por lo que carecemos de cualquier indicación de tipo estratigráfico. En el exterior la cosa cambia y se habla de estratigrafía. Este cementerio, que se completa con los enterramientos de carácter privilegiado dentro de la basílica, tiene una intensa frecuentación durante los siglos VIII y IX. El elevado número de tumbas mozárabes minaron los niveles anteriores de tumbas (las preislámicas) pero, aún así, se han reconocido inhumaciones cuyas tipologías y

materiales asociados encajarían en los siglos VI y VII (Fuertes e Hidalgo, 2010: 166). Ha sido muy importante el descubrimiento de buena parte de la lápida funeraria del obispo Lampadio, muerto en el 549 (Hidalgo, 1999) [Fig. 246]. La placa, fragmentada, apareció como cubierta de una tumba mozárabe. Hemos de entender que la última morada del obispo, aunque desconocida su ubicación, tuvo que formar parte de la secular necrópolis en la que la lápida será reutilizada. La presencia obispal en esta basílica tiene un nuevo ejemplo en un anillo-sello aparecido suelto que perteneció, según la inscripción, a un obispo llamado Sansón (Hidalgo 2000; Fuertes e Hidalgo, 2010: 167) [Fig. 247]. La ausencia de cualquier referencia cronológica hace imposible saber si este mitrado vivió antes o después del 711 ya que no conocemos a ningún Sansón obispo por vía documental, visigoda o mozárabe. Que jerarcas religiosos se enterraran en o junto a este edificio indica la relevancia del templo.

La ausencia de enterramientos más antiguos que los atribuibles a los siglos VI o VII entra en contradicción con la aparición de un templo martirial en el temprano siglo IV ¿Por qué tardar dos siglos en empezar a enterrarse? Los datos esgrimidos para defender que el comienzo de las inhumaciones cristianas en Cercadilla se remonta al IV son insustanciales. Se limita a la presencia de un fragmento de sarcófago paleocristiano reutilizado en una de las casas del barrio califal (Sotomayor, 2000: 293-294, fig. 2.4). La construcción de basílicas martiriales, y de iglesias en general, arranca como fenómeno constatable en el siglo VI y continúa en el VII. La basílica de Cercadilla se suma a otros ejemplos como Santa Eulalia de Mérida o Santa Leocadia de Toledo. Estamos entonces ante una arquitectura del IV que albergará una iglesia a partir del siglo VI. Esta adaptación parece que estuvo acompañada por alguna reforma que afectó a la distribución interna, si bien la poca información que suministran los artículos no permite conocer con exactitud la secuencia y fechas de las distintas alteraciones que experimenta el edificio mientras es usado a lo largo de varios siglos. La cimentación original define un aula dividida en tres naves transversales. En algún momento, que puede atribuirse al de conversión en iglesia, se reordenó el espacio mediante unas nuevas naves en sentido longitudinal, típico de las basílicas (Hidalgo y Fuertes, 2001: 229).

Lo importante es que contamos con un edificio religioso preislámico que va a seguir funcionando sin solución de continuidad después del 711. Una iglesia que además es cabal identificarla con la de San Acisclo de las fuentes escritas. Respecto a los otros edificios del complejo que también pudieron haber sido convertidos en espacios sagrados

(edificios M y O) es poca la información que se aporta (Hidalgo y Fuertes, 2001). No sabemos si el problema estriba en que no se pudieron excavar con tanta intensidad como el edificio G. El edificio M, situado en las inmediaciones del anterior, presenta una planta basilical sin cabecera definida debido a las pérdidas del yacimiento. El edificio O, por su parte, está algo más alejado y define un espacio alargado rematado por un doble ábside (Hidalgo y Fuertes, 2001: 229-330). De uno de ellos se menciona que había enterramientos correspondientes a la fase mozárabe del yacimiento, por lo que estaríamos ante una situación de continuidad como la vista en el G. Los edificios cultuales de Cercadilla terminan por desacreditar ese supuesto torbellino de destrucción relatado en la archiconocida tradición literaria que alumbró el mito de la basílica de San Vicente. Queda claro que los musulmanes no derribaron todas las iglesias de la ciudad a excepción de una que es dividida para acoger los dos cultos. Tampoco, naturalmente, estos templos volvieron a ser levantados gracias al acuerdo alcanzado con el emir ya que nunca fueron arrasados. Si todo esto no ocurre en las iglesias de Cercadilla no tiene por qué ser distinto en el resto de Córdoba.

Las iglesias surgidas en espacios pertenecientes al gran complejo palatino forman parte de un área suburbial en la que se desarrollaron más actividades. La evolución de Cercadilla en época tardoantigua, pese a la aparición de centros culto con valor referencial para la cristiandad local, también tiene algo de precarizante. La continua ocupación del entorno en los siglos siguientes a la conquista ha alterado profundamente los niveles preislámicos. Allí donde se han conservado y han podido ser documentados, como en el criptopórtico (Hidalgo y otros, 1996), se aprecia un tipo de ocupación popular muy lejos del lenguaje monumental en el que se inscribe: “Ocupaciones en precario, muy modestas y en muchos casos de escasa duración, pero que de todas formas nos indican el uso continuado de esta área durante toda la tardoantigüedad” (Fuertes e Hidalgo, 2001: 161). Respecto a la fase tardoantigua en el entorno inmediato al centro de culto principal se habla de modestas viviendas que están funcionando durante el emirato pero no especifican si dichas viviendas fueron levantadas del VIII en adelante o llevaban funcionando desde antes (Fuertes e Hidalgo, 2001: 161). Certifican la intensidad habitacional durante el emirato por la presencia de grandes muladares y pozos ciegos colmatados de detritus. De estos basureros proceden materiales cerámicos que responden a unas pautas que se van convirtiendo en constantes: un enorme peso de los estándares

productivos previos a la conquista pero también la aparición de otros nuevos que con el tiempo reemplazarán a los primeros.

Podemos decir que Cercadilla, durante época emiral, sería un “barrio mozárabe” en tanto en cuanto los edificios de culto siguen en activo, así como la necrópolis, que recibe enterramientos de tipología cristiana generación tras generación. No sabemos si los allí enterrados eran, en exclusiva, vecinos de ese barrio o cristianos de otras partes de la ciudad que buscan ser inhumados en un centro de culto referencial desde hacía tiempo. Se han documentado calles y caminos que articulan el barrio en época altomedieval. Uno de estos caminos, que discurre en paralelo a la puerta de acceso al conjunto, está flanqueado por parcelaciones públicas y/o privadas (Fuertes e Hidalgo, 2010: 171). También se asocian a esta fase diferentes actividades de carácter industrial o artesanal: un horno para vidrio instalado en la sala triconque sur (Hidalgo y otros, 1996), un crisol vinculado a la fundición de metales hallada en una casa (Fuertes e Hidalgo, 2010: 171), vertidos de residuos industriales arrojados en el criptopórtico (Hidalgo *et alii*, 1996: 53-57).

Estaríamos en definitiva ante un espacio urbano de la Córdoba posterior al 711 que sería un escenario mozárabe en evolución y transformación. Un lugar de enorme interés que, por desgracia, no ha podido ser ni mucho menos apurado en sus posibilidades informativas debido a una intervención arqueológica condicionada por las circunstancias en las que se produjo, con sumarias destrucciones en muchas partes del yacimiento antes de poder entrar a trabajar.

Santa Clara

En el convento de Santa Clara, a pocas calles de la gran mezquita, se localizan una serie de restos arquitectónicos y musivos aparecidos en excavación que Pedro Marfil considera partes de una antigua iglesia preislámica (Marfil, 1996a, 1996b, 2001) [Fig. 248]. El edificio conventual tiene una interesante secuencia histórico-constructiva que se inicia cuando una mezquita es convertida en iglesia tras la conquista castellana de la ciudad (Caballero y otros, 2007). Este oratorio musulmán [Fig. 250], fundado en época califal en virtud de los elementos tipológicos reconocibles en los muros originales conservados (Hernández Jiménez, 1975: 204), habría supuesto, en opinión de Marfil, la amortización de edificios previos, entre los que se encontraba un templo cristiano. Se construye así un escenario histórico arquetípico en el que la implantación islámica se

materializa con la construcción de una mezquita sobre las ruinas de una iglesia que, además, se levanta en pleno corazón de la medina. Idealismos aparte sería sin duda de enorme importancia certificar que bajo una mezquita del siglo X hubiera una iglesia preislámica. De ser cierto el dato estaríamos ante una pieza clave a la hora de entender el fenómeno monumental mozárabe desde el momento de la conquista.

Pedro Marfil (1996a, 1996b, 2001) propone una iglesia, dedicada al culto martirial, con una planta de cruz inscrita y triple cabecera absidada. Sin duda un tipo de planta singular cuando acudimos a los modelos conocidos. La presencia de un mosaico polícromo con motivos animales (peces, pájaros) y vegetales (flores, frutos) encerrados en entrelazos circulares se erige en argumento fundamental para la defensa de un espacio sagrado pavimentado [Fig. 249]. Los trabajos de Marfil y Penco (2000, 2002) insisten en el carácter cristiano de esta simbología, presente en mosaicos de iglesias fechadas en el VI a lo largo del arco mediterráneo con ejemplos en el norte de África, Baleares, Italia, España (Penco, 2000: 249-250). I. Sánchez, por su parte, pone en duda que estemos ante un espacio propiamente litúrgico si bien admite que se trataría de un espacio de significación religiosa definido por “una caracterización formal diferente” (Sánchez, 2010: 52).

Al acercarnos a la supuesta iglesia son muchas las dudas respecto a su existencia, como apuntan diferentes autores: Caballero (2007), Utrero (2008, 2009), Vizcaíno (2009) y Ruiz-Bueno y González Gutiérrez (2017). Si acudimos a la planta que ofrece se observa que la mayoría de los muros (bastante más del 50%) están restituidos por el arqueólogo ya que no aparecieron en excavación [Fig. 248]. Esto incluye a la triple cabecera absidada que, sobre el papel, despliega toda su carga icónica. Cuando observamos los suelos musivos sorprende que se hagan sincrónicos, tanto por las evidentes diferencias tipológicas como por las distintas orientaciones que presentan, por no hablar de otra sincronía imposible establecida entre unos muros y unos mosaicos que se detienen antes de llegar a ellos (Caballero y otros, 2007: 13-14). Sumemos a esto la restitución de un crucero estructuralmente ilógico (Utrero, 2009: 143). En cuanto a la aparición de elementos litúrgicos propios de los recintos sagrados nada, ni siquiera en forma de huellas (Vizcaíno, 2009: 157). Lo que quiere hacerse pasar por el lecho de un cancel litúrgico es en verdad el umbral de una puerta (Caballero y otros 2007: 14).

A pesar de todo, algunos investigadores muy críticos con la propuesta de iglesia cruciforme de Marfil, se resisten a dejar de considerar estos restos (sean lo que sean) del siglo VI. Así ocurre con Sánchez Ramos (2010a) y Ruiz Bueno y González Gutiérrez (2017). Estos últimos, en un concienzudo trabajo, siguen defendiendo una cronología visigoda, al menos para la parte vinculada al mosaico policromo pero, al mismo tiempo, exponen las debilidades de su teoría. En efecto, hay mosaicos en iglesias (siempre muy lejos de Córdoba) en los que encontramos motivos similares, aunque también en abundancia en suelos de ambientes profanos que se fechan en los siglos III y IV (Ruiz Bueno y González Gutiérrez, 2017: 269). Un mosaico, de naturaleza cristiana, en la Córdoba de un siglo VI avanzado, es un *unicum*. Como lo es, para la sexta centuria en general (en toda la Península), una residencia urbana monumentalizada como la que defiende Sánchez Ramos (Ruiz Bueno y González Gutiérrez, 2017: 267).

En definitiva, en el convento de Santa Clara no hay ninguna iglesia. Posiblemente ni siquiera una fase arquitectónica relevante en el siglo VI, con la intención que fuera. La ausencia de templo nos dice dos cosas importantes. La primera es que seguimos, todavía, sin localizar dentro de las murallas romanas de Córdoba a sus viejas iglesias. La segunda, es que volvemos a constatar, arqueológicamente, que una mezquita no se levanta en el solar antes ocupado por una iglesia.

¿Una iglesia en el anfiteatro?

En fechas más reciente se ha hecho otra identificación, en Córdoba, de una arquitectura religiosa. Al excavar un sector del anfiteatro aparecieron tres estructuras absidadas que, de forma entusiasta, fueron vistas por algunos como la cabecera de una iglesia. A partir de ahí se procede a explicar y comprender este supuesto lugar de culto apelando a situaciones y personajes: en el escenario donde pretendidamente perdió la vida el mártir Acisclo (303-304), la arena del anfiteatro, se erigió un templo martirial que pudo ser promocionado por el propio obispo Osio (Murillo y otros, 2010: 524) [Fig. 251]. Rafael Hidalgo publica un artículo en el que desacredita de forma totalmente convincente tal propuesta (Hidalgo, 2012) mostrando a las claras cómo se ha confundido una supuesta arquitectura religiosa cristiana con restos de la infraestructura integrada originalmente en la obra romana.

El improbable baptisterio del edificio de la Diputación

En 1970, al hacer obras en el antiguo Convento de la Merced (actual sede de la Diputación) se descubrió una estructura de carácter hidráulico que empezó a considerarse, con reservas, un baptisterio (Marcos, 1977: 58) [Fig. 252]. Las reservas son más que lógicas ya que nada, o casi nada, alberga sostener la presunción. Rafael Hidalgo (Hidalgo y Ventura, 2001; Hidalgo, 2005: 408-411) expone las objeciones: una tecnología propiamente romana, un tamaño y profundidad muy superiores a las habituales, un diseño complejo que integra un espacio rectangular y otro semicircular, entrada de aguas mediante cañerías que perforan los escalones, un aliviadero en la parte superior. A pesar de todo, Hidalgo se resiste a “perder” la única pila bautismal de la ciudad de Córdoba planteando algo que es imposible demostrar: que la obra, en efecto, es romana pero que, con el tiempo, se usó como pila bautismal (Hidalgo, 2005: 411). No hay datos que acrediten readaptaciones. Mucho menos que aquello hubiera quedado integrado en un espacio sacralizado, requisito que se cumple en todos los casos conocidos de baptisterios.

Algo más sobre el paisaje monumental cristiano

A. León y J. F. Murillo (2017) recogen en un artículo de síntesis la información arqueológica referida a necrópolis cristianas en uso en época islámica en diferentes partes de Córdoba y sus alrededores [Fig. 253]. Su identificación como enterramientos posteriores a la conquista no viene dado por sus tipologías a la hora de componer las fosas, en todo tradicionales respecto al pasado preislámico, sino por cuestiones estratigráficas y la aparición de documentos epigráficos (León y Murillo, 2017: 155). Como dicen estos autores, el actual conocimiento arqueológico no permite determinar si la distribución de los espacios de necrópolis se relacionan con barrios en los que se concentran colectivos mozárabes o si su emplazamiento depende de la existencia de un centro de culto (León y Murillo, 2017: 155). En un trabajo anterior A. León y M^a. T. Casal (2010) proponían varios modelos de ocupación de los espacios funerarios: uno daría continuidad a necrópolis generadas por iglesias tardoantiguas; otro surgiría como consecuencia de traslados de colectivos cristianos hacia zonas periféricas; un tercero estaría representado por acciones de corte elitista en las que el finado busca ser enterrado, antes que en las necrópolis suburbanas, en los *vici* y monasterios próximos a la ciudad.

La necrópolis de Cercadilla, de la ya hemos hablado, sin duda representa un cementerio de uso plurisecular en torno a un centro de culto que viene funcionando desde

el siglo VI. En el caso de las tumbas cristianas de cronología islámica en el entorno que actualmente ocupa la iglesia de San Pedro (Marfil, 2001), no está tan claro, ya que no se ha encontrado, por ahora, la iglesia correspondiente que, la historiografía, señala como la basílica de los Tres Santos. La identificación de la iglesia medieval de San Pedro con la antigua basílica de las fuentes escritas se basa en la tradición local y no cuenta con solventes argumentos.

En el llamado Cortijo de Chinales hay documentadas algunas tumbas preislámicas, pero también aparecieron lápidas epigrafiadas de entre los siglos IX y XI. Santos Gener (1955) opinaba que en este emplazamiento se levantaba el complejo religioso de San Acisclo, y no en Cercadilla. León y Murillo parecen de la misma opinión ya que consideran que estos enterramientos se vincularían a un iglesia (León y Murillo, 2017: 157). Si nos trasladamos al norte de la ciudad, en la llamada Huerta de San Rafael, la aparición de tres inscripciones funerarias del X pertenecientes a monjas podrían ser indicio de necrópolis asociada a un templo (León y Murillo, 2017: 158). Estamos de acuerdo, pero el escenario es diferente respecto a los cementerios *ad sanctos* que cercan e invaden las basílicas martiriales que siguen funcionando más allá de inicios del VIII. Lo que tenemos en la Huerta de San Rafael es una fundación *ex nouo* (el monasterio de Santa Eulalia de Barcelona del que se hablará en el siglo X) que genera un polo funerario restringido a la comunidad.

Se refieren por último, León y Murillo, a enterramientos en diferentes partes de la ciudad sobre las que no tenemos noticias de la existencia literaria o arqueológica de iglesias. Opinan que estas inhumaciones se producen en una época omeya ya avanzada (León y Murillo, 2017: 162).

Hay otro trabajo, firmado por Jerónimo Sánchez Velasco (2017b), en el que se trata de reconstruir el panorama monumental cordobés antes de la irrupción musulmana. Según Sánchez Velasco, “gracias a nuestros estudios sobre la dispersión topográfica de las piezas arqueológicas y de su relación con los contextos arqueológicos de los periodos de la antigüedad tardía y de la época visigoda, hemos podido establecer la existencia de, al menos, catorce complejos edificios probables” (Sánchez, 2017: 330). Un número desde luego llamativo, por lo abultado [**Fig. 254**], después de todo lo que hemos venido analizando.

Balance

En definitiva, el paisaje monumental cristiano cordobés conocido es muy limitado, tanto a inicios del siglo VIII como en las centurias siguientes. Expurgados los excesos interpretativos (San Vicente, Santa Clara, la iglesia del anfiteatro) sólo tenemos como seguros los ejemplos de Cercadilla. Es sin duda un bagaje tremendamente limitado para acercarnos a una monumentalidad mozárabe que sabemos, por los cauces informativos documentales, que fue bastante más compleja. Gracias a una afortunada eclosión literaria de la mano de varios escritores cristianos de mediados del IX percibimos una realidad arquitectónica notablemente más rica que la que nos brinda, por ahora, la arqueología. Casi 150 años después de la conquista autores como Eulogio, Alvaro y Sansón nos ofrecen un panorama cultural en el que encontramos, junto a seguras iglesias de origen preislámico (San Acisclo o San Zoilo), otras levantadas en época islámica (monasterios de Tábanos y Peñamelaria). Fuera de éstas es imposible saber cuántas de las iglesias mencionadas son anteriores a la conquista y cuántas son posteriores. Es aquí donde la arqueología podría despejar las dudas pero, primero, debemos dar con los edificios. Lo que debemos evitar son posturas apriorísticas que consideren que absolutamente todos los centros de culto presentes en los textos mozárabes eran preislámicos a excepción de los dos que, explícitamente, se dice fueron erigidos en el IX. Ya que la información documental pertenece al siglo IX la analizaremos en el capítulo dedicado a esa centuria (Capítulo 4.5) en vez de usarla para caracterizar un siglo VIII en verdad bastante oscuro ante la falta de testimonios literarios y con una arqueología que todavía está en trance de generar su propio discurso desde un registro material por ahora escaso.

Lo que sabemos, por esta vía, es poco, pero nos acerca a certezas y nos aleja de ideas preconcebidas que durante mucho tiempo han marcado el asunto de la monumentalidad mozárabe. Así ocurre con el mito de San Vicente. Si colocamos a un templo cristiano bajo los cimientos de la mezquita omeya y, además, decimos que se trataba de la catedral, estaríamos delante de un tipo de implantación islámica con profundas consecuencias en el parque inmueble cristiano, al tiempo que significa que las condiciones impuestas a los cristianos desde el momento mismo de la conquista fueron tremendamente severas. Recordemos que el episodio de San Vicente se inscribe en el relato de la destrucción de todas las iglesias de Córdoba. La dureza desplegada en la que va a ser la capital de al-Andalus vendría a definir la actitud de los conquistadores. Las excavaciones emprendidas en la mezquita, a la vista de los resultados y tal como se

expresaron los protagonistas (Félix Hernández y Manuel Gómez-Moreno), revelaron que no existen indicios de arquitecturas culturales cristianas previas que fuera preciso derribar.

Las iglesias excavadas en Cercadilla, por su parte, pese a ser sólo una pieza del puzle monumental mozárabe aportan valiosa información. En primer lugar, sus registros refutan el episodio de destrucción conquistadora que acabó con todas las iglesias de la ciudad, excepto una. Lo que hay es continuidad sin interludio demoledor que décadas después sería reparado gracias al permiso emiral. Esta imagen de continuidad es perfectamente acorde con lo que vamos vislumbrando en otros lugares. La diferencia es el mayor o menor recorrido histórico de las iglesias de inicios del siglo VIII en adelante.

En conclusión, a pesar de los límites informativos actuales sobre cuál fue el punto de partida de la arquitectura religiosa cristiana en Córdoba, podemos decir cómo no fue. Para empezar, el conjunto catedralicio ni estaba en el área que ocupa la aljama ni por tanto tuvo que ser derribado. El convento de Santa Clara tampoco alberga en su subsuelo una iglesia que en el siglo X. sería amortizada por una mezquita. Por el momento no encontramos ningún caso de suplantación de un centro de culto cristiano por otro musulmán, algo que no es ninguna novedad ya que no conocemos ejemplos seguros de este tipo en todo al-Andalus. No hemos dado con ninguna iglesia (parcial o totalmente) convertida en mezquita ni, bajo los oratorios islámicos excavados hasta la fecha, aparecen restos arquitectónicos de templos cristianos. Fuera de juego la mítica basílica de San Vicente así como los hechos que la acompañan (derribo de todas las iglesias, obligación de compartir la única indultada, compra con el tiempo de esa mitad y permiso para reparar los templos derribados) pierde crédito el tradicional marco de relaciones impuesto por los musulmanes basado, por un lado, en una enorme dureza para con la arquitectura cristiana y, por otro lado, en acciones personalistas de los príncipes que pueden torcer situaciones previas, para lo bueno (indemnización por la mitad de San Vicente y permiso para la reconstrucción de iglesias) y para lo malo (arrasamiento en la conquista, ataques patrimoniales ordenados por el emir Mohamed I a mediados del siglo IX). Creemos, por los datos arqueológicos y documentales, que la relación entre musulmanes y cristianos cordobeses en lo referido al expediente monumental debe interpretarse de otra manera. Antes que una quiebra sobrevenida lo que hay es continuidad. Así lo revelan arqueológicamente las iglesias de Cercadilla, en especial el edificio G, y documentalmente las noticias de mediados del siglo IX que nos descubren un panorama poblado por un número de iglesias en activo, 150 años tras la conquista, bastante elevado.

Pero todas estas iglesias y monasterios de Córdoba y sus alrededores no son un patrimonio heredado de época visigoda. También hubo centros religiosos erigidos más allá del 711. A la continuidad, por tanto, hay que sumarle mantenimiento y renovación. Esto nos lleva a poner en duda la idea del caprichoso comportamiento de los sultanes como herramienta de control musulmán de los alcances y limitaciones monumentales cristianas. Desde esta perspectiva creemos que hay situaciones que se convierten en absurdas. Los monasterios de Tábanos y Peñamelaria fueron levantados, en virtud del contexto informativo, en tiempos de Abderramán II (Arce Sainz, 1992). En este caso el antojo de este emir habría sido mirar para otro lado permitiendo con esta actitud displicente que unos cristianos funden unos monasterios al fin de al cabo alejados unas cuantas millas de la ciudad. Su hijo y sucesor, Mohamed, abre prácticamente su reinado ordenando un ataque a las iglesias cordobesas. ¿Qué está pasando ahora? Siguiendo con el concepto personalista el nuevo emir daría un golpe de timón rumbo a la actitud tradicional, severa y restrictiva, que su desdenoso padre había relajado.

Nosotros pensamos que la conservación y el mantenimiento de los viejos templos, la construcción de otros y la posibilidad de recibir represalias patrimoniales deben comprenderse como elementos de un marco de relaciones general y no el resultado de empujones coyunturales. Estaríamos hablando de un *statu quo* que trasciende a tal o cual emir. ¿Cuándo se forja y cómo se hace reconocible para las dos partes a lo largo de generaciones de cristianos y de gobernantes? No lo sabemos con la poca información disponible. Constatamos que dicho *statu quo* era una realidad en la primera mitad del siglo IX. Podemos pensar que empezó a sentar sus bases en el siglo VIII pero ¿cuándo?, ¿en el momento de la conquista?, ¿con la creación del emirato independiente? No podemos dar una respuesta, sólo especular. Los pactos de conquista, basándonos en el único conocido, no son específicos en el apartado monumental. Al mantenerse las propiedades, instituciones y religiosidad de los sometidos es obvio que van a seguir usando sus edificios de culto pero no hay estipulaciones concretas respecto al futuro a largo plazo: mantenimiento y renovación de los edificios, construcción de otros nuevos. Es posible que esta reflexión viniera pasado algún tiempo, cuando en la península ibérica podemos empezar a hablar del afianzamiento y desarrollo de una sociedad islámica. Tal vez con la aparición de un poder local independiente, el emirato, con la necesidad de crear una agenda política propia, las relaciones entre la población local cristiana y el nuevo poder pasaran por una fase de mayor definición de cara a un futuro en el que el centro de

decisión ya no era Damasco sino Córdoba. Como decimos son meras sugerencias ya que carecemos de datos históricos que las avalen o rechacen. Lo único que podemos defender es que hay un marco de relaciones actuante entrado el siglo IX que muy posiblemente fue definido en el transcurso de la centuria anterior.

3.2.10. Conclusiones al siglo VIII

Tras el análisis del siglo VIII, si algo nos queda claro, es la revelación de una enorme complejidad del fenómeno mozárabe que contrasta con la tradicional y plana lectura historiográfica: la conquista como el inicio de una parálisis forzosa del elemento cristiano sometido. A partir de ahí, según esta idea, los cristianos que pudieron permanecer y mantener sus instituciones religiosas, gracias a los pactos de capitulación, sufrirían un secular desgaste por la presión ambiental musulmana, empeñada en eliminar la presencia del cristianismo por mucho que se partiera de una situación de respeto.

En el siglo VIII que presentamos la información nos obliga a mirar en diferentes direcciones. Hay cristiandades que, en efecto, desaparecen o no sabemos percibir su rastro desde muy temprano, tanto en ciudades como en zonas rurales. Al mismo tiempo, observamos con nitidez la persistencia de colectivos mozárabes, manifestada en la continuidad del uso de templos erigidos antes de la conquista y en el mantenimiento de estructuras de poder que gestionan arquitectura religiosa. Pero, también, nos encontramos con casos que nos hablan de nuevos o revitalizados polos de presencia cristiana. Se trata, en definitiva, del solapamiento histórico de diferentes situaciones (la continuidad, la amortización y la renovación) que deben ser estudiadas como partes de una realidad emanada de un mismo hecho: la aparición de al-Andalus.

Estas situaciones, de manera aislada, no pueden explicar satisfactoriamente el fenómeno sin tener en cuenta al resto. Se compone así una imagen caleidoscópica de lo que supuso un profundo reajuste de la sociedad local en su relación con la entrante. No es apropiado distinguir a dos tipos de cristianos como consecuencia de la conquista: los que pactan y se someten y los que se niegan a hacerlo e inician el camino de una insurgencia que será secular. En efecto hubo episodios de oposición armada. Mérida, por ejemplo, hizo frente a un asedio del que nos hablan tanto las fuentes escritas como la arqueología. Otras noticias documentales hacen referencia a oposiciones que tienen por

escenario otras ciudades: Teodomiro en Orihuela, Huesca, Écija, Sevilla. El caso es que todos estos focos de resistencia fueron en poco tiempo desactivados, pero no como resultado de una aplastante victoria militar sino fruto de una negociación que condujo a un pacto con vocación de futuro. Los mismos cristianos que esperaron a los musulmanes con sus espadas desenvainadas fueron los que se sentaron a negociar. No huyen a ningún lado arrastrando, con ellos, a las sociedades sobre las que ejercían su liderazgo, sino que se reafirman como poderes locales capaces de ofrecer estabilidad al poder musulmán. El único grupúsculo de pertinaz resistencia pudo protagonizarlo esa facción visigoda que, tras la caída de Rodrigo, se arroga la dignidad real en las figuras de Achila II y Ardabasto. En lo que parece una continua retirada hacia el noreste que termina más allá de los Pirineos, la única fuerza cristiana con cierta conciencia estatal (acuñaciones de moneda) termina por sucumbir en un territorio (el Sur de Francia) que nada tiene que ver con el escarpado norte peninsular asturiano.

Por tanto, en el transcurso de la conquista, vemos que hay algunas fuerzas capaces de ofrecer oposición, aunque fracasan, si bien no salen del envite como poderes derrotados o autoexiliados sino como agentes activos en el nuevo escenario, salvo en el caso de los epigonales reyes visigodos que siempre dieron la espalda al pacto. Por mucho que esos poderes acabaran pactando y abandonaran la senda de la lucha, no se percibe la imagen que nos transmiten unas fuentes árabes siempre alejadas en el tiempo de los acontecimientos narrados: una monumental traición orquestada por un grupo de cortesanos despechados capaces de entregar un reino que jamás podrían recuperar. Lo que se deduce, más bien, es una oposición desorganizada al hilo de unos acontecimientos que se producen de forma vertiginosa. Pasado ese momento, las fuerzas locales que ofrecieron resistencia llegan a un compromiso. Así lo percibimos en el este peninsular. El Pacto de Teodomiro da lugar a un territorio sometido estable para los intereses musulmanes por mor de la acción del grupo de poder cristiano que ha pactado. Una muestra de esta estabilidad (paz social y satisfacción tributaria) es la instalación, en la década de los 40, de un *yund* en tanto en cuanto significa el acomodo sobre el terreno del elemento sirio así como su mantenimiento gracias a una parte de los impuestos pagados por los sometidos. Tenemos por tanto a una sociedad cristiana internamente estructurada por una jefatura que se relaciona directamente con el poder musulmán.

Un poco más al norte, en la región valenciana, la arqueología nos ofrece una posible situación en la que el compromiso cristiano va más allá de no rebelarse y abonar

los impuestos correspondientes. Estaríamos hablando de una participación directa de elementos cristianos en la consolidación de la conquista que se traduce en sendos enclaves fortificados como València la Vella y el Punt del Cid. Sabemos que son cristianos porque en relación directa con València la Vella está Pla de Nadal. También en la ciudad de Valencia encontramos acciones monumentales cristianas (Cárcel de San Vicente y el falso baptisterio) que suponen una solución de continuidad urbana y social respecto al momento previo visigodo. Unas acciones que se pueden poner en relación con las anteriores de Pla de Nadal-València la Vella por compartir los mismos recursos y estrategias productivas en lo arquitectónico y decorativo. Por otra parte, creemos que la fase altomedieval del Cerro de la Oliva, en el centro peninsular, pertenecería a este tipo de implantación árabe-cristiana de primera hora, al igual que el pretendido monasterio Servitano en las inmediaciones del Cerro de Santaver.

Continuando más al norte por el corredor litoral mediterráneo, tenemos lugares como Puig Rom, la fase altomedieval de El Bovalar, Sant Julià de Ramis y *Ruscino* ya en Francia, que pueden ser manifestaciones tempranas de los cambios sufridos por las poblaciones locales en un naciente al-Andalus. Todos estos lugares, a los que hay que sumar los valencianos y el propio territorio mozárabe de Tudmir, desaparecen en el transcurso del siglo VIII (Pal de Nadal, València la Vella, El Bovalar, Puig Rom, El Punt del Cid, Sant Julià de Ramis) o experimentan una profunda transformación espacio-funcional (desacralización de iglesias como las del Tolmo, Valencia y seguramente la del Cerro de la Oliva). Esto significa que las condiciones que dieron lugar tanto a las continuidades (ciudades de Tudmir con sus iglesias) como las nuevas implantaciones (recintos fortificados, Pla de Nadal, Cárcel de San Vicente) se vieron trastocadas en pocas generaciones.

Sin embargo, hay otros escenarios cristianos surgidos en el siglo VIII que se revelan más estables, al menos hasta bien entrado el siglo IX. Los encontramos representados en los territorios de Mérida y Toledo, donde tenemos destacadas promociones como El Trampal, La Portera, Melque o La Mata. Creemos que su aparición no es tan temprana como en los casos anteriores. Pueden corresponder a una fase que ya no es de conquista sino de explotación de los recursos de unos territorios consolidados. Tras estos esfuerzos volvemos a encontrar elementos cristianos necesariamente relevantes en virtud de la monumentalidad que consumen, los recursos que generan y los

cuerpos sociales que gravitarían en torno a unos establecimientos que son mucho más que iglesias solitarias.

El fresco de las nacientes sociedades mozárabes de al-Andalus no queda ni mucho menos definido, en su integridad, con todas las situaciones hasta ahora aludidas. En el tercio sur de la península no conocemos a personajes como Teodmiro ni tenemos localizadas, hasta la fecha, acciones monumentales equiparables a Pla de Nadal, Melque o Puig Rom, pero es del todo seguro que hubo no pocos colectivos cristianos que transitaban secularmente con sus necesidades arquitectónicas a cuestas. Este fenómeno es evidente en muchas ciudades importantes que conservan estructuras de poder religioso (obispados) capaces de mantener un mallado diocesano que iría desde las propias ciudades hasta sus territorios. Podemos así hablar de *dimmas* en Córdoba, Sevilla, Málaga, Granada, Cabra, Écija, etc. Mientras que al norte del Guadalquivir la Iglesia institucional desaparece en multitud de ciudades, en el corazón de al-Andalus es manifiesto el alto porcentaje de perduración. ¿Fueron los obispados de la antigua *Bética*, por encima de poderes laicos locales, los verdaderos protagonistas del proceso de negociación que dio lugar al establecimiento de los numerosos colectivos mozárabes andaluces? El caso es que se compone el territorio mozárabe continuo más importante de todo el al-Andalus, presente y futuro. Un gran marco territorial que, en principio, ofrece continuidad a mucha de la arquitectura religiosa previa a la conquista, entre la que se incluyen catedrales, basílicas martiriales, parroquias urbanas y rurales, monasterios. Es imposible saber cuántas iglesias se conservaron porque no sabemos cuántas había con anterioridad. Lo único cierto es que, estamos, ante territorios *dimmiés* en los que, secularmente, se hizo necesaria la gestión de arquitectura religiosa.

No olvidemos esas granjas y aldeas de la submeseta sur, que nos colocan ante escenarios históricos hasta ahora inéditos que es necesario integrar en los discursos generales.

Acabamos este apartado conclusivo del siglo VIII llamando la atención sobre las incertidumbres que rodean al punto de partida histórico de los mozárabes: su inmediato pasado visigodo. Dependiendo de cómo se defina el escenario material del cristianismo en el momento de la irrupción islámica se interpretará lo que venga después. En este punto, hemos encontrado diferentes escenarios tardoantiguos de discutible verosimilitud, como hemos expuesto en diferentes apéndices críticos. Por ejemplo, se vienen presentado,

en las últimas décadas, diferentes edificios en Córdoba, Sevilla, Valencia, Barcelona o Toledo que se fechan en época preislámica y a los que se les asigna una función religiosa. En muchas ocasiones, al abordar de forma crítica la información, descubrimos una acusada debilidad en los argumentos utilizados. Se proclaman iglesias aunque falten elementos fundamentales relacionados con los edificios religiosos: una iconografía arquitectónica en los que se reconozcan los espacios celebrativos y congregacionales, restos del inevitable mobiliario litúrgico, enterramientos. Hay otros casos en los que sí se puede afirmar, sin ambages, que se trata de edificios de culto, pero es discutible su adscripción cronológica ya que existen contraargumentos para defender fechas distintas a las preislámicas. Por tanto, sin haberlo previsto, hemos terminado rebotando, desde inicios del siglo VIII, problemas que tienen que ver con los siglos VI y VII.

CAPÍTULO 4. El siglo IX

4. 1. Introducción

Ha transcurrido cerca de un siglo desde la conquista. Un siglo en el que, como hemos visto, descubrimos situaciones variadas respecto al cristianismo y sus manifestaciones monumentales dependiendo de los contextos particulares. Asistimos a situaciones de continuidad, de abandono y de renovación en escenarios diversos que nos revelan el complejo panorama de lo que significó un reajuste de las sociedades locales con la aparición y desarrollo de al-Andalus de la mano de un agente político, cultural y religioso en cuya agenda no estaba erradicar al componente cristianismo sometido. Allí donde se dieron ciertas circunstancias, la conquista se saldó con el establecimiento de pactos entre los que llegaron y los que estaban. Dichas circunstancias tienen que ver con la existencia de instancias de poder locales capaces de ser aceptadas en la mesa de negociación ya que disponían de los resortes para que, los compromisos alcanzados, fueran asumidos por el cuerpo social sobre el que ejercían su jefatura (laica o religiosa).

En líneas generales, la política de pactos abrió la puerta a entornos de continuidad en los lugares acogidos a los tratados, que fueron bastantes, pero sin olvidar que, también, hubo notables contracciones que dejaron territorios sin perfil histórico cristiano del siglo VIII en adelante. Contamos con diferentes territorios mozárabes repartidos por al-Andalus cuyos cristianos quedaron integrados en la *dimma*, que siempre estuvo tutelada directamente por el poder omeya. La acción de dicho poder en relación a los cristianos y sus centros de culto debería ser la misma en todos los territorios que aspiraba a controlar. Desde el primer emir es continuo el esfuerzo por tener aseguradas las principales plazas de al-Andalus que permitían territorializar su poder a escala peninsular: Córdoba, Toledo, Mérida, Zaragoza. En todas estas ciudades contamos con comunidades mozárabes residentes acreditadas cuyas condiciones deberían ser equivalentes al actuar la misma autoridad musulmana dominante.

Pero este esfuerzo se reveló arduo para la dinastía omeya. Desde finales del siglo VIII soplan vientos de disidencia que la obligan a emprender una miríada de campañas que tratan, una y otra vez, de restablecer su autoridad (Manzano, 1994). Pese a algunos

éxitos conseguidos, como la construcción de la alcazaba de Mérida en 835 tras no pocos intentos por someter la ciudad, el siglo IX avanza con unos emires que se tienen que enfrentar a poderes rebeldes que consiguen, a veces durante décadas, suplantar su acción de poder en numerosos territorios, de norte a sur y de este a oeste. Es la *fitna*, sin duda la prueba más dura a la que se enfrentaron los omeyas peninsulares antes de su extinción dinástica tiempo después. Este conflicto multiterritorial, especialmente virulento en la segunda mitad del IX y primeras décadas del X, marca de forma profunda la suerte de los colectivos cristianos que, a esas alturas, seguían siendo una realidad social en territorios involucrados en los conflictos. Así ocurre, por ejemplo, en los entornos toledano y emeritense que visitaremos, protagonistas de numerosas e importantes sediciones que consiguieron romper sus lazos con Córdoba. Allí teníamos, documentados por las fuentes escritas y la arqueología, a colectivos mozárabes surgidos tras la conquista. Su presencia se atestigua en las ciudades (Toledo y Mérida) y sus territorios (Melque, La Mata, Guarrazar, El Trampal, El Gatillo, La Portera). ¿Qué ocurre con estos cristianos cuando estalla la *fitna*?, ¿qué papel adoptaron y qué pasó con ellos cuando retorna la autoridad omeya bajo la forma del califato? Trataremos de responder a estas preguntas desde los registros arqueológicos.

Otro de los escenarios de la *fitna* por el que nos moveremos tiene que ver con la serranía de Málaga, base territorial de Omar Ibn Hafsún, el rebelde historiográfico por antonomasia que, además, tiene asociado un perfil monumental de arquitectura cristiana. Como habrá ocasión de ver, la rebelión de Ibn Hafsún es un caso singular en lo relativo a la arquitectura religiosa cristiana cuando la comparamos con otras situaciones de conflicto.

El siglo IX también nos abre una ventana al cristianismo del corazón del al-Andalus omeya, aquel que siempre estuvo bajo su control y cuya capital era Córdoba. Gracias a la información documental del siglo IX nos podemos asomar a un contexto diferente al de los territorios agitados por la *fitna*. A la sombra del poder emiral vemos consolidarse un poder cristiano sujeto a tensiones internas dolorosamente expresadas en el conflicto martirial. La capital emiral se erige en nueva capital de la Iglesia hispana por encima de la arzobispal Toledo que, no obstante, había conseguido mantener su capacidad de reemplazo institucional desde la conquista. Córdoba acoge ahora los concilios de alcance nacional. Allí tiene lugar, en 839, la celebración de un concilio al acuden obispos

de diferentes provincias eclesiásticas. Estuvo el arzobispo de Toledo, Wilisendo, que de forma protocolaria aparece encabezando la nómina de mitrados. Pero el hecho de que el metropolitano haya tenido que poner rumbo a Córdoba, sede de la reunión, incida un nuevo equilibrio de fuerzas. Incluso a nivel regional, la Iglesia cordobesa asume un papel de metrópolis fáctica, a pesar de que siguiera existiendo la histórica, Sevilla.

Todo esto no ocurre de la noche a la mañana. En Córdoba tenemos lo que puede considerarse la evolución del elemento cristiano en un contexto relacional estable que arranca en el siglo VIII. Consignemos además la particularidad de que nos encontramos en el mismo escenario en el que tiene su sede física el poder omeya que capitaliza la política en al-Andalus durante los primeros tres siglos. ¿Cómo se desarrolla la sociedad cristiana a la sombra directa de los emires?, ¿hay rupturas o consolidaciones en las relaciones externas e internas?, ¿es el conflicto martirial un punto de inflexión en las relaciones entre los cristianos y el poder musulmán, lo que incluiría el expediente monumental? Estas y otras cuestiones serán analizadas a nuestro paso por la Córdoba emiral del siglo IX.

4.2. Mérida

A lo largo del siglo IX Mérida y su territorio parecen instalados en un clima de constante inestabilidad a causa de los enfrentamientos entre poderes musulmanes locales y la autoridad omeya cordobesa. Tras un siglo VIII en el que el poder emiral ha conseguido imperar en la ciudad, las tres primeras décadas de la novena centuria están salpicadas de intentos de emancipación a los que los emires tratan de responder una y otra vez (Feijoo y Alba, 2005). En 835 las tropas cordobesas retoman la ciudad y se levanta la alcazaba con el fin de controlar posibles rebrotes de disidencia. El control se muestra efectivo durante varias décadas pero, a finales de los 60, un nuevo brote de rebelión consigue desalojar de Mérida a los omeyas y convierte la ciudad en escenario de luchas que la dejarán maltrecha y casi abandonada (Feijoo, 2014) ¿Cómo se desarrolló el colectivo cristiano a lo largo de estos continuos cambios de signo?

Está fijado en la historiografía, desde Simonet, que los mozárabes emeritenses participaron de forma activa en la sedición frente a Córdoba alineándose con los rebeldes. La prueba de su implicación sería la respuesta dada por el emperador carolingio Ludovico

Pío a una carta que le fue enviada en 826 solicitándole su intervención para liberarlos del yugo cordobés (Simonet, 1985: 314). La idea de un cristianismo fuerte tras la conquista, alimentada por los falsos cronicos (Franco Moreno, 2013), justificaría su capacidad de respuesta y movilización. Sin embargo, cuando leemos las fuentes árabes que dan cuenta de los numerosos conflictos vividos en Mérida en las tres primeras décadas del IX, nunca encontramos a cristianos señalados como participantes en las disputas. Sólo tenemos la famosa carta, un material informativo extrapeninsular. En nuestra interpretación de su lectura no está nada claro que unos mozárabes, levantados en armas, estén pidiendo ayuda a Ludovico. Más bien parecen unos musulmanes insurrectos que han dado muestras previas de su fuerza frente al poder cordobés (AC10).

La toma de la ciudad, años después, por Abderramán II supondría para algunos un ajuste de cuentas con unos cristianos a los que se considera seguros partícipes en los movimientos sediciosos frente a Córdoba (Franco Moreno, 2013: 134). La presencia de materiales cristianos reutilizados en la construcción de la alcazaba omeya es visto como símbolo del castigo al exhibir en sus muros los despojos de los perdedores (Valdés, 1995). Vendría a representar la derrota del cristianismo local o, al menos, una fuerte contracción del mismo. Pero hay un dato contradictorio. Tras la reconquista omeya de Mérida conocemos a un obispo de nombre Ariulfo que ejercerá su episcopado en las décadas siguientes. El personaje en cuestión está autenticado históricamente a partir fuentes informativas coherentes: las actas de un Concilio celebrado en Córdoba en 839 (CSM, 135-141) y los escritos del abad Sansón (*Apolo*, 2, 8) de mediados del IX. En un escenario de revancha como el que se propone en Mérida, con destrucción de iglesias incluidas, sorprende la permanencia del obispado así como la libertad de movimientos del mitrado.

Ariulfo ocupa la cátedra desde mediados de los 30 a inicios de los 60. La primera noticia de Ariulfo es como asistente un concilio celebrado en Córdoba como reacción a una disidencia dogmático-institucional representada por los llamados “acéfalos”, un grupo de cristianos que, entre otras cosas, no aceptan la autoridad de la jerarquía religiosa representada por los obispos (CSM, 141). Estamos en el año 839. En este concilio también estuvo presente el arzobispo de Toledo, lo cual da a la cita un alcance “nacional” al tiempo que certifica el desplazamiento del centro de gravedad institucional hacia el sur. Ariulfo se integra en esta realidad y acude de forma obediente a una reunión que se celebra a la sombra del poder emiral, el mismo que está presente en su Mérida natal.

Volvemos a saber de Ariulfo en el marco de una nueva reunión que tiene lugar, otra vez, en Córdoba. Corre el año 862. El motivo era participar en un cónclave orquestado por el obispo malacitano Hostegesis para condenar al destierro al abad Sansón (*Apolo*, 2, 8) en el marco de un conflicto entre las élites religiosas cristianas. A esas alturas, camino de los 30 años de episcopado, Ariulfo debe tener una salud delicada y excusa su ausencia por carta. Lo que no quiere decir que no estuviera al tanto de lo que pasó y de sus consecuencias. Pocos años después de la muerte del mitrado, que no sabemos con exactitud pero que debemos considerarla cercana a 862, los omeyas vuelven a ser desalojados de Mérida. A partir de ahí desaparece cualquier mención al obispado de Mérida. De hecho se le puede dar por extinto.

Cuando el ejército de Abderramán II retoma la plaza es seguro que había iglesias amortizadas en la ciudad. De ellas proceden materiales que se usan en la alcazaba, pero no como forma de humillación. Es imposible determinar cuáles son las fechas de amortización de estos edificios. Solamente que fueron anteriores a 835. Es especialmente relevante el testimonio epigráfico de una pieza recuperada en 1947 en una de las puertas de la fortaleza. Se trata de un bloque que contiene una inscripción que da cuenta de la deposición de reliquias bajo el altar de una iglesia dedicada a Santa María de todas las Vírgenes (Navascués, 1948; Ramírez y Mateos, 2000; Ramírez, 2003: 281; Sastre, 2008: 28) [**Fig. 116**]. Gracias a las excavaciones en el recinto de la alcazaba sabemos, con absoluta certeza, que no fue amortizado ningún templo cristiano previo con motivo de su construcción (Feijoo, 2001; Feijoo y Alba, 2005) [**Fig. 255**], por lo que la inscripción perteneció a una iglesia ubicada en otra parte de la ciudad. José Bueno e Isaac Sastre (Sastre, 2010: 30), como vimos, se inclinan por vincular esta inscripción con la catedral emeritense aduciendo que no estaríamos ante un acto propiamente fundacional sino ante una reconsagración que tendría lugar a lo largo del siglo VII en virtud de las características epigráficas del letrero (Navascués, 1948; Vives, 1949). Si era la catedral hay entonces que admitir su pérdida para el cristianismo (institucional y devocional) antes del momento de la construcción de la alcazaba en 835. Esta pérdida contrasta con la presencia del único obispo emeritense que conocemos a lo largo de los siglos musulmanes, Ariulfo, que con seguridad ocupaba la sede entre 839 y 862.

Los demás materiales cristianos reutilizados se concentran en la estructura del aljibe y son pilastras de mármol cuya tipología, según Cruz Villalón (1985), pertenece a la serie de soportes emeritenses más antiguos cuya factura original se remontaría al siglo VI [Fig. 256]. ¿Cuándo se han perdido estas arquitecturas?, ¿qué motivó su deceso?, ¿dónde estaban? Respecto a esta última pregunta, Pedro Mateos (1995) cree haber localizado un edificio del que fueron extraídas algunas pilastras que acabaron en el aljibe. Se trata de una fábrica arquitectónica aparecida en la barrida de Santa Catalina, al norte de Santa Eulalia [Fig. 120], donde se ha encontrado una pieza tipológicamente idéntica a algunas de las usadas en la alcazaba [Fig. 128]. La estructura desmantelada, según él, sería el *xenodochium* o albergue de peregrinos levantado por el obispo Masona a finales del siglo VI o inicios del VII (Mateos, 1995). De esta forma, quedan conectados el momento de mayor esplendor del cristianismo emeritense (el de las *VSPE*) con el de su declive. En el AC11 desarrollamos nuestra opinión al respecto, llegando a la conclusión de que el edificio de Santa Catalina no es el *xenodochium* de Masona sino una promoción emiral cercana a la erección de la alcazaba, con la que comparte estrategias, entre ellas incorporar en las nuevas fábricas materiales antiguos de destacadas calidades materiales y técnicas.

Fijémonos ahora en el registro arqueológico de la única iglesia hasta la fecha conocida: Santa Eulalia [Figs. 118 y 119]. Con lo conservado es difícil determinar cuál fue, con detalle, la historia de Santa Eulalia a partir de la conquista. Se propone que pierde su función religiosa en el transcurso del siglo IX. Aparecieron cerámicas emirales en las fosas de robo de los muros (Mateos, 1999: 90 y 201), lo cual indica un severo desmantelamiento de la fábrica. La aparición de un pozo y su noria (Mateos, 1999: 89) en la zona cercana al antiguo presbiterio es algo que no podemos entender dentro de una arquitectura que mantiene un uso litúrgico sino en el marco de una reformulación espacio-funcional [Fig. 257]. Sería una muestra más del proceso de descomposición de una fábrica abandonada cuyo solar no va a recibir ninguna nueva arquitectura, ni monumental ni representativa. ¿En qué momento de la novena centuria se produjo el fin de un templo sin duda muy significativo para el cristianismo local? Nosotros descartamos el periodo de presencia omeya, más o menos coincidente con el obispo Ariulfo, ya que representa estabilidad para el elemento cristiano, como nos lo demuestra el longevo obispo. Sería más bien una fase marcada por la inestabilidad que provocan los movimientos secesionistas, siempre musulmanes. Posiblemente acontecería cuando Mérida se escapa

de nuevo al control estatal iniciándose un proceso que hará de la vieja capital lusitana un lugar de poca importancia en beneficio de la recién creada Badajoz.

Trasladémonos ahora al territorio. Al igual que en la ciudad, las áreas rurales con presencia cristiana experimentan amortizaciones de edificios religiosos, algunos con un origen bastante lejano (siglo VI), como El Gatillo (Caballero y Sáez, 2009). En este enclave, frente a lo que ocurre en otros lugares en los que se detectan amortizaciones tempranas como en Casa Herrera (Caballero y Ulbert, 1976; Cordero y Sastre, 2010), la iglesia y su hábitat dan muestras de una continuidad sin sobresaltos materiales. Incluso, en época ya mozárabe, es posible que hubieran tenido lugar una serie de reformas importantes (Fase III de Caballero y Sáez, 2009). El abandono es programado. Sería el momento en el que se ocultan los objetos litúrgicos metálicos [Fig. 258]. En esta acción hay premeditación. No es una ocultación en el marco de una incertidumbre. Es el abandono físico y simbólico del lugar. ¿Sólo del edificio cultural o del hábitat del formaba parte? Si esto es así ¿a dónde se trasladó ese colectivo y, sobre todo, qué lo movió? Lo único que sabemos es que se pone fin a un asentamiento de origen preislámico que, durante más de un siglo tras la conquista, mantuvo y usó un edificio religioso. Tras el abandono se produce una reocupación en la que parte de la iglesia queda integrada en una pequeña alquería que no tuvo una larga vida [Fig. 144].

También se amortiza, en la novena centuria, un establecimiento cristiano que nació ya en época islámica. Hablamos de Santa Lucía del Trampal que, en su momento, representó un tipo de acción mozárabe en el marco de nuevos modelos de implantación surgidos más allá de la conquista (Caballero y Sáez, 1999). A pesar de ello, pasado el tiempo, también asistimos a su abandono a lo largo del siglo IX sin que podamos atisbar las causas, sólo sus efectos. Lo que fue un territorio virgen domeñado por la acción humana volverá a asilvestrarse. El entorno no será escenario de actividad humana hasta varios siglos más tarde.

Ignoramos qué grado de sincronía puede haber entre los diferentes ejemplos presentados de abandono, todos sin duda en fechas precalifales por los materiales recogidos en los niveles de amortización. El hecho de que uno sea una basílica martirial suburbana de origen preislámico (Santa Eulalia), otro una pequeña iglesia perteneciente a una comunidad rural (El Gatillo) y otro una potente fundación *ex novo* (El Trampal),

lleva a pensar en una pérdida sistémica de edificios religiosos cristianos en el área emeritense durante el siglo IX que, en el fondo, representa una contracción del elemento cristiano en la región que será irreversible.

La causa de la desaparición de este antiguo territorio mozárabe, reconocible desde inicios del siglo VIII, tiene que ver sin duda con las convulsiones provocadas por la *fitna*, pero entendidas de una forma distinta a la tradicional. En primer lugar, no hay datos que avalen la participación cristiana en los movimientos secesionistas emeritenses del siglo IX. La *dimma*, que sepamos, no rompió sus compromisos y se convirtió en declarado enemigo de los omeyas. Es precisamente cuando estos últimos controlan Mérida cuando tenemos imágenes de una *dimma* moviéndose en un clima de normalidad respecto al poder musulmán. Tenemos al obispo Ariulfo, que se desplaza cuando es preciso hasta Córdoba gracias a la reconexión de la ciudad con el centro de poder. Creemos por tanto que son las situaciones de ausencia del poder omeya las que propician las amenazas para el colectivo cristiano. Aunque hace algunos años propusimos que el componente mozárabe pudo beneficiarse de algún modo en el marco de la revuelta de Ibn Marwan (Caballero y Arce, 1995: 195), a día de hoy pensamos que no es correcto defender la participación cristiana en connivencia con el muladí. Los mozárabes, según nuestro actual punto de vista, vincularon su suerte a los acuerdos que debían ser velados por el poder omeya, y nunca dieron muestras de unirse a las aventuras autonomistas capitaneadas por otros musulmanes. La catarata de amortizaciones y la total ausencia de noticias sobre cristianos en las últimas décadas del siglo IX en adelante nos hablan de una extinción antes que de una reafirmación.

El panorama descrito, con territorios mozárabes que durante periodos más o menos prolongados quedan separados de Córdoba en un clima de enfrentamiento, no es exclusivo del occidente peninsular. En el centro, con Toledo como capital, se documentan también amortizaciones de arquitectura religiosa cristiana, siendo idénticas las causas: *dimmas* que quedan desprotegidas cuando las fuerzas centrífugas cortan los lazos con el poder que tutela a los colectivos no musulmanes.

La fundación de Badajoz: ¿reordenamiento del cristianismo emeritense?

Hace algunos años, junto a Luis Caballero (Caballero y Arce, 1995), nos interesamos por una serie de datos concurrentes en la ciudad de Badajoz que podían ser indicio de actividad monumental cristiana en época islámica. Estos datos eran, por un lado, la existencia de noticias sobre una posible cátedra obispal en una ciudad fundada en el siglo IX y, por otro, la presencia de una serie de piezas de escultura decorativa reutilizadas en la muralla almohade. Si una medina de fundación islámica contó con obispado significaba que había una comunidad cristiana instalada en la ciudad. Dicha comunidad, por tanto, tuvo que contar con sus propios edificios de culto. Aquí es donde entran en juego las pilastras reutilizadas. Se trata de piezas cuya tipología, desde los trabajos de Cruz Villalón, podría ser considerada tardía dentro de la producción escultórica emeritense, rebasando incluso la fecha del 711. De esta forma tratábamos de reivindicar la posible existencia de acciones monumentales mozárabes en al-Andalus frente al tradicional negacionismo historiográfico.

Hoy en día, sin embargo, pensamos que el caso de Badajoz no tiene por qué ser un ejemplo de acción monumental cristiana. Creemos que puede hacerse una crítica a los argumentos esgrimidos en su momento. Para empezar, la creación de un nuevo obispado en Badajoz es muy controvertida. Manuel Terrón (2007) dice que ciertos manuscritos y legajos en los que aparecen pretendidos obispos pacenses fueron manipulados para reivindicar la existencia de un obispado en la ciudad frente a Beja, en Portugal. Fue en su opinión una maniobra orquestada en el círculo del rey Alfonso X con la intención de dotar a Badajoz de argumentos para reivindicar sus propios intereses frente a la sede antigua que ha quedado en territorio portugués. En los comienzos de la investigación histórica moderna Simonet toma partido por la creación de este obispado mozárabe y propone que la fundación sería el resultado del traslado de la cristiandad emeritense, con su obispo a la cabeza, cuando los rebeldes impulsan la nueva ciudad. Faltan los datos que avalen este hecho más allá del empeño de Simonet por demostrar que el cristianismo sigue vivo en la región gracias al apoyo de unos muladíes a los que mueve una comunión de intereses de raza con los mozárabes frente a los árabes. Nada conocemos o indica que los cristianos siguieran a sus pastores espirituales camino de Badajoz. Ni siquiera sabemos si, a esas alturas, había obispo en Mérida. Tras la pérdida del control de la ciudad por parte del

poder omeya a finales de la década de los 60 del siglo IX desaparece cualquier información al respecto.

No obstante, hay estudios que siguen defendiendo la existencia del obispado mozárabe de Badajoz (López López, 2001) apelando a la tradicional información que Terrón considera desacreditada. Las noticias de posibles mitrados pacenses durante el siglo X e inicios del XI están cargadas de dudas. Dos de ellos, *Theuducutus* (903-904) y *Julius* (932), no están viviendo en Badajoz sino en territorio asturleonés. Sus nombres aparecen como firmantes en diferentes documentos vinculados a la monarquía norteña, el primero como *Baicensis sedis episcopus* y el segundo como *episcopus de Badaliacu* (López López, 2001: 333-334). Terrón opina que *Baicensis* no se refiere a Badajoz sino a Baza (Terrón, 2007: 32). Por otro lado, la marcha de unos obispos que en ningún momento se dice que retornen a su silla hace difícil entender su mantenimiento en el tiempo hasta enlazar con la notica de un último jerarca conocido, *Daniel*, fechada en el tardío año 1000. Su verosimilitud puede cuestionarse. La inscripción, tallada en placa marmórea, supuestamente fue hallada el año 1520 y, enseguida, desapareció sin dejar más rastro que una transcripción hecha por Rodrigo Dosma (1601: 41-42), sobrino del descubridor, Alvar Pérez Dosma, canónigo de la catedral para más señas. El padre Flórez estuvo varios buscándola en vano (*ES*, IV, 288). Fita, por su parte, revisa obras antiguas sobre la historia de la Iglesia pacense y no encuentra una sola referencia al respecto (Fita, 1917: 86). A pesar de todo, basándose en exclusiva en la transcripción de Dosma, pasada por la lectura de Hübner (n. 213), Fita concluye que podía ser auténtica.

En cuanto a las pilastras reutilizadas en las obras plenomedievales islámicas (Cruz Villalón, 1981) seguimos pensando que algunas son producciones postvisigodas, pero tenemos dudas en cuanto a que su fecha de facturación sea sincrónica con la creación de la ciudad de Badajoz en el último tercio del IX en adelante. En efecto hay ciertas pilastras que pertenecen a lo que Cruz Villalón (1985) llama Grupo B [**Fig. 260**], diferentes en lo decorativo al llamado Grupo A, formado por los ejemplares que se consideran más antiguos (siglo VI) dentro de la producción lusitana tardoantigua. Opina Cruz que el Grupo B, aunque en su tesis doctoral lo daba como visigodo del VII, debería hacerse más moderno, postvisigodo (Cruz Villalón, 2013), argumento que usamos en su momento para defender un Badajoz mozárabe. No fuimos cuidadosos en el análisis ya que en Badajoz también hay pilastras del Grupo A [**Fig. 259**], lo cual obliga a reconsiderar la propuesta.

Si hay, juntas, pilastras de la serie más antigua, de segura cronología preislámica, y pilastras de la serie más moderna, posiblemente de época islámica, las posibilidades son dos: o Badajoz es una ciudad que ya está fundada en época visigoda y consume materiales monumentales que se elaboran en sus propios talleres escultóricos (Cruz Villalón, 1982: 27) o todas las piezas llegaron, desde otro lugar o lugares, a una Badajoz islámica como materiales reutilizados (Torres Balbás, 1938; 223).

Nos quedamos con la segunda opción. Hasta el momento la arqueología no ha encontrado evidencias de un asentamiento previo a la fundación emiral, ni siquiera romano (Valdés, 1995). Se hace difícil entender la presencia de elementos arquitectónico-decorativos destinados a edificios de carácter monumental que, se entiende, estarían insertos en un enclave donde habría gente, casas, calle. Nada de esto ha aparecido. Por otra parte, en virtud de las diferentes cronologías atribuidas a las piezas (unas se proponen del siglo VI y otras de los siglos VII- VIII), habría que hablar de un secular escenario de actuación monumental que habría dejado algo más que un montón de piezas sueltas.

Consideramos como más probable que todos estos materiales llegaron como despojos en el marco de la construcción de la muralla almohade. Sus lugares de procedencia podrían ser dos (Mérida y Beja) en atención a las tipologías. Las pilastras de tipología más antigua (siglo VI) sin duda se vinculan con los talleres de Mérida, mientras que las consideradas más modernas (siglos VII-VIII) presentan francas relaciones con los productos facturados en Beja (Cruz Villalón, 1982: 28-29). Como decimos, no existen argumentos de registro arqueológico que apunten a la existencia de un Badajoz anterior como realidad urbana desde el siglo VI hasta la fundación musulmana de la segunda mitad del IX. Lo único que tenemos son las piezas de mármol, siempre integradas en fábricas musulmanas.

La vieja capital provincial, desde las últimas décadas del siglo IX, entra en una fase de franca recesión que termina convirtiéndola en un lugar carente de relevancia. Su secular condición de cantera urbana, llegada sus horas más bajas, propiciaría el saqueo de unos edificios abandonados y arruinados que nadie reclama. Pero, como decíamos, también habría que hablar de Beja como posible lugar de obtención de material, una ciudad que produjo y consumió escultura arquitectónica en las épocas tardoantigua y altomedieval (Torres y otros, 2007). Recordemos, por otra parte, que un capítulo anterior

se expusieron los datos que permiten hablar de una *dimma* en Beja desde el momento de la conquista hasta mediados del siglo IX (Capítulo 3.2.6). Es posible que esta *dimma* se descomponga al mismo tiempo que la emeritense, en la segunda mitad del siglo IX, como consecuencia de su desamparo en el contexto de la *fitna*.

En conclusión, las pilastras llegan desde diferentes lugares al Badajoz medieval sin que los recicladores les concedan, por su parte, apenas valor. Los edificios espoliados, seguramente, llevarían siglos amortizados. Ya no se trata de una acción de anticuariado, como la del aljibe de la alcazaba promovida por un gobernador que aprecia las calidades de las obras antiguas en un contexto ideológico y cultural cortesano que exhibe ese interés. En Badajoz, muchas veces, las piezas quedan casi irreconocibles al empotrarse en muros o subsumirse en los tapias de la muralla. Esta forma de reutilizar sí puede esconder desprecio por parte del que lo hace, que de alguna forma humilla a las trabajadas pilastras usándolas de forma grosera sin preocuparse por hacer evidentes sus calidades.

Creemos por tanto que jamás hubo un Badajoz mozárabe. Ni las fuentes escritas ni la arqueología lo confirman. El agitado siglo IX, para la cristiandad regional, se saldó más con una descomposición que con una recomposición, por pequeña que fuera, algo que sí se consiguió Toledo con su obispado aun a costa de perder presencia en el territorio con los ceses de Melque, La Mata, etc.

¿Fin de un territorio mozárabe?

Tras todo lo expuesto, creemos que en el trascurso del siglo IX el cristianismo de la región de Mérida termina siendo irrastreable. Arqueológicamente, las amortizaciones de establecimientos religiosos como Santa Eulalia, El Gatillo y El Trampal, con lo que cada uno representa, nos hablan de un cristianismo en descomposición institucional y social. Pero esta descomposición parece haber dado sus primeros pasos desde el momento de la conquista. El aparente desmoronamiento temprano de la red diocesana dejó muy reducida a la Iglesia como institución. No olvidemos que ya en el siglo VIII hay abandonos patrimoniales como Casa Herrera. Se produce, se mire por donde se mire, una contracción que acarrea no sólo pérdidas de los edificios sino también de las comunidades adscritas a ellos. Vimos que la de Casa Herrera, pese a seguir usando como última morada un edificio abandonado y expoliado [**Fig. 136**], pierde de forma irremisible sus referentes

religiosos y termina islamizando (grafitis de las columnas) [Fig. 138]. Por otro lado, el fenómeno de islamización encontró en las élites locales un importante vector de penetración en las sociedades indígenas. Tenemos a linajes muladíes que, ya en el siglo VIII, están integrados en la acción de gobierno local bajo la cobertura omeya. Esos mismos linajes, en la novena centuria, tratarán de desmarcarse del poder que los sometió y con el que prosperaron. Serán los verdaderos protagonistas de buena parte de los brotes de rebeldía que salpican la segunda mitad del IX, como lo dicen una y otra vez las crónicas musulmanas. No unos cristianos que supuestamente han mantenido un robusto cuerpo social e institucional, capaces incluso de ponerse en contacto con el emperador Ludovico para emprender una guerra abierta contra los omeyas.

Qué paradoja. Es durante el periodo en el que Mérida está otra vez bajo el control efectivo de Córdoba (tercio central del siglo IX) cuando tenemos el único destello informativo sobre la presencia de su obispado en época mozárabe. ¿No debería haber sido eliminado como represalia a una levantisca actitud cristiana que la historiografía repite sin cesar? Pues no. Lo que hace el poder desafiado es “protegerlo” en el marco de sus propios intereses, al igual que lo hace con los obispados meridionales. Precisamente porque Mérida está bajo el control omeya su obispado puede entrar, por primera vez conocida, en la órbita de la Iglesia hispana superviviente, cuya vida se encuentra igualmente vinculada a la realidad política andalusí marcada por Córdoba. Ahora bien, lo que se nos escapa es el perfil social y monumental que tenía, y había tenido con anterioridad, la cristiandad de Mérida con su obispo Ariulfo a la cabeza. El trasiego de piezas marmóreas, no necesariamente pertenecientes siempre a centros religiosos cristianos, no creemos que sea debido a un furor destructor de los reconquistadores omeyas sino consecuencia del paisaje urbano que encuentran, en el que había edificios ya amortizados de los que extraer materiales singulares, ya fuesen romanos, visigodos o mozárabes.

En definitiva, trazar un relato histórico de la Mérida mozárabe que incluya su faceta monumental es harto complicado ante la poca y difusa información disponible. Los materiales documentales son los que son y no pensamos que aparezcan más. En cuanto a la arqueología, el avance en el conocimiento material de la ciudad ha sido impresionante de un tiempo a esta parte, pero lo que tiene que ver con el cristianismo entre los siglos VI y IX parece estar haciendo constantes fintas al registro obtenido. Eso sí, contamos con

centenares de piezas escultóricas que no son ni romanas ni califales. Problema: el 100% de ellas están descontextualizadas o reutilizadas. Tenemos una gran caja con compartimentos de paredes porosas en las que las piezas pueden pasar de uno a otro dependiendo de cada uno.

En el medio extraurbano la cosa es algo mejor ya que, por lo menos, contamos con algunos establecimientos religiosos con estratigrafía. No pueden por sí mismos resolver todos los problemas que aquejan a la ciudad pero nos permiten contar con datos objetivables. En primer lugar, identifican lugares con presencia cristiana más allá del siglo del 711. En segundo lugar, sus fechas de amortización, dentro del siglo IX, reafirman que a lo largo de esa centuria el cristianismo regional está en franca retirada. Otra importante aportación del ámbito rural, que en verdad sigue siendo muy limitado en su conocimiento, es que nos ofrece variados escenarios de forma sincrónica. Dichos escenarios, solapándose, son de abandono, continuidad y renovación. Si tomamos, por ejemplo, la segunda mitad del siglo VIII en base a los registros arqueológicos propuestos en los diferentes yacimientos, tenemos a una iglesia que se abandona (Casa Herrera), otra que sin solución de continuidad sigue funcionando como tal (El Gatillo) y otra que se levanta *ex novo* (El Trampal). Por el momento no podemos saber si en el microcosmos urbano de Mérida tiene lugar una situación semejante a lo largo del periodo mozárabe. Hay indicios que apuntan a ello. Santa Eulalia es un antiguo templo que no cesa su actividad cultural hasta el siglo IX, por lo que hay casos de continuidad. Encontramos piezas que pertenecieron a iglesias que están siendo reutilizadas en obras musulmanas, como la alcazaba (en torno a 835), lo que indica que hubo amortizaciones a las que no podemos poner fechas concretas. Por último, la existencia de piezas escultórico-arquitectónicas que apuntan cronologías postvisigodas (placa de cancel encontrada en las excavaciones de Santa Eulalia, Caballero, 1994-95: 340) [Fig. 121] hablaría de posibles renovaciones.

Cuando hacemos balance del siglo IX, en cambio, sólo se da una de las tres situaciones: la amortización. Una amortización que, en los casos registrados arqueológicamente (Santa Eulalia, El Trampal, El Gatillo), no aparece acompañada de violencia. Pero creemos que puede confundirnos el no apreciar destrucción material. Tuvo que existir una violencia ambiental que hizo que aquellos cristianos que usaban esos templos y vivían cerca de ellos tuvieran que marcharse. Parece que se generó una situación que no pasó por atacar o destruir pero que hizo que esas comunidades

abandonaran el lugar. En el caso de El Gatillo la marcha es aparentemente ordenada y preparada. La comunidad preparó y celebró las exequias de su iglesia. Cogieron el ajuar litúrgico y lo enterraron, ahora, como ajuar funerario del templo. Una vez hecho esto, se marcharon. ¿Dónde?, ¿a territorio cristiano o musulmán? Si la presión ejercida sobre los cristianos, más que consecuencia de la política omeya lo es de la política de los poderes rebeldes, los desplazados podrían dirigirse al norte cristiano, pero también a otras partes de al-Andalus en las que los cristianos cuentan con mecanismos de protección amparados por la autoridad omeya.

La historiografía más conservadora, con Simonet como portaestandarte, se ha empeñado en glorificar a unos levantiscos muladíes que, en su lucha contra Córdoba, darían la libertad a los cristianos de sus territorios, purgando de este modo el pecado de apostasía de sus antepasados. Esta lectura esencialista y metahistórica sigue marcando un discurso construido sin materiales históricos. Cuando estos empiezan a ser recuperados y utilizados la lectura es radicalmente distinta. El cristianismo, en las tierras de duradera sedición, terminó ahogado en un contexto que en absoluto podemos presuponer que tenía que ser favorable a los mozárabes. Los poderes sediciosos siempre son musulmanes y no dan muestras de recomponer la situación de los cristianos, hasta ese momento competencia del poder cordobés al que se enfrentan.

4.3. Toledo y Melque

4.3.1. Toledo

La huella informativa del Toledo mozárabe, en el siglo IX, es muy tenue. El desconocimiento de la arquitectura cristiana, desde un punto de vista arqueológico, se suma a los anteriores de los siglos VII y VIII. Esta acumulación de ignorancia apenas puede ser paliada con el otro tipo de informaciones, las documentales. Noticias que, de alguna u otra forma, tengan relación con la faceta monumental cristiana apenas hay. Hagamos su repaso.

Información textual

Toledo no generó materiales literarios cristianos propios que aporten información sobre aspectos de la vida de la cristiandad local a lo largo del siglo IX. Lo poco que sabemos de los mozárabes toledanos es a partir de obras producidas fuera de la vieja capital visigoda. Especialmente en Córdoba. Esto incluye a la literatura tanto latina como árabe. En relación a esta última, el ciclo cronístico omeya codificado en la obra de Ibn Hayyan recoge no pocos episodios que tienen que ver con Toledo en el agitado siglo IX, empezando por la matanza en la Jornada del Foso y continuando por los incontables episodios sediciosos frente a los emires (Manzano, 1991). Leyendo los relatos da la sensación de que no hubiera cristianos en la ciudad. Su invisibilidad, como bien sabemos, no es un reflejo de la realidad sino consecuencia de la elaboración de una memoria en la que el elemento cristiano sólo entra en dicha memoria cuando participa de alguna forma en acontecimientos trascendentes para la historia de los omeyas.

La única noticia documental árabe relativa a los mozárabes de Toledo la encontramos en el propio Ibn Hayyan (Souto, 1995). El cronista, cuando glosa el gobierno del emir Mohamed I, recoge un hecho que da cuenta del permiso solicitado por los toledanos el año 870 para reconstruir el alminar de la mezquita aljama, desplomado tras una ruina. La cosa no tendría mayor importancia si no fuera porque los solicitantes también expresan su deseo de anexionar a la aljama una iglesia que le era contigua. Proponen además que los gastos de la reconstrucción se hagan con el dinero de un impuesto, el *xaraj*. El caso es que el emir, según la crónica, accede a estas peticiones con la intención de contemporizar con los toledanos ya que, por esas fechas, “se encontraban entre la rebelión y la obediencia” (Souto, 1995: 354). Eduardo Manzano considera este suceso extraño y difícil de interpretar (Manzano, 1996: 296-297). Nosotros tampoco lo tenemos claro a la hora de abordar el contenido histórico de la noticia. Hay, en nuestra opinión, elementos que ofrecen un escenario históricamente confuso. La primera extrañeza es encontrar una iglesia casi pared con pared con una aljama. Esta circunstancia parece anómala por lo que vamos conociendo en todo al-Andalus. Las aljamas con registros arqueológicos conocidos nos dicen que ni bajo ellas ni junto a ellas había templos cristianos. Recordemos que en las excavaciones del claustro de la catedral toledana no es que no aparecieran restos de edificios cristianos previos sino que prácticamente no había niveles de uso en época tardoantigua, hubiera o no allí cerca una

iglesia (Almagro, Barranco y Almagro, 2011). Otra rareza es que los toledanos que apelan al emir puedan decidir, sin más, apropiarse de una iglesia. Eso y que al emir le parezca asumible la petición contestando de forma favorable. Este comportamiento arbitrario choca en nuestra opinión con el marco normativo desarrollado por el poder omeya que aparece aquí directamente implicado. Por último, esa iglesia es un pelele histórico desconectado de la realidad. No se dice en ningún momento que ese templo estuviera o no funcionando, ni tampoco cuál fue la reacción de unos cristianos desposeídos de forma injustificada. La catedral visigoda y luego mozárabe de Toledo siempre estuvo en el mismo sitio y nunca dejó de ser usada hasta finales del XI, como ya hemos dicho al hablar del siglo VIII. Es imposible por tanto hacer protagonista a la catedral de Santa María de este episodio literario porque no estaba junto a la aljama. Además, se supone que a esas alturas la catedral ya habría sido fagocitada por la aljama.

¿Sería otra la iglesia de la que se habla? Tal vez, aunque lo creemos muy poco probable si nos remitimos a la ausencia arqueológica en el entorno de la actual catedral de restos pertenecientes a edificios preislámicos. Todas las dudas pueden deberse a una elaboración memorística de la que desconocemos su recorrido, desde su aparición hasta la forma en se transmite antes de llegar a Ibn Hayyan. En definitiva, esta noticia debe ser analizada con todas las cautelas antes de emitir cualquier conclusión.

El resto de alusiones, muy pocas, relativas a la cristiandad toledana tienen que ver con alguno sus obispos. La constatación de arzobispos indica que hay estamento religioso en la ciudad y, por tanto, una comunidad mozárabe imposible de cuantificar. Por desgracia seguimos sin tener la más mínima idea respecto a los escenarios culturales a los que acudía dicha comunidad a rezar, bautizarse, casarse o enterrarse. Al igual que en Mérida nuestro conocimiento de la cátedra de Toledo viene dado por información literaria generada fuera de la ciudad, en concreto en Córdoba. En el concilio de 839 celebrado en la capital andalusí Wistremiro aparece como primer firmante de las actas (*CSM*, 141), primacía que le corresponde como máxima autoridad canónicamente reconocida. A pesar de esta deferencia protocolaria es evidente que el centro de gravedad institucional se ha desplazado sin remisión hacia el Sur (Aillet, 2012: 287). Volveremos a saber del obispo Wistremiro, años después, de la mano de Eulogio de Córdoba. En una carta fechada a finales de 851 Eulogio le relata a Wiliesindo, obispo de Pamplona, su retorno a Córdoba tras pasar un tiempo en Navarra. Cuenta Eulogio que, de camino a casa, pasó por Toledo

“donde todavía encontré vivo a nuestro santísimo anciano el obispo Wistremiro” (*Epist*, 7). Hemos de pensar que el mitrado debió morir poco después del paso del cordobés por la ciudad y por eso diga que, todavía, llegó a verlo a con vida cuando escribe al obispo navarro.

Después contamos con la (sorprendente) noticia de la elección del cordobés Eulogio como mitrado de Toledo. Quien transmite la información es el también cordobés Álvaro. En su *Vita Eulogii*, escrita tras la muerte de su amigo en el cadalso, dice que cuando el provecto arzobispo Wistremiro falleció, Eulogio “había sido propuesto por todos los obispos de la provincia y de las diócesis colindantes” (*VE*, 10, trad. Díaz y Díaz, 1993-1994: 143). Toledo, es cierto, contaba con parte de su antigua red diocesana, por lo que era capaz de dar reemplazo por sí sola a la institución. La permanencia en esas fechas de sedes sufragáneas queda corroborada por Eulogio, quien en su famoso viaje visita a dos obispos pertenecientes a la provincia eclesiástica de la que Toledo era cabeza rectora: Sisemundo de Sigüenza y Venerio de Alcalá (*Epist*, 7). Nada más sabemos de estas sedes, ni antes ni después. Sus representantes no acudieron al concilio de 839 acompañando a su metropolitano Wistremiro. Tampoco asomarán, incluido el arzobispo, en los concilios celebrados años después en Córdoba (851 y 862). Creemos que estas sedes se desarrollaron fuera de la órbita de la Iglesia que había conseguido mantener en el sur un mayor músculo institucional. Alcalá de Henares y Sigüenza se encuentran en el secular corredor de comunicación entre ambas mesetas que seguirá siendo transitado en los siglos venideros. Conectadas al sur con Toledo y al norte con Zaragoza su devenir histórico parece estrechamente vinculado a esta vía de tránsito que, desde al-Andalus, llegaba a los territorios cristianos. Eulogio y los monjes franceses que buscan reliquias en Córdoba van y vienen por este corredor por el que transitan personas, mercancías, ejércitos, ideas.

La elección de Eulogio como mitrado toledano no se llegó a consumir pues faltan noticias que lo corroboren. Aunque de manera velada, Alvaro nos sugiere que fueron obstáculos emanados de Córdoba los que impidieron a Eulogio catapultarse hasta la cátedra toledana. La historiografía, de forma unánime, asume la veracidad de este hecho y achaca el bloqueo al propio emir, que no vería con buenos ojos que un personaje que abanderaba la causa de los mártires cordobeses terminara como arzobispo en una ciudad alejada y tendente a la rebelión. También que hubiera sido la Iglesia cordobesa la que maniobrara para impedir la elección, empezando por el metropolitano Recemundo,

contrario a la causa martirial. Alvaro solamente dice que la voluntad divina “puso trabas en el camnio” y que “habían surgido contratiempos que lo estorbaban” (*VE*, 10, trd. Díaz y Díaz, 1993-1994: 143). A pesar de que los toledanos ven frustrado su deseo se muestran dispuestos a no elegir a ningún otro obispo mientras Eulogio siguiera vivo:

“Y si bien es cierto que se vio privado por culpa de las circunstancias del ministerio episcopal no se vio sin embargo del honor de la consagración” (*VE*, 10, trd. Díaz y Díaz, 1993-1994: 143).

A nosotros, este episodio de elevación no consumada a la cátedra toledana nos resulta muy sospechoso por no decir falaz. Álvaro no dice en qué momento exacto su amigo es elegido obispo. La última noticia de Wistremiro con vida, que la da Eulogio, le sitúa a finales de 851. Eulogio, por su parte, muere en 859. Wistremiro, en consecuencia, falleció entre ambas fechas, seguramente más cerca de la primera que de la segunda en atención a su avanzada edad cuando le visita el cordobés. Cuando Eulogio dice que “todavía encontré vivo a nuestro santísimo anciano el obispo Wistremiro” parece dar a entender que el mitrado debió morir poco después, seguramente ese mismo año de 851 en el que Eulogio ha vuelto a Córdoba. Por tanto pudieron transcurrir años desde que fue supuestamente nombrado arzobispo hasta que fue ejecutado. Y mientras, los toledanos, sin obispo ya que según Álvaro tomaron la bizarra decisión de no elegir a otro mientras Eulogio siguiera vivo. Nos enfrentamos una situación históricamente poco clara. Eulogio tuvo el tiempo suficiente, seguramente años, para haber puesto rumbo a Toledo y ser recibido en olor de multitudes. Eulogio, quitando el episodio de encarcelamiento de los primeros momentos del conflicto martirial, no estuvo confinado en una celda ni tuvo detrás, día y noche, a la guardia del emir para evitar que se hiciera obispo en Toledo. De hecho, su libertad de movimientos fue lo que le permitió actuar de forma clandestina dando cobertura a una joven nacida de matrimonio mixto que se declaraba cristiana frente a la oposición familiar. Esto fue lo que le llevó al cadalso. Por otro lado, los monjes franceses Usuardo y Odilardo que recalán en Córdoba el año 858 conocen personalmente a Eulogio ya que les informa de las pasiones, escritas por él mismo, de los mártires cuyas reliquias son objeto de la empresa. En el relato del viaje (Lara, 1999), escrito tiempo después y con Eulogio ya muerto, el cordobés aparece de forma discreta, calificado como simple sacerdote y no como el electo arzobispo de Toledo obligado a permanecer en Córdoba por la oposición emiral. El Eulogio de los franceses carece de la proyección

histórica del Eulogio de Alvaro, sin duda. Añadamos el epitafio de Eulogio, redactado por el mismo Álvaro (*CSM*, vol. I, 361). En él no asoma por ningún lado la condición arzobispal del finado, aunque no pudiera haberla ejercido. La omisión de este dato vital nos parece injustificable. ¿Qué está pasando? Para terminar, ¿por qué el propio Eulogio nunca dejó escrito que los toledanos le hicieron arzobispo de la Iglesia Hispana? Esto ha llevado a buscar una explicación *ad hoc*: que el nombramiento debió producirse muy poco antes de la muerte de Eulogio (858), por lo que es imposible que encontremos la noticia en sus escritos de unos años antes.

En conclusión, creemos que Álvaro comete un exceso a la hora de ensalzar la memoria de su amigo. La potencia e importancia informativa de las obras de ambos autores tal vez nos haya llevado a no ser demasiado críticos respecto a la imagen que, de ellos mismos, proyectan en sus textos. Recordemos que son, sólo ellos, los que nos ofrecen la versión de su papel durante el conflicto martirial ¿Fue en verdad Eulogio la figura más prominente del movimiento martirial o simplemente un entusiasta propagandista?¹⁰⁷

No creemos ni mucho menos que estemos ante una suerte de Iglesia toledana rebelde que, en ese gesto de elegir a Eulogio como obispo, se esté significando como fuerza disidente frente a Córdoba. Si analizamos los episodios autonomistas desde los

¹⁰⁷ Cuando Eulogio, tras su viaje, regresa a Córdoba en el transcurso del 851 se encuentra con el arranque del movimiento martirial, que no fue idea suya sino que se maceró en el círculo del monasterio de Tábanos, de donde partiría el primer mártir voluntario, Isaac (*MS*, II 1). Nada asegura que Eulogio se encontrara en Córdoba a la altura del mes de junio, momento en el que inicia la andanada de martirios ese año. Sabemos de su presencia segura hacia finales de año ya que es cuando escribe al obispo pamplonés Wiliesindo durante su reclusión (*Epist*, 7 13). Está claro que Eulogio simpatiza de inmediato y defiende este suicida camino, alentándolo incluso personalmente en potenciales futuros mártires. Así ocurre con las jóvenes Flora y María (hijas de matrimonios mixtos), con quienes coincidió Eulogio a su paso por la cárcel hacia finales del año mencionado (*MS*, II 8). Siempre, según él, reconfortó y preparó para el martirio a las chiquillas. Unas muertes de las que tampoco pudo ser testigo directo por encontrarse todavía en prisión. Más allá de su breve paso por el confinamiento forzoso, Eulogio nunca se vio privado de libertad. Su encendido entusiasmo literario por la vía martirial contrasta con su forma de llegar al cadalso. Lo hace ocho años después de Isaac y, además, no se presentó voluntario sino que fue prendido y llevado ante el juez (*VE*, 15) acusado de haber dado cobertura a una musulmana de nacimiento (Leocricia) que, por influencia de una familiar cristiana, terminó con el tiempo apostatado y abrazando el cristianismo (*VE*, 13). Por otro lado, su peso e influencia en la Iglesia cordobesa parece mucho más discreto que el que se proclama, empezando por él mismo y Álvaro. En el concilio de 852, leyendo su relato del mismo (*MS*, II 15), parece más un espectador que una figura importante moviéndose en los entresijos institucionales que dirimen el conflicto. Terminamos con la imagen que nos transmiten los monjes franceses Usuardo y Odilardo que llegaron a Córdoba en busca de reliquias en 858, un año antes de la muerte de Eulogio. Su recuerdo es el de un simple presbítero que tuvo la amabilidad de componer las pasiones de los mártires cuyos despojos se iban a llevar (Lara, 1999: 85).

relatos emanados por la crónica árabe, la visibilidad del componente cristiano es siempre nula, como ocurrirá también con la revoltosa Mérida. Recordemos que Gómez-Moreno veía en estas secesiones de Toledo respecto a Córdoba el contexto histórico propicio para que unos cristianos también implicados en la lucha pudieran levantar un complejo como el de Melque (Gómez-Moreno, 1919: 27). La arqueología, con total seguridad, demuestra que el conjunto no fue erigido en la fecha propuesta por el granadino: segunda mitad del IX, comienzos del X. Es sin duda anterior. Lo que nos dice el registro arqueológico es que a lo largo del siglo IX se producen importantes acontecimientos que culminan justamente con todo lo contrario a una fundación: se documenta el final de la iglesia como lugar de culto cristiano (Caballero y Moreno, 2013: 191). Sobre todo ello se hablará algo más adelante.

Vega Baja: ¿el final del Toledo visigodo?

Volviendo de nuevo a la ciudad, no sabemos si el fin del cristianismo en Melque, enclavado en el medio rural, tuvo en paralelo amortizaciones en el medio urbano. En Mérida y su territorio, por ejemplo, sí ocurrió: Santa Eulalia, El Gatillo y el Trampal dejan de funcionar como templos en el transcurso del siglo IX. En Toledo capital, nuestro absoluto desconocimiento material de la arquitectura cristiana pre y post 711 impide contestar. Lo único que tenemos es la fragmentaria información arrojada por Vega Baja. Ya hemos visto que este suburbio es considerado el corazón latente de la ciudad en época de los reyes visigodos. Allí, a partir en primera instancia de la documentación escrita, se deduce que fue el escenario donde se levantaron relevantes edificios civiles y religiosos: el palacio, la iglesia pretoriense, la basílica martirial de Leocadia. Después la arqueología ha venido a confirmar actividad urbana en esta parte de la ciudad en época tardoantigua. Otra cosa son las discutibles atribuciones de ciertas estructuras con edificios religiosos visigodos, como se explica en el AC8. Decir que en Vega Baja pudo haber edificios de este tipo y decir que ya los hemos encontrado son cosas distintas. Con lo primero estamos de acuerdo, con lo segundo no.

¿Qué sabemos de Vega Baja en época emiral? Aunque no dispongamos de las arquitecturas religiosas, la posibilidad de que pudieran haber existido las vincularía directamente con los procesos generales que se registran en este suburbio. Del trabajo de Rojas y Gómez (2009) hemos adelantado en el capítulo anterior dedicado a Toledo sus

conclusiones respecto a la fase emiral. En su opinión la ocupación emiral no representa un modelo alternativo al anterior. Más bien es una descomposición de este último con abandonos, reutilizaciones y reocupaciones precarias. La ausencia en el registro cerámico de vidriados y ciertos tipos de cacharros característicos como ataifores, redomas, candiles y ollas de escotadura indican que el suburbio se desocupó antes del califato. Jorge de Juan Ares y Yasmina Cáceres también han publicado un trabajo sobre Vega Baja durante época emiral cuyas conclusiones coinciden con las anteriores (de Juan y Cáceres, 2010). Realizan un acercamiento al estudio de los materiales cerámicos tomando como referencia contextos arqueológicos cerrados que cuentan con una cronología *post quem* establecida a partir de hallazgos numismáticos (feluses del emirato dependiente) y su posición relativa dentro de la secuencia (de Juan y Cáceres, 2010: 91). Todos los contextos analizados son basureros que aportan muchos cacharros de cocina y una gran abundancia de restos óseos animales con señales de preparación para su consumo alimenticio. Respecto a las monedas “es apreciable un aumento exponencial del numerario en circulación, a diferencia del periodo anterior”, el visigodo (de Juan y Cáceres, 2010: 97). Se han recuperado más de doscientos feluses, de los que el 94% fueron acuñados durante el emirato dependiente (primera mitad del VIII). Estos investigadores opinan que el conocimiento actual del yacimiento no es suficiente para definir un panorama general de las transformaciones a lo largo del periodo andalusí. Aún así proponen un esbozo a partir de los datos obtenidos. Se constata la reutilización y transformación de edificios previos como espacios de habitación. Al mismo tiempo, otras estructuras son afectadas por intervenciones destructivas: excavación de fosas para basureros, saqueo de materiales constructivos. Destacan que en los basureros aparecen de forma ocasional restos arquitectónicos visigodos (capiteles, inscripciones). Por último, hay indicios de la existencia de ocupaciones al aire libre o, cuando menos, de muchos hogares sobre el suelo sin relación con estructuras arquitectónicas que los cobijaran.

En otro de los pocos trabajos publicados, centrado en una de las parcelas excavadas (la R3), la secuencia histórico-material de Vega Baja arroja unos resultados parejos (Peña, García-Entero y Gómez Rojo, 2009). Hacia el final de la fase visigoda se aprecia un proceso de desurbanización del sector con la amortización de algunos ambientes antes habitacionales y con la aparición de fosas, para la extracción de áridos, que terminarán convertidas en basureros (Peña, García-Entero y Gómez Rojo, 2009: 168). En el siglo VIII la descomposición urbana del suburbio continúa hasta su conversión, al

menos la parcela excavada, en una huerta regada por una noria (Peña, García-Entero y Gómez Rojo, 2009: 171) [Fig. 265].

Parece entonces que esta parte del Toledo preislámico, ya desde el siglo VIII si no antes, experimenta una recesión y desorganización progresiva que le conducirá hasta la marginalidad urbana antes de la llegada del califato. La arqueología así parece corroborarlo. Sin embargo, esa misma arqueología, no nos ofrece el esplendor monumental esperado en el que fue solar de los principales edificios del Toledo de los reyes godos. Fuera cual fuera el peso urbano y monumental de Vega Baja en el momento previo de la conquista musulmana lo que se constata, después de ella, es que va a ser un espacio marginal en el Toledo islámico. Ahora bien, ¿supuso esto el final del Toledo mozárabe? No debería ya que el mantenimiento de la institución religiosa representada por los obispos se prolonga en el tiempo más allá de la desarticulación urbana del suburbio. Hay que buscar el Toledo mozárabe en otra parte. ¿Dónde? A partir del siglo IX, junto al gradual abandono de la llanura, toma cuerpo la *Tulaytula* islámica en el cerro al que rodea el río Tajo (de Juan y Cáceres, 2010). La cuestión es que, al igual que en Vega Baja, no contamos con restos arquitectónicos cristianos con los que trabajar. Lo único que tenemos es el magmático elenco de escultura decorativa que se concentra principalmente en la parte alta de la ciudad (Barroso y Morín, 2007). Con él en la mano, al menos nosotros, no somos capaces de saber a qué tipo de edificios pertenecieron, dónde se ubicaban o de cuándo son sus fechas de fundación y amortización. No insistiremos en la continuidad de la catedral de Santa María, que estaba en la parte alta de la ciudad, un entorno que, al contrario que la parte baja, tendrá desarrollo y vitalidad urbana en los siglos musulmanes.

¿Cuándo dejaron de funcionar las iglesias de Vega Baja aunque no hayamos dado todavía con ellas? De nuevo, al no haber sido localizadas es inútil responder. A modo de hipótesis, basándonos en datos circunstanciales, pensamos que su deceso no debió demorarse demasiado más allá de la conquista. Atendiendo a la evolución de la barriada en las partes excavadas estamos ante un sector urbano en fase de precarización generalizada de la que es difícil sustraer a los antiguos edificios representativos. Valga de contraste el suburbio cordobés de Cercadilla. Como en Vega Baja, tenemos un barrio que contaba con edificios religiosos que, en esta ocasión, sí podemos analizar. El arrabal occidental de Córdoba no se descolgó de la vida de la ciudad tras la conquista. De hecho,

procesos de abandonos y amortizaciones en diferentes partes del complejo, que venían desde época visigoda, son contrarrestados, en otros sectores, con continuidades y nuevas actuaciones urbanas en los siglos VIII y IX hasta que, al llegar al X, irrumpe un nuevo urbanismo que transforma la fisonomía anterior. A lo largo de todo este proceso las iglesias del suburbio (con seguridad el edificio G) siguieron dando servicio a la vecindad. En Vega Baja no tenemos más que retroceso por doquier, lo que hace que sea extraña, en este contexto, la justificación de una arquitectura religiosa activa.

La Iglesia (Santa Leocadia) y, por supuesto, la monarquía goda (la basílica pretoriense) perdieron pronto los templos de Vega Baja, pero no para ser sustituidos por edificios representativos musulmanes de ningún tipo. La institución eclesiástica mantuvo sus iglesias (al menos la catedral) en otra parte de la ciudad, aquella que seguirá teniendo relevancia en los siglos venideros. La Iglesia toledana abandona el que había sido el principal escenario de la ciudad en los tiempos visigodos. También abandonan este escenario otros actores, los laicos, aquellos que se vinculan con el poder político derrotado. Derrotado, en efecto, pero que ha conseguido recolocarse en la nueva situación gracias a los acuerdos, preferentemente en el territorio toledano antes que en la ciudad.

La imagen, arqueológicamente veraz, de una Vega Baja agonizante en los siglos VIII y IX puede ser para algunos la prueba material de la irreversible pérdida derivada de la conquista musulmana. Este suburbio se erige en símbolo del esplendor visigodo. Por esos palacios e iglesias se movían los Rescenvinto, Wamba, Witiza, Eugenio, Ildefonso y tantos otros. El calamitoso estado de este escenario en el temprano siglo VIII transmite una idea de imposición musulmana feroz, que borra o condena al olvido los principales edificios del pasado y, con ellos, a las sociedades cristianas que allí se quedaron. Es evidente que el discurso funciona, no vamos a negarlo, pero también funcionan otros. Vega Baja, con rotundidad, significa una pérdida de edificios de gran relevancia, pero se ganaron otras cosas, en especial para aquellos relacionados con el poder aristocrático que consiguieron mantener ciertas preeminencias gracias a los pactos. Para empezar, algunos, despojaron a las iglesias toledanas de sus tesoros y se los llevaron a Guarrazar, un enclave que permite la residencia y el acceso a la explotación del territorio, como también ocurre en Melque o La Mata y, está por ver, Los Hitos. Pero aquellos poderes cristianos que se instalaron en el área rural, o más bien sus continuadores, se encontrarán un siglo después con una situación ambiental bien distinta a la de partida.

4.3.2. Melque: ataques externos, ¿revolución interna? y amortización cultural

Estamos en el transcurso del siglo IX. Desde el momento de la fundación se han producido diferentes transformaciones tanto en la iglesia como en su entorno inmediato (Caballero, 2007: 102-103). También se detectan intervenciones en el área residencial [Fig. 266]. Todas ellas, por la estratigrafía y los materiales cerámicos asociados, se produjeron con seguridad en época islámica. Contamos así con uno de esos escasos escenarios mozárabes tangibles y en movimiento histórico que podemos secuenciar mediante métodos arqueológicos.

Coincidimos con Caballero y Moreno en que el complejo religioso-residencial-productivo de Melque responde, ante todo, a un patrocinio de corte señorial (Caballero y Moreno, 2013: 190). Bien es cierto que el componente religioso es palmario e invita a pensar en un orden clerical que se haría presente con algo más que un presbítero. Nos parece razonable la idea de la presencia de una comunidad de tipo monástico. Las características del lugar (templo en un espacio central rodeado de pabellones en los que discurre la vida de los habitantes) encajan en esta idea. Lo que queremos decir es que, aceptando que en Melque hubiera, desde el principio, una comunidad monástica, es un poder laico previo a esa comunidad el que rige su funcionamiento. Así quedaría expresado, para nosotros, en el arcosolio del brazo sur del crucero [Fig. 267]. Integrado desde el principio en el proyecto original define un espacio de enterramiento no sólo monumental sino también exclusivo. Suponemos que es el promotor del complejo quien elige ser enterrado en una iglesia antes de que esta fuera erigida y antes, naturalmente, de que se instalara allí un colectivo de monjes. No creemos estar ante una suerte de abad-fundador sino ante un laico que propiciará, eso sí, la creación de una célula monástica en un enclave que rebasa con creces las aspiraciones espirituales.

Matemos metafóricamente a esta persona y coloquémosla en el lugar que eligió como morada eterna. Seguramente se celebraron muchos oficios en su honor y su nombre sería recordado en futuras plegarias y alabanzas. Los que vinieron detrás, desde un punto de vista funerario, no alteraron esa condición de iglesia-mausoleo exclusivo con la introducción de nuevos enterramientos, ni en los suelos ni en los muros. No obstante, hay

una obra nueva (posterior al edificio original) que persigue crear un ámbito igualmente privado de inhumación sin alterar el interior del templo. En el ángulo NE, formado por el ábside y la habitación delantera septentrional se adosó una estancia comunicada con la iglesia a través de la puerta original abierta en el muro N de la habitación (Caballero, 2007: 100) [Fig. 268]. El suelo se abre para albergar dos tumbas, una de cierta monumentalidad cuya tipología es distinta a las excavadas en la zona O. Es más grande y profunda y tiene forradas las paredes con grandes bloques de piedra. Hay que señalar que estos bloques son materiales reutilizados procedentes de edificios del conjunto, como lo demuestra una pieza que es una cornisa del tipo a las conservadas en la iglesia. Esta tumba, a la que se dota de un espacio arquitectónico propio, significa alterar la circulación original en el edificio religioso al convertir en un fondo de saco lo que antes era una salida/entrada a la iglesia. Que sea además monumental y esté alejada de la necrópolis comunitaria indica escalonamiento jerárquico más allá de los tiempos del fundador. Sin embargo, hay otra serie de acciones reflejadas en la iglesia y su entorno inmediato que parecen indicar cambios en la jefatura o control organizativo del asentamiento. Podría estar pasándose de una organización de tipo muy restringido (señorial) a otra de tipo colegiado (monástica).

Esta circunstancia parece cercana en el tiempo a unos acontecimientos de carácter violento. En las excavaciones del año 2000, hacia la parte SO del exterior de la iglesia se encontró una muralla, sin duda defensiva, que protegía este flanco del edificio que, por estratigrafía, no pertenece al proyecto original (Caballero y Murillo, 2005) [Figs. 269, 270 y 271]. La estructura protectora estaba formada por dos muros paralelos de mampostería con relleno de arena limpia. Contaba con una puerta estrecha protegida con rastrillos metálicos y defendida por un torreón de planta rectangular construido con sillería reutilizada. Hacia la parte interna, entre la muralla y el porche de la iglesia se habilitó un pequeño cuerpo de guardia (Caballero y Murillo, 2005: 271). Obviamente, dotarse de una muralla con capacidad para defenderla significa que existe una amenaza externa.

En la excavación integral del interior de la iglesia Caballero, en los 70, documentó diferentes niveles de uso y suelos que llevan aparejados cambios espacio-funcionales respecto al origen prístino del edificio (Caballero y Latorre, 1980). Sobre el suelo primitivo de losas de piedra se echó, en una fase posterior, un pavimento de *signinum* en

el que se detectan huellas del mobiliario litúrgico vinculado a esta reforma que va más allá de lo pavimental [Fig. 272]. El paso entre el anteábside y el crucero está parcialmente cancelado mediante dos placas asentadas en las carrileras, que se conservan *in situ*, separadas por un estrecho paso cuyo umbral es una barrotera de cancel reutilizada (dada la vuelta quedando como lecho la parte decorada). La pieza está rota, reciclada, lo cual le lleva a pensar a Caballero que puede ser un signo de un ataque sufrido, aunque tampoco descarte otras posibilidades, como que el cambio en la topografía templaria significara desbaratar elementos anteriores (Caballero y Arce, 2006: 259; fig. 20-21).

Sea como fuere, la reutilización de la barrotera se inscribe en una reformulación espacio-funcional del templo de importante calado que da lugar a una “nueva” iglesia [Fig. 273]. Para empezar, se pasa de tener un único santuario, ubicado en el ábside, a tener tres. Las habitaciones delanteras se compartimentaron en dos espacios independientes mediante la construcción de sendos muros. Los espacios ahora comunicados al transepto, sólo a través de los arcos, se convierten en ámbitos celebrativos dotados de altares con soportes cilíndricos cuya huella circular ha quedado impresa en el nuevo suelo de *opus signinum*, coetáneo. En las embocaduras de los ahora ábsides laterales se colocaron cierres a base de cancelos de los que se han conservado las carrileras [Fig. 274]. La multiplicidad de altares debe significar una reformulación litúrgica fruto de una nueva necesidad. La iglesia, a partir de este momento, necesariamente tuvo que intensificar su actividad como espacio celebrativo. El templo, en su configuración litúrgica original, tenía un presbiterio algo inconexo y periférico, rodeado de lugares de paso tanto hacia el exterior como hacia el interior (transepto, anteábside). Con la nueva organización toda la parte oriental de la iglesia se convierte en santuario múltiple. Queda reducida también la circulación. Desde el crucero sólo se puede acceder al presbiterio a través del anteábside que, recordemos, se cierra ahora con cancelos. Un acceso restringido.

En opinión de Caballero y Moreno (2013) la nueva disposición espacio-funcional mantendría la preeminencia del ábside central, el cual parece despojado ahora de los cancelos originales, sin que se aprecien muestras de reemplazo de piezas. ¿Procedía la barrotera fracturada de este primer juego de cancelos? El caso es que la barrera se lleva ahora hasta la embocadura del anteábside y el crucero. Se crea así un espacio acotado y reservado delante del altar principal que bien podía ser un coro para la comunidad

monástica ocupando un lugar preeminente respecto a los fieles del común que, entrando por el occidente, se congregarían a espaldas del coro, tras la barrera. En el entorno del ábside, aparte de haber desaparecido los cancelos primigenios, tienen lugar acciones difíciles de interpretar en sus intenciones a la vista de sus resultados. En la puerta meridional del anteábside se desmontó el cimientó para abrir un hueco profundo en el suelo a modo de pequeña cripta a la que se accedía por una rampa (Caballero y Moreno, 2013: 100). ¿Hay una finalidad litúrgica o pragmática? En cuanto a los nuevos santuarios se apunta a que el meridional hubiera desempeñado la función auxiliar de sacristía mientras que el septentrional se pone en relación con una nueva habitación erigida ahora en el rincón NO de la iglesia formado por la nave y el brazo N del transepto (Caballero y Moreno, 2013: 191) [Fig. 275]. Interesante habitación ésta.

Estratigráficamente podemos suponer que este espacio pudo ser coetáneo a todas las reformas anteriores porque cuenta, igualmente, con un suelo de *opus signinum*, aunque tampoco sería descartable que fuera de un momento posterior ya que el pavimento de *signinum* de la iglesia fue reparado en algunas partes con un segundo suelo hidráulico de las mismas características (Caballero, 2007: 100; fig. 14 y 23). Aprovechando los muros de la iglesia sólo se tuvieron que levantar dos nuevos paramentos para poder componer una estancia rectangular realizada en sillería reutilizada y cubierta con armadura de madera. La habitación se dotó de una única puerta de acceso que no daba al exterior sino a la iglesia, lo que obligó a romper el muro antiguo para habilitar el paso. Aunque bastante arrasada, podemos reconocer la estancia en sus detalles técnicos y constructivos. Sabemos que tres de sus muros, hacia la cara interior, estaban formados en su parte baja por arcos de herradura adosados que sostenían las partes altas de los muros. ¿Qué era esta habitación?, ¿cuál fue el deseo o la necesidad que la motivó? Hasta el momento, las respuestas dadas respecto a su funcionalidad apuntan a considerarlo un espacio de carácter funerario, empezando por Gómez-Moreno: "...hay una puerta, sin duda postiza,...comunicando con un recinto al descubierto, que rodean lucillos arqueados, en semicírculo al parecer: aun le llaman «el cementerio», debió de serlo" (Gómez-Moreno, 1919: 20). Artemio Martínez Tejera desarrolla esta idea y pone en relación el caso toledano con ciertos cementerios cenobíticos sirios (Qala`at el-Tuffah, Qasr el-Gharbi, Qal`at Sam`an) [Fig. 276]. Se trata de edificios, a veces independientes, que actúan a modo de sarcófagos colectivos acogiendo enterramientos cobijados bajo arcosolios (Martínez Tejera, 2007: 34). Luis Caballero, por su parte, no acepta la propuesta de

Martínez Tejera ya que la anchura de los lucillos no es suficiente para contener un sarcófago. En todo caso los arcos podrían haber cobijado arquetas pétreas a modo de relicarios contenedores de reliquias. Caballero, no obstante, estima que la función de esta habitación está por determinarse y no rechaza la idea apuntada en otra ocasión respecto al uso de la estancia como lugar de reunión (Caballero, 2007: 100)

Las opciones de cementerio y *martyrium* nos parecen poco convincentes. Es indudable que las estancias arcuadas sirias se parecen a la toledana, aparentemente. La diferencia, fundamental, es que en los edificios orientales tenemos las evidencias palpables de que, bajo los arcos, se produjeron inhumaciones, algo que en absoluto ocurre en Melque donde los arcos, queda dicho, no tienen la anchura suficiente para contener un sarcófago. Sí cabrían los relicarios propuestos por Caballero, pero eso no es argumento suficiente para hablar de un tipo de *martyrium* que sería una absoluta rareza en el medio peninsular, al igual que ocurre con los cementerios orientales manejados por Martínez Tejera. Por otro lado, se nos hace extraña la acumulación y exhibición de reliquias en Melque. Podemos entender estas colecciones de reliquias como forma de atraer a visitantes y peregrinos, circunstancia que, en el Melque del siglo IX, no alcanzamos a comprender o vislumbrar.

Nuestra hipótesis desarrolla la primigenia idea de Caballero de la habitación como lugar de reunión. Creemos que esta habitación, realizada en el contexto de la importante reformulación litúrgica del templo, es signo de esa “revolución” interna mencionada en el epígrafe del presente apartado. Creemos que supone la constatación de que, a partir de cierto momento, es el orden religioso (monacal) el que está al frente del enclave. La nueva situación queda expresada en un nuevo espacio que se coloca a la sombra del edificio religioso, conectándose con él, donde un poder colegiado tendría su ámbito de representación y decisión. Rechazada por falta de pruebas la presencia de enterramientos o depósitos de reliquias no encontramos ningún indicio cultural o devocional en la habitación. Queda desde luego descartada la función de santuario, independiente de la iglesia, pues faltan restos y huellas de mobiliario litúrgico, por no mencionar que en el muro oriental donde canónicamente debería estar el altar lo que tenemos es la puerta de comunicación con el transepto.

Por otra parte, pensamos que el cementerio ubicado al oeste aparece en el momento en el que se están produciendo el resto de cambios en la iglesia [Fig. 277]. Luis Caballero opina que esta necrópolis empieza a ser usada desde el inicio (Caballero, 2007: 99; fig. 4, 24a-26). Terminadas las obras en el enclave y una vez que empieza a funcionar el establecimiento empezarían a sucederse las inhumaciones. Es defendible esta posibilidad, sin duda, pero también que el cementerio pudo haber empezado a funcionar en una fase de uso posterior. Las tumbas cortan suelos y se adosan a estructuras de la fase fundacional, al igual que ocurre con las reformas producidas en el templo. La necrópolis se ubica en un lugar algo forzado, como si no estuviera previsto desde el principio. Las tumbas crean ciertos conflictos espaciales¹⁰⁸ y alteran la circulación en esta parte. El área cementerial, al menos en la parte meridional, estaba delimitada por un muro que entesta con la esquina NO del porche de la iglesia haciendo que su lado N quede dentro del ámbito cementerial. Algunas de las tumbas lo toman como referencia siendo excavadas a los pies del muro. Una de ellas se abre justo delante del acceso N del porche y se cobija bajo una suerte de baldaquino que se adosa a él. Hay otras que se alinean teniendo como referencia el muro occidental de la habitación de los arcos, la cual también invade un espacio perteneciente a la fase original. No se descarta la posibilidad de que hubiera un muro anterior que conectara la iglesia con el área residencial y que por tanto la alineación de las tumbas no esté en relación con la habitación de los arcos, que sería posterior y causante de la desaparición de dicho muro (Caballero, 2007: 99).

En definitiva, recordando siempre que nos movemos en el plano de las hipótesis, planteamos que la última fase de uso cristiano en Melque pudo estar marcada por un cambio organizativo que significó el paso al primer plano decisorio de la probable comunidad monástica residente. La remodelación litúrgica indica mayor protagonismo de un orden religioso que potencia la celebración (aumento del número de santuarios) y la participación (coro). La habitación de los arcos, según nuestro enfoque, puede ser el espacio que sanciona y visibiliza al nuevo poder. Se integra en el templo, edificio del que emana su jefatura, sacralizándola.

¹⁰⁸ La necrópolis es atravesada por un albañal excavado en el suelo que trae agua desde el exterior del recinto. Esta traída, que se cubriría con losas de piedra, fue respetada cuando se erigió la muralla, claro indicio de que seguía ejerciendo su función original. Miremos ahora en la necrópolis. Las tumbas siempre salvan el albañal, evitando romperlo o invadirlo, lo que indica que está en uso mientras se hacen las fosas. No parece muy lógico hacer pasar un canalización de agua (limpia) por un espacio que va a recibir inhumaciones, a no ser que estas últimas hagan su aparición en un momento posterior en el que la infraestructura para la llegada de agua sigue siendo necesaria y operativa.

Hipótesis aparte, es innegable que en las fases de uso mozárabe anteriores a la amortización de la iglesia han ocurrido cosas que han cambiado la fisonomía de unos edificios previos. Melque nos abre una privilegiada ventana a una historia en movimiento, dinámica, completamente alejada de la foto fija, estática, de la historiografía tradicional sobre la Historia de los mozárabes. ¿Dónde quedan esos cristianos paralizados en lo monumental incapaces de mover una piedra de sitio sin que se les echara encima un poder musulmán que enarbola unas severísimas restricciones? En un momento del siglo IX, en virtud de las acciones antes mencionadas, los habitantes de Melque están configurando una nueva iglesia a partir, es cierto, de una iglesia conservada en buen estado que había sido levantada un siglo antes. De acuerdo, califiquemos simplemente de reformas lo acontecido en esta fase en el templo, pero aun así es un gesto que contravine el oneroso marco restrictivo tradicional. Por otro lado, es un impacto añadido para la visión más negativa de las capacidades cristianas en al-Andalus que construyan una muralla. Mozárabes actuando en el plano de la monumentalidad religiosa y la arquitectura militar en pleno siglo IX. No hablamos ni de libertad ni de tolerancia sino de la constatación inapelable de situaciones de implicación cristiana en el campo monumental que son imposibles de explicar desde el modelo tradicional, por lo que hay que buscar nuevos modelos en los que acomodar los datos (textuales y arqueológicos).

La información arqueológica suministrada por Melque a lo largo de un siglo nos revela también el entrelazamiento de los factores endógenos y exógenos a la hora de entender el expediente del devenir monumental mozárabe. En Melque tienen que haber necesariamente unos factores endógenos que llevaron a que, en un momento dado, se interviniera en la iglesia y su entorno dando lugar a un cambio sustancial manifestado por la propia naturaleza de la actuación: multiplicación de los altares, nítida definición de un coro, construcción de la habitación de los arcos, creación de la necrópolis a la sombra de la iglesia. Nuestra interpretación de las causas que motivaron las acciones podrá no ser correcta pero es indudable que se dieron unas motivaciones que significaron reformular el edificio. En cuanto a los factores exógenos tendríamos, por un lado, las condiciones que permitieron la aparición de un centro cristiano de estas características y, por otro lado, la alteración de esas condiciones hasta el punto de que podamos hablar de una amenaza exterior agresiva que obliga a dotarse de protección.

¿Quiénes y por qué amenazaron a este asentamiento?, ¿con qué intenciones u objetivos? Parece cierto que, a lo largo del siglo IX, se detecta un clima conflictivo materializado en la construcción de una muralla defensiva en la acrópolis del enclave. Francisco Moreno propone un escenario en el que grupos bereberes pudieron ser los causantes de la inestabilidad vivida por los habitantes de Melque (Moreno, 2009: 52). En la zona sur y occidental de la provincia de Toledo se instaló una de las tribus norteafricanas más importantes de las llegadas con la conquista: los Nafza, partícipes en diferentes movimientos levantiscos a los que el poder omeya contestaba enviado expediciones de castigo (Manzano, 2006: 176). Durante buena parte del siglo IX Toledo y su territorio viven situaciones conflictivas generadas por poderes musulmanes locales (árabes y muladíes) que discuten el poder a los omeyas. En este clima el lugar de Melque, aislado en el campo, podría ver comprometida la protección (musulmana) que en su momento dio lugar a la fundación y el inicio de la actividad tanto productiva como religiosa. El contrato socioreligioso compromete a los gobernantes omeyas, como herederos de los que llevaron a cabo la sumisión, a brindar protección a los sometidos. Pero, ¿qué ocurre cuando el estado tiene dificultades para ejercer su acción de poder en territorios sumidos en la disputa? Ante esta pregunta Moreno responde que los cristianos estarían legitimados a la hora de tomar medidas de autoprotección, como el levantar recintos defensivos, portar armas o contratar huestes mercenarias (Moreno, 2009: 52).

No creemos que fueran los bereberes los causantes de la amenaza. Por una cuestión de fechas. Las reformas de la iglesia y su amortización, según el registro arqueológico, se produjeron a lo largo del siglo IX, tiempo después del escenario propuesto por Moreno. No obstante, el marco comprensivo en el que se mueve el historiador toledano nos parece interesante. En efecto, la presencia en el territorio de al-Andalus de un poder omeya que, desde la conquista, gestionó las relaciones con los no musulmanes, aporta estabilidad a dichas relaciones, mientras que sus retrocesos en el control territorial abre incertidumbres respecto a la situación de los *dimmíes*. Córdoba, ámbito nuclear y secular omeya, ofrece unos cauces de estabilidad que no fueron quebrados por el conflicto martirial, tal como que hemos tratado de defender en su momento. En la levantisca Mérida es, precisamente, cuando la ciudad se encuentra bajo la égida cordobesa cuando podemos visibilizar al componente cristiano en la figura de su obispo metropolitano. Cuando la ciudad se sume en episodios sediciosos los cristianos debían estar, pero no podemos verlos en la información documental. La inestabilidad en

el Toledo musulmán y cristiano de la novena centuria puede tener un reflejo material en Melque que nos habla de cómo una importante fundación nacida tiempo atrás, en un clima de aparente normalidad, debe hacer frente a una amenaza sobrevenida, ajena a su historia previa.

No creemos que sea el poder omeya el que lance ataques contra Melque. Más bien sería su cuestionamiento en la región el que pudo provocar efectos negativos en el patrimonio cultural cristiano. Creemos que la inestabilidad en el enclave, que terminó con la salida del elemento cristiano, fue provocada por esas gentes de Toledo a la que se refieren los cronistas palatinos, protagonistas de los movimientos sediciosos a lo largo del siglo IX. En este clima, en contra de lo que dicen Simonet y Gómez-Moreno, los mozárabes no tienen por qué sumarse de forma entusiasta a los anhelos autonomistas como forma de ganar una cuota de libertad hasta esos momentos cercenada desde Córdoba. Al contrario, para los musulmanes levantiscos pueden representar parte de la estructura político-territorial omeya a la que se enfrentan. Ser, en definitiva, más un objetivo que un aliado. Las alianzas y compromisos entre cristianos y musulmanes, por ahora, siempre las encontramos a la sombra del poder omeya, nunca en relación con otros linajes árabes o muladíes. Ilustremos este aserto trayendo a la memoria un episodio que volverá a aparecer. Cuando los monjes parisinos Usuardo y Odilardo, en 858, regresan a su patria portando reliquias de mártires cordobeses (Lara, 1999), realizan parte de su trayecto acompañando a una expedición militar enviada por el emir para meter en cintura, precisamente, a los toledanos. Uno de los miembros (destacados) de esta expedición era el cristiano Leovigildo, mozárabe de elevada posición que facilitó la labor de los monjes a su paso por Córdoba (Lara, 1999: 85). Los cristianos cordobeses, o más bien algunos ellos, están comprometidos e integrados en el organigrama palatino omeya y participan en la maquinaria militar que lucha por imponer los intereses políticos del emir de al-Andalus. Creemos que los cristianos de Toledo, antes que alarmarse, recibirían de buen grado la llegada de unas tropas cordobesas con la intención restablecer un orden en el que se cimienta su situación. Es muy interesante, en este sentido, el pasaje de la crónica del viaje de los monjes cuando van acompañando a las tropas emirales camino de Toledo:

“En fin, al acelerar el rey de Córdoba la marcha de sus tropas contra el gobernador de Toledo, contrario a él, razón por la que se había movilizado, muchos emboscados de la citada ciudad vuelven a ella y cuidan de fortificarse cuanto antes en el baluarte de la

ciudadela. Los caminos vuelven a estar en paz, y el avance de los que marchan se torna seguro en todas partes” (traducción de Lara ,1999: 88).

La llegada de tropas supone la concentración de los rebeldes en el mejor baluarte de la región, la propia ciudad de Toledo. Nunca encontramos referencias a batallas en campo abierto. Todo son siempre asedios. Durante estas fases del conflicto se pone fin, al menos temporalmente, a las correrías por el territorio. El lugar de Melque, recordemos, se encuentra en la vía de comunicación que une Toledo con Córdoba y por tanto estaba expuesto a indeseadas visitas. Estas épocas en las que el conflicto se ciñe a la ciudad y “los caminos vuelven a estar en paz”, podrían ser utilizadas para tomar medidas preventivas de cara a nuevos ataques. Melque se erige en posible muestra arqueológica del fenómeno.

Pero, tras un rosario de alzamientos y sometimientos, encontramos muestras del final de esos territorios mozárabes surgidos en el siglo VIII en el marco de políticas colaborativas. Al menos en Melque. En el resto de lugares cristianos de esa región al sur del Tajo carecemos de información tan precisa respecto a su momento de amortización. En Guarrazar, las actuales exploraciones de Juan Manuel Rojas indican que el edificio de las basas, posible arquitectura religiosa, está siendo desmantelado en el siglo IX (Rojas, 2015). La secuencia paramental de La Mata, por sí sola, no puede aclarar cuándo dejó de usarse la iglesia altomedieval antes de ser recuperada siglos más tarde (Utrero y otros, 2016b). En Los Hitos faltan todavía datos arqueológicos por recoger, tanto en los muros visibles como en el subsuelo.

Hemos de empezar a despedirnos de Melque como establecimiento mozárabe. Ha llegado el momento de su amortización como complejo regido por una autoridad cristiana residente y una población asociada al territorio. Su historia no acaba ni mucho menos aquí. Tendrá una continuidad secular desde época islámica hasta época contemporánea, pasando por los siglos medievales y modernos, lo que le confiere un enorme valor como yacimiento de sostenido recorrido histórico concentrado en unas pocas hectáreas del campo toledano. ¿Fue el final del Melque mozárabe consecuencia de esa acechanza externa que motivó la erección de la muralla? No lo sabemos con seguridad pero parece lo más probable. Lo cierto es que se produce una cesura evidente en la vida del lugar. La muralla, para empezar, es desmontada. Los muros radiales que dividían el patio central

dan muestras de una ruina a la que no se pone remedio (Caballero, 2007: 102). El área residencial al norte de la iglesia inicia igualmente un proceso de abandono que culmina con el derrumbe de las cubiertas. Tan sólo el ala este tendría una reocupación en época califal avanzada. Aparecen repartidos por el patio y encima de algunas de las ruinas hogares circulares de unos 80 cm de diámetro hechos con fragmentos de tejas y barro endurecido por el fuego. Son hogares hechos para funcionar a la intemperie ya que no están asociados a ningún espacio más o menos cobijado por muy precaria y liviana que fuera la estructura pues no hay huellas de ningún tipo (muretes, huecos para postes, suelos, etc.). Mientras, en medio de este clima de abandono y precarización, la iglesia no sufre ningún menoscabo importante, ni espontáneo ni provocado. La solidez de la estructura hacía obligatorio un importante esfuerzo en el caso de querer provocar su ruina. Nadie asumió esta tarea y el magnífico edificio pasó a reinar en un entorno arruinado. En el patio exterior de la iglesia, formando parte del nivel de abandono cristiano, apareció rota una fuente de *sigillata* norteafricana (Hayes 105)¹⁰⁹ que bien pudo formar parte de la vajilla litúrgica (Caballero, 2007: 103). Su destrucción es elocuente imagen del final de las celebraciones religiosas.

¿Quiénes podían beneficiarse del desalojo cristiano de Melque? Frente a El Trampal, por ejemplo, el enclave seguirá siendo habitado secularmente, por lo que existió un reemplazo poblacional. La evidente amortización de la iglesia como espacio celebrativo, no como edificio estructuralmente operativo susceptible de albergar nuevos usos, parece indicar a las claras un ambiente musulmán. A modo de hipótesis proponemos que los nuevos moradores de Melque se aprovecharían de la inestabilidad provocada por los levantiscos poderes musulmanes locales que han provocado el final de un establecimiento cristiano. Cuando la autoridad califal es capaz de imponerse, tras décadas de disidencia, encuentra un Melque ya sin cristianos. El aparato político cordobés, seguramente, asume la realidad derivada de unos acontecimientos difícilmente reversibles. Ahora bien, allí donde se conservó masa social cristiana, como en la ciudad de Toledo con sus obispos a la cabeza, no se actúa en su contra ni se perciben acechanzas impulsadas por el palacio del todopoderoso califa. De nuevo tenemos a una *dimma* en un

¹⁰⁹ Esta pieza pertenece a las últimas producciones de *sigillatas* cartaginesas, cuyas fechas se mueven entre el 600 y el 700. Al aparecer amortizada en seguros niveles del siglo IX no puede usarse como argumento para llevar, al siglo VII, la fundación del enclave (Caballero, 2007: 103).

clima de estabilidad propiciada por la autoridad omeya y no por unos árabes o muladíes en trance de crear sus propios e independientes espacios de poder.

Para terminar, ¿qué cristiandad desaparece con Melque?, ¿hasta dónde se había proyectado socialmente en el territorio toledano? Parece que no demasiado teniendo en cuenta su naturaleza. Todo, en su momento, tuvo que ser llevado allí, empezando por las personas que lo levantaron y siguiendo por aquellas que se quedaron allí a vivir, a rezar, a trabajar, a morir. Melque nos parece un microcosmos social, en efecto cristiano, pero dentro de unas coordenadas no equiparables a otras situaciones sociales mozárabes. Nos referimos por ejemplo a las ciudades, como puede ser Toledo con sus acreditados obispos. Aunque sea imposible cuantificar la masa social mozárabe a lo largo de los siglos VIII y IX la presencia de mitrados nos dice que hay colectivos cristianos reconocibles. No son mozárabes colonizadores, como los de Melque, sino que pertenecen a un cuerpo social que arranca desde tiempos de la conquista y la ciudad es su escenario secular. Creemos que los mozárabes de Melque, a lo largo de su historia, no se hacen cristianos allí. Aventuramos la idea ante la ausencia de un espacio bautismal vinculado a la iglesia, algo que sí tenemos por ejemplo en un lugar como El Gatillo (Cáceres), donde toda la comunidad vinculada al centro religioso es bautizada. No percibimos en el caso toledano este sesgo comunitario sino más bien una fuerte jerarquización expresada monumentalmente. Más que un colectivo rural es una empresa de explotación del territorio en manos de un poder cristiano. Hay un orden clerical, seguramente monástico, que no puede reemplazarse a sí mismo y que debería tener conexiones religiosas externas desde las que nutrir las necesidades humanas, formativas e ideológicas. Es posible que fuera la propia Toledo ya que conserva el entramado institucional que monopoliza el acceso a las diferentes dignidades eclesiásticas. Toledo también sería uno de los destinos del excedente generado en la explotación que, al convertirse en riqueza líquida, fluye por la economía y el sistema recaudatorio.

4.4. Bobastro

Por razones bien conocidas, el Bobastro de las crónicas árabes es un lugar con una resonancia historiográfica tan antigua como abundante. Su condición de capital rebelde desde la que Ibn Hafsún mantuvo un prolongado pulso contra el poder omeya cordobés no debería ser, en principio, especialmente distinta a la de otros lugares y caudillos (los banu Marwán en tierras emeritenses o los banu Qasi en el valle del Ebro), pero existe un hecho clave: el peso del componente cristiano en la revuelta hafsuní. Hay testimonios literarios transmitidos por la crónica árabe en los que la presencia y participación cristiana en el conflicto parece un hecho. No vamos a desarrollar los pormenores de una ingente historiografía en torno al personaje y el conflicto. Nos remitimos al estudio de Manuel Ación (1994).

Centrémonos, por ahora, en la dimensión material (cristiana) en el marco de la revuelta. En las fuentes árabes que relatan un conflicto que se prolonga durante décadas encontramos variadas referencias a arquitecturas religiosas cristianas. Las noticias las suministra Ibn Ḥayyan en el *Muqtabis III* (Guráieb, 1950-1960) y en el *Muqtabis V* (Viguera y Corriente, 1981) Una de ellas dice que el padre del rebelde, Ḥafṣ, había sido el promotor de una iglesia en una almunia de su propiedad cercana a Bobastro:

“Destruyó [Muṭarrif] todo lo que había en su derredor [de Bobastro], incluso la huerta de *al-Munya*, de propiedad de Ibn Hafsún, y que se hallaba en el lugar llamado al-‘Armāt. Cuando el ejército real comenzó a devastar la huerta, el faccioso [Ibn Hafsún] salió con sus renegados a defenderla y a impedir que se dañara una iglesia contigua, que fuera edificada por Ḥafṣ, su maldito padre” (trad. Guráieb, 1957: 335-336).

Ya habrá ocasión de volver a hablar de esta iglesia. También se dice que en la rebelde medina hay centros de culto de cristianos:

“...y destrúyanse las cuidadas iglesias cuya excelente construcción y proximidad al palacio del maldito Umar, junto al descuido de las mezquitas y su abandono y ausencia de cuidados, habían sido los más sólidos indicios de la apostasía del maldito Umar” (trad. Viguera y Corriente, 1981: 167).

Fuera de Bobastro hay más referencias a iglesias. En una de las innumerables aceifas se dice que los renegados fueron derrotados:

“...y quemadas las alquerías y las suntuosas iglesias que se levantaban en las inmediaciones de Bobastro” (trad. Guráieb, 1959: 352).

Conocemos así mismo la existencia de un monasterio en la cercana aldea de Canales, al cual un día se acercó Sulaymán, hijo de Ibn Hafsún, para beber vino (Viguera y Corrientes, 1981: 159). Pero es que además de estas referencias a edificios culturales cristianos sabemos que Bobastro contó con una institución religiosa jerarquizada encabezada por obispos. Entre aquellos que detentaron esta dignidad el más relevante y longevo en la sede fue un tal Ibn Maqsim que irá apareciendo a lo largo del texto.

Ante tantas noticias de carácter positivo sobre los centros religiosos, y sus promotores, en las tierras de sedición pronto se asumió que fue necesariamente la excepcionalidad del contexto la que explicaba tal situación venturosa para el desarrollo de la arquitectura cristiana. La Serranía de Málaga se convirtió en el otro lado de un espejo que siempre reflejaba imágenes negativas: condiciones onerosas para el mantenimiento de los edificios sagrados, presión constante, ataques patrimoniales llegado el caso. Bobastro sería una especie de “zona verde” mozárabe en la que los cristianos, sin cortapisas, podrían desarrollar su expediente monumental, algo que les estaba vedado a sus correligionarios bajo el yugo de la autoridad a la que combaten los rebeldes.

Simonet, en su momento, relacionó el entorno de las Mesas de Villaverde (Ardales, Málaga) con la capital rebelde guiándose por el testimonio de otros (Simonet, 1983: 515). Cuando en 1919 Gómez-Moreno escribió *Iglesias Mozárabes* no conocía todavía el lugar¹¹⁰. Lo hará en 1923, fruto de una expedición organizada para tal fin. Le acompañaron sus alumnos L. Torres Balbás y C. de Mergelina (Gómez-Moreno

¹¹⁰ Rodrigo Amador de los Ríos elaboró, entre 1907 y 1908, el Catálogo Monumental de Málaga, que quedó inédito, en el cual incluyó el enclave de Mesas de Villaverde. De todas formas, este autor no reconoce en esas fechas el carácter religioso de la estructura interpretándola, en su lugar, como restos de “viviendas morunas”. Ignoramos si son éstas las primeras noticias sobre el lugar que le llegaron a don Manuel. El original de este Catálogo se encuentra en la Biblioteca Tomás Navarro y Tomás (TNT) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC) y puede ser consultado de forma telemática en la página web de la Biblioteca TNT.

Rodríguez, 1995: 352-355). Será Mergelina quien publique los resultados (1925, 1927): “La comprobación arqueológica pudimos llevarla a cabo...gracias al interés de nuestro maestro, Don Manuel Gómez-Moreno, a quien se deben realmente la preparación y encauce de los trabajos” (Mergelina, 1925: 159). En esa campaña se explora tanto una potente construcción que pronto se revela que era un alcázar (Mergelina, 1925: 161) [Fig. 278], como una estructura semirrupreste en la que se reconocía, sin demasiada dificultad, una iconografía arquitectónica propia de un templo cristiano [Fig. 279]. Tomando como referencia la poco fiable acta martirial de una tal Argénteo, ejecutada en Córdoba, a quien se quiere hacer hija de Ibn Hafsún, teje Mergelina un tapiz usando como hilos los personajes, los acontecimientos y los restos materiales. En el relato de Mergelina, la devota Argénteo quiere seguir una vida de reclusión espiritual en contra de los deseos de uno de sus hermanos, quien quiere atarla a las obligaciones domésticas familiares tras la muerte de su madre, otra piadosa cristiana de nombre Columba (Mergelina, 1925: 164-165). Tanto insiste la doncella que su padre (el propio Ibn Hafsún) termina accediendo a sus deseos y le construye un lugar de retiro. Dicho lugar no es otro que la iglesia semirrupestre. Siguiendo con la lógica derivada del cuento hagiográfico esto tuvo que haberse producido antes de la muerte de Hafsún en 917. Rechaza Mergelina que fuera posterior a esa fecha ya que sostiene que, tras la muerte del caudillo y hasta la caída de la ciudad en 928, se entró en fase de descomposición interna y fuerte acoso externo que haría difícil que se construyeran iglesias (Mergelina, 1925: 172). En realidad la obra, en esa fecha, no estaría terminada al quedar las labores interrumpidas a causa de los convulsos acontecimientos que se sucedieron en los años siguientes. Lo importante en todo este asunto es la conexión que se quiere establecer entre el linaje rebelde y la promoción de arquitectura religiosa cristiana como expresión de su sincera conversión, tal como Simonet proclamó años atrás.

El trabajo de Mergelina, sin duda bajo la atenta mirada de Gómez-Moreno, supone para este último un verdadero aldabonazo a su modelo ya que se demuestra validado al ser predictivo. Con el marco de referencia elaborado años atrás por el maestro, la iglesia de Bobastro puede ser incluida, con todas las garantías, en un ciclo productivo concreto al reconocerse en ella algunas de las características formales y tecnológicas que definen dicho ciclo: el Arte Mozárabe. Mergelina encuentra suficientes argumentos en el flamante modelo de Gómez-Moreno para defender, sin ambages, una fecha altomedieval para un edificio que sólo puede ser una iglesia: similitudes planimétricas evidentes con San

Miguel de Escalada [**Fig. 280**].; proporción en el desarrollo de los arcos de herradura equiparable a la de iglesias como Escalada, Mazote o Moroso; concavidad en el intradós de los arcos como en Escalada, Lebeña, Bamba, Celanova y la mezquita toledana del Cristo de la Luz (Mergelina 1925: 170-171). No hay duda, se trata de una iglesia del ciclo mozárabe definido por don Manuel. Otro aspecto fundamental de la teoría de Gómez-Moreno que validaría el ejemplo malagueño es la conexión artística entre el Sur (musulmán) y el Norte (cristiano) de la mano de cristianos andalusíes que migran a los territorios septentrionales (Mergelina, 1925: 171) al comparar la iglesia de Bobastro con la de San Miguel de Escalada en el lejano León. Por eso hablamos de predicción del modelo.

A pesar del enorme vuelo historiográfico que dio Simonet a la figura de Ibn Hafsún y la proclamación, por parte de Mergelina, de un testimonio material vinculado al rebelde, tuvieron que pasar muchos años antes de que volviera a aparecer otro estudio monográfico sobre la iglesia. El trabajo, firmado por Rafael Puertas en 1979, aparece en un contexto historiográfico diferente al inicial [**Fig. 281**]. Un artículo del arabista Joaquín Vallvé (1965) había puesto en tela de juicio que Bobastro estuviera localizado en Mesas de Villaverde, la ubicación planteada por Simonet y asumida por Mergelina. Vallvé propone un nuevo emplazamiento en la llamada Sierra del Rey, cerca del actual cortijo de Auta. Puertas se hace eco de la discusión y se muestra siempre prudente a la hora de identificar lo que él estudia con la capital rebelde. Ante el dilema planteado lo importante es preguntar si se puede seguir defendiendo la posibilidad de que se trate de un edificio adscribible a las fechas de la *fitna*.

Puertas sigue dando por buena la interpretación de Mergelina, llegando a la conclusión de que, efectivamente, es una iglesia mozárabe: “Vistos los paralelos mozárabes aducidos,..., creemos que habría que respetarse esta cronología” (Puertas, 1979: 204). Además, trae a colación otros paralelos bastante más remotos, como la basílica de Son Bou en Menorca (Palol, 1962a), donde hay una cabecera triple con un ábside semicircular flanqueado por estancias rectangulares. Así mismo, Puertas conecta esta obra con una serie de arquitecturas rupestres de la región que considera igualmente mozárabes y que tendrían una funcionalidad religiosa: Ronda, Coín (Puertas, 1979: 203).

El trabajo de Puertas, al no dar nunca por seguro que Bobastro estaba en Mesas de Villaverde, deslinda esta iglesia de la figura icónica de Ibn Hafsún. El fenómeno de la construcción de iglesias puede y debe ser valorado, en su opinión, dentro de unas coordenadas históricas más amplias, como un fenómeno vinculado a una sociedad antes que a una única persona. Surge así una interesante línea de trabajo, sin duda pionera, que supone la primera toma de conciencia arqueológica sobre la cultura material generada por cristianos de al-Andalus¹¹¹. En el transcurso de estos trabajos se van documentando diferentes estructuras rupestres repartidas por la región (Ronda, Coín, Archidona, Villanueva de Algaidas) que pudieron tener una funcionalidad religiosa cristiana (Puertas, 1985a, 1985b, 1986, 1988) [Fig. 282]. Religiosidad y trogloditismo, en opinión de Puertas y otros, es lo que define la acción mozárabe en el convulso siglo IX. Se tiene también ocasión de excavar en algunos lugares como en Alozaina (Puertas, 1982), Marmuyas (Riu, 1980-1981, 1981 y 1985-86) y Mesas de Villaverde (Puertas, 1987). Dentro de estas coordenadas interpretativas se inscriben otros trabajos, como el de Carlos Gozalves (1989), que proponen nuevos escenarios mozárabes al identificar la acción cristiana en otras estructuras excavadas en roca de la región.

Puertas, años después, volvió a dedicar un trabajo a la iglesia de Bobastro. En el nuevo acercamiento reivindica la condición monástica de esta iglesia, integrada en un complejo del que propone una reconstrucción a partir de lo que observa e interpreta en el entorno del templo (Puertas, 2000) [Fig. 283].

Manuel Acién, en un serie de trabajos sobre Ibn Hafsún reunidos en su libro *Entre el feudalismo y el islam*, entiende la acción monumental cristiana vinculada a la *fitna* en el marco de su modelo de transición social que culminará con el triunfo de la sociedad islámica tras una larga contienda tanto contra la formación social feudalizante de origen preislámico como contra los medios tribales en que se encuadraba la población conquistadora (árabes y beréberes). La *fitna* de la serranía malagueña y la figura de Ibn Hafsún ejemplifican este proceso: perduración de sociedades locales que siguen usando referentes preislámicos en su organización y relaciones internas; conformación de una

¹¹¹ M. Riu y R. Puertas son los impulsores de una suerte de arqueología hafsuní que supuso la primera toma de conciencia arqueológica sobre los colectivos cristianos en al-Andalus. Aunque centrados en los territorios involucrados en la rebelión, de ahí que hablemos de una arqueología hafsuní, realizaron una importante labor sobre la necesidad, y posibilidad, de contar con escenarios materiales en los que reconocer a las poblaciones locales, totalmente invisibles para el resto de la arqueología andalusí.

nueva sociedad islámica que llegó con la conquista y pactó con los indígenas; crecientes fricciones entre ambos modelos sociales que terminan desembocando en el enfrentamiento que se saldaría con el triunfo e imposición de la sociedad islámica. No vamos a entrar en detalle sobre el debate historiográfico que suscitó la tesis de Acién (Fierro, 1995; Guichard, 1995; Barceló, 2010; Glick, 2007; Martínez Enamorado, 2012), de enorme trascendencia en las décadas siguientes (García Sanjuán, 2016). Lo que queremos destacar ahora es que el estudio de Acién aporta una nueva comprensión del fenómeno monumental relacionado con la *fitna*. Las acciones en ese terreno deben ser analizadas en los contextos sociales en los que surgen y no ser vistas como providenciales expresiones de un cristianismo siempre acosado. Podremos estar de acuerdo o no con el modelo que presenta pero coloca el asunto en un terreno interpretativo más adecuado que el tradicional, compasivo y en muchas ocasiones plañidero ante la contemplación de un solitario esqueleto de piedra que representa la enésima derrota del cristianismo andalusí.

Ofrece Acién renovadas perspectivas en su modelo al presentar a ciertos colectivos locales con capacidad para impulsar arquitectura religiosa (Acién, 2000, 2009). Queda muy atrás la identificación de estas acciones con el inquebrantable compromiso con una fe. Si se hacen iglesias es porque hay sociedades capaces de materializarlas en virtud de unos intereses y una ideología. El naciente al-Andalus, gracias a los pactos, contó con poblaciones indígenas que siguieron conservando sus referentes preislámicos aunque tengan que desenvolverse en un medio en transformación. Los tradicionales modelos sobre la gestación y definición de las sociedades islámicas incidían fundamentalmente en los aspectos exógenos, más aun cuando se trataba de territorios de conquista en los que había sociedades postclásicas de largo recorrido histórico como la hispana. Lo endógeno solía pasar a un segundo o tercer plano al poner por delante los evidentes elementos definidores de las sociedades islámicas respecto a las sociedades previas: el árabe como lengua, el islam como religión y la tribalidad como marco de relaciones sociales. En trabajos de investigadores muy influyentes, como P. Guichard o M. Barceló, lo local es algo que se trata de forma menos profunda, siendo lo primordial señalar aquello que hace originales a las sociedades islámicas, distintas a las postclásicas sobre las que se imponen. A partir de la documentación textual y arqueológica Acién pone de manifiesto que la sociedad local, ahora sometida, no se desvanece ni mucho menos tras la conquista. Hay que tenerla en cuenta a la hora de historiar sobre al-Andalus. Considera que la perduración de las capacidades de estos colectivos, en determinadas

circunstancias, podía tener un reflejo de corte monumental con la promoción de edificios religiosos (Acién, 2000: 439). En el modelo de Acién estas acciones, llegado el siglo IX, se enmarcan en situaciones de fricción entre la inercial sociedad feudalizante y la emergente sociedad islámica. En el caso de la *fitna* está claro para él, pero también se manifestaría en la propia Córdoba durante el conflicto martirial, en el que algunos de sus animadores son también impulsores de establecimientos religiosos monásticos gracias a su posición social eminente dentro del colectivo cristiano.

La idea de continuidad de una sociedad local, privilegiada en alguno de sus estamentos ya que se detectan claras jerarquías mozárabes laicas y religiosas, se transmite a su valoración sobre la dimensión artística de las obras producidas. Si estamos ante colectivos tradicionales en todos sus aspectos (políticos, económicos, culturales) podemos pensar que sus respuestas materiales perseverarían en las tradiciones artísticas locales que, en la Península Ibérica, tienen su precedente en el mundo tardoantiguo con el capítulo de época visigoda como colofón. De todas formas, Acién también admite que hubo cristianos dispuestos a asimilar elementos procedentes del medio musulmán en formación (Acién, 2000: 438).

No sería éste el caso de Bobastro. Parece rechazar, aunque no lo exprese de forma explícita, la identificación de la famosa iglesia con la arquitectura mozárabe en los términos planteados por Gómez-Moreno que, tanto Mergelina como Puertas, afianzaron en sus estudios. Acién, antes que de mozarabismo, prefiere hablar de continuidad: "...sus principales elementos, tres naves, transepto, cancelos y triple ábside, la pone en estrecha relación con las conocidas de época visigoda, especialmente con las cacereñas" (Acién, 1994: 117); "...la estructura de la iglesia deja ver una intencionalidad de continuismo con lo visigodo, a lo que posiblemente también obedecía la liturgia que en ella se desarrollaba" (Acién, 1994: 117). Esta idea de continuidad intencionada representaría el cañamazo ideológico de unos promotores que, de forma consciente, perseveran en modelos arquitectónicos de un pasado con el que se identifican.

Si reunimos todas las supuestas iglesias (rupestres) en la región atribuidas a estas fechas, la de Mesas de Villaverde es la única que muestra una "iconografía" arquitectónica de carácter monumental. Acién, con razón, es cauto a la hora de afirmar que todos esos lugares señalados por Riu y Puertas puedan ser en verdad de cronología

altomedieval ante la falta de evidencias arqueológicas, pero está claro que el templo de Ardales sí es, para él, de esa época porque disponemos tanto de fuentes escritas como de testimonios arqueológicos arrojados por los trabajos de Puertas. Por tanto es seguro, en su opinión, que nos encontramos ante la expresión monumental de un edificio religioso cristiano levantado en la capital de un poder enfrentado por las armas al estado omeya. En ese contexto tenemos a un poder señorial, el de Ibn Hafsún, y también a un poder religioso representado por la figura de nada menos que un obispo residente en la ciudad. Contamos así con potenciales promotores de arquitectura religiosa que expresan en ella sus discursos. Acién, ya lo hemos dicho, opina que estos impulsores de templos adoptarían de forma deliberada un lenguaje tradicional en el que se reconocerían modelos preislámicos.

En el año 2001 publicamos un artículo que trató de acercarse a la dimensión monumental de la *fitna* a partir del nuevo marco interpretativo propuesto por Acién. Asume que aquellos rebeldes que patrocinaron arquitectura religiosa, cristiana pero también musulmana, bien pudieron ser descendientes de segmentos de población local que consiguieron mantener una posición privilegiada en el conjunto de la sociedad indígena gracias a los acuerdos alcanzados con los conquistadores. Esta circunstancia vendría a sumarse a lo observado en otro caso estudiado unos años antes: los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria (Arce Sainz, 1992). Los promotores de estos cenobios, junto a otros cristianos con los que mantienen estrechas relaciones ideológicas y familiares, sin duda detentaban una posición social relevante respaldada por bienes y propiedades. Al detectar que, en los colectivos cristianos, al menos en los primeros siglos, hay elementos con capacidades e intereses para invertir en arquitectura religiosa la comprensión tradicional sobre las iglesias mozárabes, providencialista, debía ser revisada. Llegado a este punto se plantea si la producción monumental mozárabe está siempre sujeta a un contexto conflictivo (martirios, *fitna*) o tiene una base estructural más allá de las coyunturas en cuyo contexto se genera la información. Con esta idea se acerca a la arquitectura vinculada a la rebelión. Toda la información literaria, generada por la cronística omeya, alude a iglesias que se construyen y se destruyen a lo largo de los enfrentamientos. Nos hablan, además, de un obispado y acusan al rebelde de haber renegado del islam y abrazado la fe cristiana. No cabe ninguna duda, documental, de que durante la revuelta se levantan iglesias (Arce Sainz, 2001: 126). Pero la noticia de una iglesia promovida por Ḥafṣ, padre del rebelde, en una almunia de su propiedad le lleva a

pensar que la acción monumental con contenido religioso ya podía estar presente en esa sociedad que va a terminar inmersa en el conflicto (Arce Sainz, 2001: 127). El gesto de Hafs parece haberse producido antes de la rebelión aunque haya sido, durante ésta, cuando sabemos de ella. Desconocemos si esta iglesia, desde un punto de vista material, es equiparable a los edificios vinculados al Bobastro de tiempos rebeldes, que se prolongaron durante décadas. Lo importante es que las poblaciones vinculadas a esos territorios no necesariamente tuvieron una dimensión monumental exclusivamente asociada a la rebelión, aunque es cierto que durante ella parece haber cierta actividad en este sentido.

En cuanto a la caracterización de la iglesia serrana, en lo que respecta a su singular materialización, cree que pese su aspecto inconcluso (todo el lado sur desde el ábside hasta la nave lateral) el edificio religioso pudo funcionar como tal aunque dejando “colgada” la parte meridional (Arce Sainz, 2001: 139). En lo relativo a cuestiones tipológicas, gracias a que la estructura tallada imita una arquitectura propiamente construida, se suma a la opinión tradicional mozarabista desmarcándose de la interpretación de Acién. Los vínculos de este edificio con otros de segura cronología altomedieval (cristianos y musulmanes) conectan a la iglesia de Bobastro con un ambiente productivo que supera con creces los límites del enriscado y marginal yacimiento. Se trata, en definitiva, de un producto perfectamente actualizado en el momento de su creación, no de un ejercicio monumental aislado y autorreferenciado.

A inicios del siglo XXI se produce un importante hallazgo arqueológico en el lugar. Al comenzar el año 2000 se llevó a cabo un movimiento de tierras, con fines expoliadores, en un paraje llamado Cerro de la Tinilla de las Mesas de Villaverde, que sacó a la luz los restos de un edificio bastante arrasado pero reconocible en planta. Alertadas las autoridades se procedió a la limpieza y documentación de los restos, labor que dirigió Virgilio Martínez Enamorado (2001) [Fig. 284]. El emplazamiento del edificio en cuestión es cercano al que ocupa una gran estructura conocida desde antiguo (Mergelina excava allí en 1923) que se identifica con la alcazaba de Bobastro, construida en origen por Ibn Hafsún y más tarde reformada por los triunfantes omeyas. Aunque no se pudo descubrir toda la estructura al completo no había ninguna duda de que se trataba de un templo cristiano. Viendo la planta resultante es evidente el paralelismo con la iglesia conocida de antiguo. Existen pocas dudas respecto a su cercanía cronológica. El

descubrimiento de una arquitectura exenta, propiamente construida, ofrece un panorama monumental más sofisticado respecto a la imagen tradicional, centrada en exclusiva en la estructura rupestre, símbolo de montaraz resistencia.

Martínez Enamorado ha dedicado no pocos trabajos a la *fitna* malagueña tomando como referencia histórica y arqueológica el entorno de Mesas de Villaverde. Disiente por completo con Acién respecto a la caracterización de las sociedades envueltas en el conflicto (Martínez Enamorado, 2003). Rechaza el concepto de transición y la pervivencia secular de estructuras sociales preislámicas. Muy al contrario, Ibn Hafsún sería para él exponente de una sociedad en construcción, la islámica, antes que un relicto “señor de renta” que perpetúa modelos previos a la conquista. Sin embargo, coincide en hablar de un cierto tradicionalismo monumental por parte de esos cristianos implicados en la lucha que, en el siglo IX avanzado, están levantando iglesias. Al igual que para Acién, este conservadurismo monumental sería autoconsciente, una opción deliberada con carga ideológica: “...destaca la recuperación con una clara intencionalidad política de plantas de iglesias arcaizantes como la que se presenta en esta ocasión (Martínez Enamorado, 2003: 684). Aunque admite las similitudes evidentes con las llamadas iglesias mozárabes leonesas, cree que los parecidos no son consecuencia de una interacción sino que se derivan de “la fijación de una iconografía convencional con muchos elementos comunes en Oriente y Occidente de la arquitectura del primitivo arte cristiano en el primer milenio” (Martínez Enamorado, 2003: 686). Apela así a una tradición arquitectónica hispana intemporal, con ejemplos paleocristianos baleáricos como Son Bou y Son Peretó y catalanes como Santa Margarida de Martorell, en los que encuentra aquellos elementos que, según él, dieron lugar a las soluciones adoptadas en las iglesias de Bobastro siglos más tarde.

A partir de la exploración del terreno, la toponimia y las fuentes documentales árabes Martínez Enamorado trata de reconstruir un escenario de los acontecimientos que dé corporeidad a un enclave, el Bobastro histórico, más allá de la resonancia mítica de su nombre (Martínez Enamorado, 1998). Propone un escenario de cierta complejidad y extensión en el paisaje [Fig. 285]. Habla así un primer cinturón defensivo, perimetral, formado por pequeños enclaves ubicados en prominencias naturales sin ocupación permanente y lo que llama “castillos puerta”. Superado este primer cingulo defensivo se llega al ámbito periurbano de Bobastro, donde se encuentran presentes áreas de ocupación

poblacional relativamente densas junto con espacios destinados a otros usos sociales: puestos defensivos y espacios sacralizados. En cuanto a la presencia de templos en el sector extraurbano cabría hablar de dos casos. Por un lado estaría la famosa iglesia semirrupestre conocida de antiguo, que se insertaría en un *dayr* o complejo fortificado que constituiría un establecimiento religioso de tipo cenobítico organizado en torno a un patio cuadrangular cuyo flanco sur estaría definido por el templo y, el resto, por crujías en las que se desarrollaban las actividades mundanas de la comunidad residente. Por fin, rodeado de estos dos cinturones (exterior y medio), estaría en el centro la medina de Bobastro. Su elemento referencial y articulador sería la gran construcción de El Castellón, la alcazaba de la ciudad y residencia del poder rebelde. Observa Martínez Enamorado discontinuidades y cambios de fábrica que necesariamente apelan a momentos constructivos distintos (Martínez Enamorado, 1997a: 38). Según las crónicas, cuando se rinde la ciudad, el poder omeya erige una alcazaba, símbolo de su triunfo y recordatorio de su fuerza, pero lo hace a partir de una estructura previa erigida durante la *fitna*. Las áreas de ocupación residencial se desarrollan en torno a la alcazaba, principalmente hacia su noreste (la vaguada de la Encantada). Allí se concentran, organizadas en terrazas, la mayor parte de las viviendas, algunas semirrupestres [Fig. 286]. Un poco más abajo se halla un buen número de cuevas habilitadas como casas. En alguna de ellas hay grafitis que trazan cruces con peanas. Por otra parte, el hallazgo de la segunda iglesia cerca del alcázar, certifica que también se levantaron edificios de culto en el entorno de la medina. Este testimonio material sustanciaría al testimonio documental transmitido por la cronística omeya cuando se habla de las “cuidadas” iglesias de Bobastro y de su cercanía a la residencia del “maldito Umar” (Martínez Enamorado, 2004a).

Queda para Martínez Enamorado despejada cualquier duda respecto a la implicación monumental religiosa del poder embarcado en la lucha. Esta iglesia “deja patente la existencia de un programa político por parte de Umar ibn Hafsún consistente en la edificación de dos escenarios eclesiales, dispuestos como “propaganda” de su programa político” (Martínez Enamorado, 2001: 684). Se reafirma así la tradicional lectura historiográfica que vincula estrechamente la construcción de iglesias con la acción de la fuerza rebelde, aunque las interpretaciones ideológicas y sociales sean dispares. En resumen, este autor considera Bobastro como una *madina*, tanto desde un punto de vista jurídico-administrativo impuesto por la ideología de los rebeldes (Bobastro es una “ciudad” en cuanto sede episcopal) como desde un punto de vista formal, aunque falten

algunos elementos consustanciales a la ciudad islámica: “Sin embargo, formalmente el enclave sí se articula siguiendo modelos más o menos reconocibles en su área por esas fechas, comunes, en buena parte, a la de otras ciudades en otras regiones y en otros momentos cronológicos” (Martínez Enamorado, 2010: 31). Lo cierto es que esta propuesta de Bobastro como *madina* en los términos antes mencionados parece demasiado imaginativa a la vista de la orografía del terreno y las diferentes estructuras que encontramos en él. La sensación, más bien, es de un conjunto de “nidos de águila”, con un baluarte principal, la alcazaba, en torno a la cual se detecta la mayor concentración de espacios habitacionales. Pero más allá de esta constatación no somos capaces de ver cómo esa supuesta *madina* se extiende, sin solución de continuidad, más y más lejos.

El aporte historiográfico más reciente sobre las iglesias malagueñas lo firma M^a Angeles Utrero (2016c) [Fig. 287]. El título de su trabajo, “Estratigrafía de la iglesia semirrupestre de Mesas de Villaverde”, define metodológica y conceptualmente su acercamiento. La metodología no es otra que la aplicación de los principios estratigráficos de la arqueología de la arquitectura en una estructura singular ya que no está construida sino tallada. Experimentada en la lectura de paramentos fabricados y ejecutados según los estándares de la arquitectura exenta, el paso a un edificio vaciado en un peñasco no altera en absoluto los principios fundamentales de la estratigrafía arqueológica que determinan el registro aunque sí obliga a comprenderlos en el marco de un proceso productivo en el que imperan otras lógicas arquitectónicas. Los resultados obtenidos son satisfactorios ya que ofrece, de forma coherente y argumentada, una secuencia histórico-material de la estructura desde el momento mismo de empezar a ejecutarse hasta la actualidad. Una secuencia, en definitiva, equiparable a cualquier otra derivada de una arquitectura de fábrica. Como siempre, lo que contemplamos hoy día es el resultado de diferentes acciones producidas secularmente que ofrecen una imagen sincrónica resultado de una diacronía fosilizada en el objeto. Al desentrañar esta diacronía se ha avanzado enormemente en el conocimiento de las estrategias técnicas y productivas que dieron lugar a la materialización de este singular edificio. Es posible así reconstruir el proceso de elaboración de la obra, con sus fases y recursos técnicos empleados. Una de las múltiples aportaciones de este trabajo ha sido poder determinar, de una vez por todas, si la famosa iglesia fue o no terminada. La conclusión es que la estructura no fue culminada, poniendo fin a especulaciones en sentido contrario, como la nuestra de unos años atrás (Arce Sainz, 2001). Sus argumentos, en verdad, parecen convincentes. Existe un

problema físico impuesto por las características geológicas del peñasco. Una serie de diaclasas, tanto verticales como horizontales, hace que no estemos ante un bloque en verdad monolítico sino mechado por líneas de fractura (las diaclasas) que obligaban a detener, en ciertos puntos, el vaciado de la roca para evitar desplomes y movimientos [Fig. 288]. Una de estas diaclasas parece provocar que los pilares septentrionales no estén bien alineados, lo que haría que los hipotéticos arcos que debían voltear sobre ellos tuvieran un trazado oblicuo, algo del todo inapropiado estructuralmente. Admitimos, como dice Utrero, que estamos ante “una basílica semirrupestre proyectada sin arquitectos, comenzada a tallar por canteros y sin finalizar por los albañiles, lo que fuerza a preguntarnos si hubo intención de terminarla ya desde un inicio o fue un mero intento sin objetivos claros” (Utrero, 2016). Llamamos no obstante la atención sobre un ejemplo de arquitectura semirrupestre completada con albañilería que sí se terminó de forma satisfactoria. No es desde luego tan ambiciosa como la de Ardales. Hablamos de un aljibe subterráneo encontrado en el Cerro de Marmuyas, cerca de la localidad malagueña de Comares (Riu, 1985-86) [Fig. 289]. Aprovechando un espacio entre dos peñascos se vacía parte de roca y se construye un sistema de soportes, arcos y bóvedas. Como observa Riu, los perfiles de los pilares (cruciformes) y las bóvedas son en todo semejantes a los de la iglesia de Mesas de Villaverde (Riu, 1985-86: 253).

Otra valiosa aportación del trabajo de Utrero, que raspa y elimina capas de mitificación, es su interpretación de la supuesta tumba en la que, según Mergelina (1925: 172), descansaron los cuerpos de Ibn Hafsún y su hijo [Fig. 290]. En virtud de su tamaño, orientación, planta y sección este hueco tallado en la roca hay que ponerlo en relación con una posible estructura habitacional semirrupestre al norte de la iglesia. El rebaje perimetral de la roca indica, en su opinión, la instalación de algún tipo de cierre (posiblemente de madera) de lo que sería un pequeño almacén (Utrero, 2016c). Como ya observó y documentó Puertas Tricas el entorno de la iglesia presenta huellas de la existencia de otros elementos constructivos (habitacionales, delimitadores) que deberían integrarse en la comprensión del yacimiento sometiéndose a unos análisis estratigráficos que todavía están por hacer [Fig. 291].

En cuanto al apartado conceptual, Utrero no busca ni puede abstraerse del contexto historiográfico que rodea a este edificio, marcado por la *fitna* y la figura de Ibn Hafsún, pero toma distancia respecto a él a la hora de hacer valoraciones históricas:

“Entendemos que solo alejándonos de ‘Ḥafṣūn y de Bobastro podremos acercarnos a esta singular iglesia de un modo distinto que nos permita aportar datos nuevos para su conocimiento y contextualización” (Utrero, 2106c: 3) Por eso prefiere hablar de la iglesia de Mesas de Villaverde y no de la iglesia de Bobastro. El objeto, por sí mismo, no dice si estamos en la discutida ubicación de la capital rebelde, ni si su materialización está directamente vinculada a la *fitna* y sus más conocidos protagonistas. Lo que se deduce, desde un punto de vista tipológico y productivo, es que, en efecto, estaríamos en un contexto altomedieval no necesariamente limitado al periodo de sedición (últimas décadas del IX y primeras del X). Ese marco referencial rebasa los márgenes cronológicos del conflicto más allá de 928, año en el que se rinde Bobastro. Desde un punto de vista arqueológico, en definitiva, no es posible afirmar que la iglesia tenga que ser necesariamente anterior a esa fecha y estar, además, indefectiblemente relacionada con la *fitna*. Hay, por ejemplo, un fragmento de lápida cristiana que era propiedad de Simonet, que se dice procede de Mesas de Villaverde cuando el erudito hizo donación de la pieza al Museo Arqueológico de Granada antes de 1880 (Pastor y Mendoza, 1987: 319) [Fig. 292]. Carece de fecha, pero su soporte y características paleográficas la vinculan con las lápidas mozárabes documentadas abundantemente a lo largo del X y primera décadas del XI. Gómez-Moreno se inclina por la primera mitad del siglo X (Gómez-Moreno, 1919: 368). Pastor y Mendoza, por su parte, proponen una cronología más tardía, hacia finales de esa centuria o inicios de la siguiente (Pastor y Mendoza, 1987: 319). Se trata, en definitiva, de un testimonio de continuidad del elemento cristiano más allá de la *fitna*.

Un contexto singular de producción monumental cristiana

En el trabajo que dedicamos hace años a Bobastro (Arce Sainz, 2001) llamamos la atención sobre el excesivo peso que tiene, en la comprensión material de los materiales asociados a él, el fenómeno mismo del enfrentamiento entre los disidentes y el poder omeya. Desde el principio, ha primado la idea de que la arquitectura religiosa cristiana estaba indisolublemente vinculada a la *fitna*, sin plantearse nunca otras posibilidades, tanto anteriores como posteriores a unos acontecimientos que se mueven entre las últimas décadas del IX y primeras del X. Los cronistas omeyas consideran a los cristianos rebeldes unos *dimmies* que han roto unos pactos que les conferían esa categoría de protegidos. En esos marcos de relación que establece el poder omeya, tal como vimos en el siglo VIII, el asunto de la monumentalidad cristiana está condicionado pero en absoluto

vedado. Queremos decir que no sería ninguna cosa extraordinaria que los colectivos cristianos siguieran presentes en la región más allá de la conquista conservando sus templos, reformándolos o incluso haciendo alguno nuevo. Desconocemos, por falta de datos, lo que ocurre en la Serranía de Málaga desde inicios del siglo VIII hasta las últimas décadas del siglo IX. Todo explota, informativamente, a partir de esos momentos. Pero aún así, el dato sobre la iglesia de Hafs parece remitir a un momento previo en el que encontramos una promoción de arquitectura cristiana en la región. Esto puede prevenir a la hora de considerar que todas las iglesias y monasterios de las fuentes escritas fueron levantadas durante el conflicto. M^a Angeles Utrero, por su parte, tampoco es partidaria de vincular indefectiblemente la arquitectura con la rebelión: “Por lo tanto, la vida del yacimiento no puede encerrarse en el paréntesis comprendido entre finales del siglo IX e inicios del siglo X” (Utrero, 2016c: 34). ¿Qué pasó con el cristianismo en la región tras el cese del conflicto?

Cuando el foco rebelde es definitivamente rendido y desactivado podrían esperarse represalias y castigos. Pero hay que recordar que los últimos rebeldes obtienen el *amman*, siendo no sólo respetadas sus vidas sino que además tuvieron la posibilidad de integrarse en el bando de los vencedores tras su obligada marcha a Córdoba¹¹². En momentos anteriores del conflicto también hubo episodios de cese de hostilidades consecuencia de una negociación. Ibn Hafsún, por ejemplo, murió en “paz” con el emir pues poco tiempo antes había vuelto a la obediencia (Fierro, 2011: 87). Pero, una vez entregada la plaza de forma definitiva, las fuentes árabes quieren transmitir dureza en la revancha, al menos contra los edificios. Algunos de los materiales informativos reunidos por Ibn Hayyan ofrecen sensación de *tabula rasa*:

“Luego ordenamos la destrucción de Bobastro, la demolición de sus murallas y paredes y de cuantos palacios, casas, almacenes y edificios allí estaban, dejándola nuevamente como monte pelado, como había sido en un principio en la antigüedad” (trad. Viguera y Corriente, 1981: 177)

Otros, en cambio, hablan de demoliciones pero también de continuidad al instalarse en el alcázar una guarnición:

¹¹² Cuando Hafs, hijo de Ibn Hafsún, se rinde en 928 ante dos visires omeyas le es concedido el *amman*, ratificado más tarde por el califa. Ya en Córdoba, Hafs se incorpora al ejército real (Vallvé, 1980-81: 227).

“Al-Nāṣir cuidó excelentemente de los intereses de Bobastro, desencarando los santuarios del politeísmo y expulsando a los que no era de fiar: llenó su alcazaba con leales de confianza, y tomó las disposiciones más acertadas sobre la ciudad y sus inmediaciones, todo lo cual quedó perfectamente acabado, confiándosela luego a su visir y caíd Sa ‘īd ibn al-Mundir al-Quraṣī, al que hizo residir allí para asegurársela, concluir las construcciones planeadas y atender cumplidamente a los contornos” (trad. Viguera y Corriente, 1981: 167).

Este segundo escenario (continuidad frente a arrasamiento total) podría verificarse desde la arqueología, al menos en la alcazaba. Mergelina distingue dos fases constructivas en virtud de las diferencias de los aparejos. Una correspondería a la construcción original de la fortaleza en tiempos de Ibn Hafsún y, la otra, a las obras emprendidas por los cordobeses tras tomar el enclave (Mergelina, 1925: 161). También apareció, reutilizado en un muro de poca calidad, un capitel de mármol típicamente califal, así como una quicialera (Mergelina, 1927: 23-24). Siguiendo con el escenario descrito, la población, en masa, no fue obligada a abandonar el lugar. Se habla de una expulsión selectiva. La alcazaba tiene sentido porque se va a convertir en la clave de bóveda del control de un territorio del que no ha desaparecido la figuración. El gobernador ejercería su acción de poder desde el mismo sitio en el que lo hizo Ibn Hafsún y, seguramente, sobre los mismos grupos humanos. Ya hemos aludido a una lápida mozárabe del X, o incluso XI, cuya procedencia puede ser la propia Mesas de Villaverde, por tanto un ejemplo de continuidad del elemento cristiano en tierras levantadas en armas durante décadas. Y no es el único ejemplo. M. Ación (2009: 34) reúne información procedente de otros enclaves rebeldes que hablan de presencia cristiana más allá de la definitiva derrota: en Jotrón, en los montes de Málaga, aparecieron las lápidas funerarias del monje Amavasindo (m. 981) y un tal Leonardo (m. 1010); de Comares procede la lápida del chantre Samuel (m. 958); de Atarfe la lápida del «noble» Cipriano (m. 1002). J. González también hace notar que las cuatro lápidas oriundas de la provincia de Málaga “son todas de la zona montañosa donde tuvo lugar la revuelta de Hafsún (González Fernández, 2002: 40).

Pero, ¿qué sabemos sobre las amortizaciones de las iglesias arqueológicas de Mesas de Villaverde? ¿Se pueden poner en relación con una destrucción intencionada? ¿Son estas iglesias algunas de las derribadas según relatan las fuentes? Respecto a la

iglesia semirrupestre parece no tener demasiado sentido histórico buscar el momento de amortización de algo que no se llegó a terminar. Su amortización sería el propio fracaso del proyecto. Pero, junto a esta estructura inconclusa, tenemos evidencias de una actividad habitacional que debe ser medida en el tiempo¹¹³. En cuanto a la iglesia cercana al alcázar, Martínez Enamorado dice que “arqueológicamente se ha constatado que el templo fue derribado”, lo que vendría a confirmar la noticia literaria (Martínez Enamorado, 2004a: 510). No descartamos que se haya producido una demolición, pero tampoco se puede hablar de una clara constatación arqueológica de la misma. De hecho aparecen pocas ruinas en relación al volumen de la estructura desaparecida [**Fig. 293**]. Esto invita a pensar en desmantelamientos de otro carácter y con otros ritmos históricos. La iglesia, en efecto, casi ha sido borrada de la faz de la tierra, pero no sabemos si es consecuencia de un severo castigo o el resultado de depredaciones históricas (incluida la del siglo XXI) que apenas han dejado algunos restos. Por tanto, con la información arqueológica actual, no es posible determinar si los decesos de estos edificios y sus entornos se debieron a una acción violenta asimilable a la de los testimonios escritos.

Acaben cuando acaben sus historias, nos inclinamos por pensar que sus orígenes históricos pudieron tener lugar durante la *fitna*. La conclusión no deriva de un automatismo historiográfico (rebelión=iglesias) que se remonta a Simonet. Creemos que hay circunstancias de promoción, producción e ideología favorables a la acción monumental. Aunque asumimos que puede haber una conexión entre estas iglesias y el enclave de Hafsún, huimos de hablar de unas “iglesias rebeldes” como testimonio material de un cristianismo implicado en la lucha que, liberado del yugo que pesaba sobre él, puede expresarse libremente. Más bien tratamos de comprender por qué en esos territorios y en esas fechas se dan las circunstancias para la promoción monumental cristiana. Las iglesias que conocemos serían un efecto pero ¿cuál era la causa? Las fuentes árabes atribuyen a Ibn Hafsún un papel de promotor de iglesias, aunque no debemos perder de vista que los cronistas no están haciendo periodismo sino forjando una imagen negativa del personaje al reunir pretendidas pruebas que demostraban que terminó siendo

¹¹³ En los años 80 Puertas excava en los alrededores de la estructura rupestre descubriendo un acceso escalonado, algunas tumbas y, hacia el sur, un muro que interpreta en clave defensiva (Puertas, 1987). Este mismo autor, en el año 2000, informa del descubrimiento de una construcción cuadrangular asentada sobre fosas de cimentación talladas en la roca. Esta construcción tendría forma de U que da lugar a tres crujías abrazando un patio. Los abundantes hallazgos de cerámica doméstica y de almacenamiento le llevan a afirmar que, a pesar de que la iglesia pudiera no haber sido terminada, hubo un grupo humano allí radicado (Puertas, 2000: 57).

un apóstata: la forma en que estaba enterrado, las iglesias que se le atribuyen exclusivamente a él (Viguera y Corriente, 1981: 167). De todas formas, esta personalización fue muy bien acogida por una historiografía conservadora que aplaudía el ímpetu edilicio de Ibn Hafsún transmitido por los árabes. Esto propició que, desde el principio, la iglesia tallada de Mesas de Villaverde se vinculara directamente al rebelde a través de sus descendientes. En cuanto a la iglesia junto al alcázar, para Martínez Enamorado (2004a), también emerge la figura de Hafsún, precisamente por esa cercanía a la fortaleza. Creemos que el linaje de Hafsún puede estar, en efecto, tras algunas iglesias, por qué no la del Castillón, pero tampoco parece sensato endosarle todo el paisaje monumental del territorio que transmiten las fuentes.

Lo importante, para nosotros, es que se vislumbra un contexto propicio para la promoción de arquitectura religiosa ya que se dan condiciones endógenas. Estas vienen dadas por un poder que se dota de una estructura institucional (el obispado), lo que implica proyección social cristiana en el teatro de la disidencia. En este progreso del elemento cristiano el orden religioso ganaría en importancia pudiéndose hacer presente en el territorio con iglesias y monasterios. Las crónicas árabes colocan a religiosos seculares (diáconos) y regulares (monjes) en la esfera de la jefatura rebelde, con capacidad para influir en decisiones relevantes como las que tienen que ver con la máxima figura religiosa, el obispo, cuya presencia en Bobastro no puede entenderse sin el concurso directo de Ibn Hafsún. Así, cuando el obispo Ibn Maqsin es depuesto por decisión de Ibn Hafsún, fueron los “los monjes y ancianos cristianos” los que convencieron para que lo restituyese en su cargo (Viguera y Corrientes, 1981: 95). Tiempo después, Ya far, hijo del anterior, depone definitivamente a Ibn Maqsim con el apoyo de “algunos malvados diáconos”. Tras serle retirada esa autoridad, además, fue encerrado en “un monasterio, donde estaba vigilado” (Viguera y Corrientes, 1981: 125). No sabemos hasta qué punto son exactos todos y cada uno de estos episodios narrados por los autores árabes. Nos quedamos con la percepción que tienen respecto a la presencia de un estamento religioso cristiano en el marco del territorio sublevado. Ahora bien, esto no significa que estas gentes de Iglesia hayan llegado a la región de Bobastro, no se sabe de dónde, al calor de la rebelión. El componente cristiano ya estaba presente y formaba parte de ese conglomerado socio-religioso que se enfrentó a Córdoba. Es cierto que en el marco de la disidencia algunos elementos cristianos pudieron ganar relevancia al

participar de forma activa en la jefatura. Estos elementos dispondrían de poder y discurso ideológico para intervenir en la arquitectura religiosa.

Por otra parte, el posible fenómeno arquitectónico no tuvo que quedar limitado al entorno nuclear hafsuní. Hay más enclaves bajo el control de otros *aṣḥab* en los que también se menciona la presencia de iglesias. En la toma de Dos Amantes, se dice:

“Se acogieron [los sitiados], pues, a la alta alcazaba, mientras el ejército incendiaba el arrabal y las iglesias que allí tenían” (trad. Viguera y Corrientes, 1981:120).

La caída de Torrox también significó la destrucción de templos cristianos:

“Sus alcazabas fueron derruidas, desmantelados los muros y arrojadas sus piedras al río, ordenándose construir en lugar de su iglesia una mezquita aljama” (trad. Viguera y Corrientes, 1981:135).

En definitiva, el expediente monumental de esta región desde el siglo VIII hasta el siglo X se muestra como una realidad de la que no conocemos prácticamente nada, salvo esas dos iglesias. Ahora bien, creemos que esos dos templos en concreto corresponden a un momento en el que la región está envuelta en la *fitna* y que son los agentes políticos, sociales y religiosos actuantes en ese entorno los que pueden explicar su materialización. Admitimos que se trata de edificios vinculados a la *fitna* pero dejando atrás su comprensión como muestras de un cristianismo embarcado en una lucha por la libertad.

A lo largo de nuestro recorrido espacio-temporal es la primera vez que encontramos una situación de promoción arquitectónica cristiana como ésta. Hay algunos aspectos que nos pueden ser familiares, pero hay otros que se revelan originales. Preferimos hablar antes de singularidad que de excepcionalidad. Que unos cristianos estén levantando iglesias en la segunda mitad del siglo IX en pleno al-Andalus no es algo excepcional ya que hemos visto más casos en otros lugares y momentos desde que se produjo la conquista. Lo singular es el contexto en el que se producen las promociones.

La principal diferencia o singularidad es que aquí contamos con un poder local dotado de una capacidad opositora frente a los omeyas durante décadas que se expresó, entre otras cosas, con la promoción de arquitectura religiosa (musulmana y cristiana). No vamos a entrar a discutir sobre el papel desempeñado por los cristianos en la *fitna*. Fueran muchos o pocos no nos cabe ninguna duda, por las fuentes escritas y la arqueología, que en el círculo de poder de Ibn Hafsún el componente cristiano tenía la suficiente relevancia como para poder actuar monumentalmente. En nuestro estudio no hemos podido verificar actividad monumental cristiana en situaciones de *fitna* más que en Bobastro. La idea de que en estos ambientes de revuelta, por principio, los cristianos salen de alguna forma beneficiados en el apartado arquitectónico es del todo discutible ante la falta de argumentos veraces. Para empezar, salvo en Bobastro, jamás encontramos testimonios relativos a elementos cristianos mezclados en la lucha. Los de Bobastro están porque se personan en los campos de batalla, algo que nunca se atestigua ni en Mérida ni en Toledo ni en la Marca Superior. En segundo lugar, es precisamente en lugares como Mérida y Toledo donde las fases de presencia del poder omeya nos revelan la permanencia del cristianismo. Sabemos de él cuando las ciudades están conectadas con Córdoba y, por ende, con el organigrama eclesiástico articulado en el Sur. Lo vimos en relación con los concilios que se celebran en Córdoba durante el siglo IX. Las fases de éxito rebelde, en cambio, se saldan con un total mutismo respecto a los mozárabes. Nada sabemos de ellos por las fuentes. La arqueología, en cambio, nos da algunas pistas y todas apuntan a situaciones muy negativas, como hemos podido ver en las regiones toledana y emeritense.

La erección de iglesias no es un fenómeno consustancial a los episodios secesionistas. Es la presencia en ellos de poderes cristianos con capacidad e interés para hacerlo lo que puede propiciar este hecho. Tal circunstancia, por el momento, sólo la detectamos en Bobastro. ¿Está indefectiblemente ligada en este caso la acción arquitectónica a la jefatura rebelde? No podemos ser categóricos, si bien las promociones vinculadas al principal enclave alzado en armas no pueden desgajarse de la creación del propio enclave, una empresa sin duda protagonizada por Ibn Hafsún y continuada por su linaje. No creemos que las iglesias de Bobastro sean respuestas espontáneas de cristianos que han seguido en su lucha a un muladí y que hacen, de su implicación, una especie de derecho a dotarse de templos que antes les habían sido vedados. Su materialización debe entenderse en el marco de la configuración de ese lugar por parte del poder que lo controla y que, por tanto, decide qué se hace y dónde. Las crónicas árabes dicen que Ibn Hafsún,

en su momento, dotó a la comunidad de una aljama¹¹⁴, lo que le convertía en promotor y defensor de la religión (musulmana) mediante la creación de lugares de culto. Esas mismas crónicas dan cuenta de otros episodios de promoción religiosa de Ibn Hafsún pero, esta vez, para erigir iglesias, una muestra más de su apostasía. Construyera muchas o pocas, lo que construyó con seguridad fue un obispado, una institución, por muy doméstica que fuese, con un poder de legitimación ideológica de primer orden en el teatro de los acontecimientos. Sumemos una nueva singularidad al asunto con la creación de una pseudo sede episcopal.

Se trata de un fenómeno inédito en la historia del cristianismo de al-Andalus una vez vistas las enormes dudas que rodean el caso del obispado de Badajoz. Esta suerte de Iglesia empieza y acaba en el territorio de Bobastro. Por lo que sabemos, se trata de un grupúsculo institucional desconectado de la Iglesia oficial representada por los obispados tradicionales cuya metrópolis es Sevilla y Málaga la cabeza diocesana de la región. Desgraciadamente no contamos con testimonios emanados de esta Iglesia canónica. ¿Qué opinarían respecto a este obispado los mitrados de las sedes históricas? ¿Cómo se legitiman y por quién los nombramientos de obispos en Bobastro? Canónicamente, para elegir a un obispo, es necesario que esté el metropolitano, acompañado además de varios obispos sufragáneos de la provincia eclesiástica en cuestión, más el obispo en ciernes¹¹⁵.

¹¹⁴ Esta mezquita, cuentan los cronistas evocando imágenes muy potentes, sería destruida cuando las tropas del califa entran en la ciudad: “Luego ordenó [Abderramán III] destruir la mezquita aljama que el maldito Umar b. Hafsun se había hecho al principio de su rebelión para engañar a los perversos musulmanes que le acompañaban...de modo que fue arrasado el mombar desde donde se había bendecido al apóstata y su nueva estirpe” (trad. Viguera y Corriente, 1981: 219).

¹¹⁵ En el canon II del II Concilio de Braga (572) se recomienda que, a la hora de consagrar a un obispo, se reúnan al menos tres de la misma provincia portando las firmas de los no presentes (Vives, 1963: 87). En el canon XIX del IV Concilio de Toledo (633) insiste en el mínimo de tres y, si es posible, con la presencia del obispo metropolitano de la provincia. Ya que a este último se le dota de la potestad para elegir la ciudad donde llevar a cabo la consagración puede hacer que todos acudan a la metrópolis (Vives, 1963: 200). En al-Andalus sólo tenemos información documental sobre una consagración, pero el hecho de que sea un caso real y concreto le da un importante valor. El obispo cordobés Valencio es depuesto en 862 por el propio emir Mohamed I (*Apolo*, 8) en el contexto de la disputa interna provocada en la Iglesia por el proceso abierto a Sansón. El emir encontró el apoyo de las palancas institucionales de Iglesia para conducir el asunto dentro de unos límites bastantes próximos a lo canónico. En primer lugar se celebra en Córdoba una reunión de presbíteros en la que queda justificada y sancionada la deposición de Valencio. Después, el que sería nuevo mitrado, de nombre Esteban Flacón (*Apolo*, 8), fue consagrado en Córdoba de la mano de dos obispos sufragáneos de la metrópolis: Reculfo de Cabra y Beato de Écija (*Aplo*, 8). Como se ve, no se reúnen los tres que, como mínimo, dictaminaban los cánones antiguos pero se consigue dar cierta normalidad al proceso. Tampoco está presente el arzobispo, con sede en Sevilla, aunque es posible que, en esas fechas, no hubiera metropolitano (Capítulo 4.5) o, simplemente, que se quisieran hacer las cosas de forma rápida consumando cuanto antes el relevo. No obstante Sansón denuncia que el nuevo obispo accedía a la cátedra “sin elección no designación alguna” y que “había sido consagrado sin la presencia, ni siquiera informal, de ningún metropolitano” (*Apolo*, 8), lo que quiere decir que las viejas normas seguían teniendo vigencia a pesar de que, este caso, se hayan sometido a los intereses del emir y cierto sector de la Iglesia andalusí.

La puesta en marcha de este protocolo se nos antoja muy improbable como punto de partida de la pseudo-sede de Bobastro.

El primer obispo de Bobastro y que más tiempo detentó el cargo fue Ibn Maqsim. ¿De dónde ha venido?, ¿de la propia sociedad envuelta en la rebelión o de fuera de ella?, ¿quién le nombra obispo? Nos inclinamos por pensar que la aparición de una figura religiosa de este tipo no puede entenderse sin la implicación directa del poder que capitaliza la dirección de la lucha. El obispado de Bobastro es obra de Ibn Hafsún y no del, pongamos por caso, obispo de Málaga, representante más cercano del organigrama eclesiástico oficial. Queda del todo claro cuando Ibn Hafsún depone al primer obispo, Ibn Maqsim, y nombra a otro de nombre no transmitido que, al poco, deja el puesto porque la presión de ciertos sectores cristianos obliga al rebelde a restituir al primero (Viguera y Corrientes, 1981: 95). Un hijo de Ibn Hafsún, Ya far, volvió a la carga contra Ibn Maqsim tiempo después. Lo depone y encierra en un monasterio al tiempo que nombra un nuevo obispo de nombre también desconocido (Arce Sainz, 2001: 128-129). En el relato cronístico, Ibn Maqsim es mencionado como inequívoco obispo residente sin que interese lo más mínimo la forma por la que alcanzó tal dignidad. A los cronistas árabes, es lógico, no es algo que les interese. Lo importante es que detenta tal dignidad y que tiene relación directa con la jefatura rebelde, con la que parece tuvo importantes desencuentros en atención a sus sucesivas deposiciones. Tal vez este hecho le permitió haberse granjeado cierta simpatía por parte de los cronistas, que se refieren a él de forma correcta, simpatizando incluso cuando consideran rastrera la forma en que es separado de su cargo por parte de los renegados. Acíén piensa que esta sintonía entre el obispo y el poder omeya se entiende en el marco de ese binomio *amil*-obispo del que habla en sus trabajos. Los acuerdos entre la cabeza rectora religiosa y el poder omeya asegura a este último el flujo impositivo aplicado a las sociedades sometidas y, a la primera, su continuidad institucional y su capacidad de regeneración. De esta forma, el obispo de Bobastro remaría en esta dirección pues sería mejor para sus intereses, lo que implicaba establecer lazos con el poder que está siendo precisamente combatido. De ahí que su acción pudiera levantar sospechas y fuera apartado del puesto (Acíén, 2001).

Pudiera parecer, por todo lo dicho hasta ahora, que estuviéramos hablando de una rebelión y una Bobastro privativamente cristianas. Ibn Hafsún era un muladí como lo fueron otros que lucharon a su lado. Como musulmán, nos dicen las crónicas, promocionó

la religión islámica con la construcción de una mezquita para toda la comunidad. En cuanto a su conversión al cristianismo es un asunto controvertido (Chalmeta, 1985). Pero esas mismas fuentes, también, dejan patente que Ibn Hafsún contó con apoyos entre la población cristiana (Fierro, 1995: 245). Habría entonces que hablar de un ambiente en el que el componente cristiano, sin que haya desaparecido por arte de magia el componente musulmán (muladí), puede considerarse un agente activo y participativo en el marco de la revuelta protagonizada por Ibn Hafsún:

“La población pacífica se alió con los muladíes, y a ellos se sumaron los cristianos, volviéndose todos contra los árabes y obedeciendo las órdenes de Umar ben Hafsún, jefe supremo de esa causa” (trad. Guraieb, XVII 1952: 156)

En conclusión, reafirmamos el carácter singular del contexto mozárabe al que se vinculan las iglesias de la rebelión. Tras la conquista, hemos constatado que se dan circunstancias que propician la continuidad y la renovación, y también otras que conducen a la ruptura. La combinación de los agentes endógenos y los exógenos determinan las distintas situaciones con sus claves particulares. A lo largo de casi dos siglos los escenarios de continuidad y renovación documentados tienen siempre de telón de fondo un marco de relaciones basado en la sumisión no arbitraria de las poblaciones locales. Dicho marco tendrá vigencia y estabilidad mientras el poder musulmán que lo impone cuente con una presencia efectiva en los diferentes territorios donde existan colectivos protegidos. En principio, la práctica monumental mozárabe debería moverse siempre por estos derroteros, para lo bueno y para lo malo. Nada permitía suponer que, 150 años después de la conquista, surgiría un escenario de promoción de arquitectura cristiana que por primera, y única vez, rompería el *statu quo* tradicional. Hay un poder, enfrentado a los omeyas, que apoya al cristianismo local y le da una dimensión institucional (el obispo) y monumental (iglesias y monasterios) en el marco de unos intereses y aspiraciones que no son ni mucho menos los mismos que animaron a los constructores de Tábanos o Peñamelaria, por poner ejemplos de promociones cristianas cercanas en el tiempo y en el espacio. En dichos monasterios, con sus protagonistas, la ideología que los impulsa y los medios que permitieron acometer las fundaciones, no son equiparables a los promotores, la ideología y los medios que hay tras los edificios “rebeldes”. Los cenobios cordobeses se erigen en un entorno de normalidad (son anteriores en varios años al movimiento martirial) al amparo de la tutela, con sus restricciones y sus permisividades,

ejercida directamente por el poder omeya. En cambio, los edificios de la Serranía de Málaga, al menos aquellos que pudieron ser coetáneos a la *fitna*, surgen en un contexto de ruptura del *statu quo* impuesto por ese poder. En ningún otro lugar de al-Andalus encontramos, por ahora, repetida esta circunstancia: no que se levantaran nuevas iglesias sino que hubiera colectivos cristianos implicados en los enfrentamientos con Córdoba, erigieran templos o no.

Lo importante es que, en el caso de Bobastro, se dan condiciones para que ciertos elementos cristianos (laicos y religiosos) desarrollen un expediente monumental en un contexto de *fitna*, algo que en absoluto se percibe en los entornos de Toledo y Mérida donde, como hemos visto, lo que se produce es una franca amenaza para los mozárabes traducida en la amortización de sus templos. En lo que respecta a la arquitectura en cuestión rechazamos de plano aquellas opiniones que la vinculan con pretendidas cadenas productivas que se llevan siglos atrás, manifestándose de forma inercial (Bango) o autoconsciente (Acién y Martínez Enamorado): “Los precedentes tardoantiguos y visigodos defendidos tradicionalmente solo funcionan a un nivel muy básico, el que afecta a la forma basilical y a la cabecera tripartita de las plantas de estos centros de culto, pero en esa relación se prescinde de los sistemas constructivos y tecnológicos empleados” (Utrero, 2006c: 38). Como dice a reglón seguido esta arqueóloga “las iglesias ardalesas poco difieren de una mezquita, más allá de su orientación Este, como demuestra por ejemplo la zona de la *maqsura* la mezquita de Córdoba,alzada en época de Al-Hakam II (962-965; 961-72 en el poder), con un esquema muy similar que otorga además un notable énfasis arquitectónico a la zona del santuario” (Utrero, 2006c: 38). En efecto, encontramos elementos espaciofuncionales equiparables en templos cristianos y oratorios islámicos: espacios congregacionales articulados con arquerías (basílicas, salas hipóstilas), marcadas cabeceras que albergan las partes más sagradas del edificio (presbiterio, *mihrab*), ámbitos acotados y privilegiados que quedan entre las aulas y las cabeceras (coro, *maqsura*) [Fig. 294]. Además, el ambiente tecnológico es el mismo en unas y otras aunque existan evidentes diferencias de escala monumental cuando comparamos una ampliación de la mezquita aljama impulsada por un poderoso califa con las iglesias levantadas en la abrupta sierra malagueña.

En definitiva, pensamos que estas dos iglesias de Adrales pudieron ser promocionadas en unas fechas coincidentes con la *fitna*, sin negar la posibilidad de que

pudo haber más arquitecturas cristianas en la región, tanto antes como después del conflicto.

4.5. Córdoba

Tras haber transitado por algunos escenarios inmersos en la *fitna* nos trasladamos, ahora, al corazón del al-Andalus omeya. En concreto a su capital. Allí las cosas fueron, en comparación, sustancialmente distintas para la comunidad cristiana. El siglo IX en Córdoba es muy sonoro si lo cotejamos con la centuria anterior. Oímos voces en árabe, en latín, ruido en las calles, murmullos en las iglesias y mezquitas, música y poesía en el palacio del emir, llantos y vítores ante los cuerpos de los ejecutados públicamente... Naturalmente, no oímos nada de eso pero disponemos de materiales históricos que nos permiten la evocación frente al silencio del siglo anterior, falto de informaciones ambientales tan abundantes. Sin duda, la existencia del expediente documental mozárabe contenido en las obras de Eulogio, Álvaro y Sansón es lo que marca la diferencia. Pero no sólo él. También el siglo IX ofrece actividad literaria propiamente musulmana, desde los primeros relatos de la conquista a las obras de corte jurídico y religioso, todo ello alumbrado por autores andalusíes. Sin embargo, existe una gran asimetría entre el conocimiento literario y el conocimiento arqueológico de la Córdoba del siglo IX. Los escenarios reales, reconocibles, en lo tocante a los edificios religiosos cristianos son los mismos que teníamos para ilustrar la centuria anterior: las iglesias de Cercadilla. Nada más. Por tanto, nuestro acercamiento va a ser eminentemente documental ya que es el único canal de información operativo en la actualidad.

En el capítulo dedicado a la actitud musulmana defendimos la existencia, en la capital emiral, de un marco de relación musulmán-cristiano en el que se contemplaba la posibilidad de mantener, reformar y renovar el patrimonio inmueble religioso. No vamos a repetir los argumentos (Capítulo 2.2) ¿Es una paradoja que a la sombra inmediata del poder omeya encontremos un contexto en verdad favorable para la gestión monumental cristiana? Según nuestro enfoque no hay paradoja sino una situación, digamos normalizada, en la que es justamente la presencia de la autoridad política musulmana la que hace que existan unos colectivos protegidos firmes y estructurados. No es casualidad

que la red de obispados que mejor salió parada de la conquista se encuentre en el núcleo territorial omeya con Córdoba como capital. El establecimiento de pactos con el poder omeya permitió, en nuestra opinión, una mayor estabilidad para los colectivos cristianos ya que, dicha autoridad, nunca dejó de ejercer su acción en estos territorios, algo que no ocurrió en otras regiones como Toledo o Mérida durante parte del IX. Podemos hablar entonces de un cristianismo que siempre se desarrolló en un marco de relaciones directamente gestionado por el palacio del emir. En dicho marco, quedó explicado, es la actitud política, y no la socioreligiosa, la que marca el camino.

Empecemos a trabajar con la información disponible. Por un lado tenemos una ventana arqueológica abierta en el arrabal de Cercadilla. Con lo que vemos a través de ella no podemos ni mucho menos acercarnos a una realidad monumental cristiana que tiene muchos escenarios distintos (ciudad, campiña, sierra). No obstante, sirve para asomarnos al menos a uno de estos escenarios, en concreto el de las áreas periurbanas que contaban con establecimientos religiosos de fundación presilámica dedicados a mártires locales: Acisclo, Zoilo, los Tres Santos. Por otro lado, trataremos las obras literarias de los autores mozárabes de mediados siglo IX en las que aparecen mencionadas no pocas iglesias y monasterios repartidos por el entorno cordobés.

El arrabal de Cercadilla

La continuidad en el uso de los edificios religiosos de Cercadilla estuvo acompañada por la pervivencia de este arrabal a lo largo de la época emiral. Sigue siendo un lugar habitado y transitado. Podríamos decir que estaríamos ante un “barrio cristiano” que empieza a transitar históricamente desde la conquista. Han sido muy pocos los niveles de estas fechas no alterados por acciones posteriores. Entre ellos hay un extraño enterramiento localizado en el criptopórtico (Fuentes, 2018). Extraño porque está totalmente aislado de las necrópolis históricas previas, colocado deliberadamente a eje respecto a la gran exedra porticada. Otra rareza es que, junto al cadáver, había un tesorillo monetario formado por 32 feluses de cobre [Fig. 295]. Sólo uno ha podido ser leído y tiene una fecha de 728/110 h. (Fuentes e Hidalgo, 2010: 170). Esta tumba quedó sepultada por vertidos sucesivos que convirtieron el lugar en un muladar. En virtud de los feluses encontrados entre la basura y los materiales cerámicos asociados Fuentes e Hidalgo se

inclinan por una fecha de conformación y desarrollo del vertedero en torno a mediados del VIII.

Más adelante, el barrio sigue dando muestras de actividad. Se localizan instalaciones artesanales que pueden estar en relación con la fundición de metal y el trabajo con vidrio a tenor del tipo de hornos documentados, la mayoría en un aula triconque del antiguo palacio romano (Fuertes e Hidalgo, 2010: 171). La fase emiral de Cercadilla está muy alterada por la urbanización posterior califal pero, aún así, es posible identificar acciones urbanas relevantes que denotan continuidad. Junto a la puerta de entrada al palacio se llevó a cabo una reordenación urbanística de cierto calado con la aparición de un camino que se parcela a ambos lados (Hidalgo, 2007). Entre las construcciones emprendidas en este sector hay un complejo que se identifica con unos baños públicos (Fuertes e Hidalgo, 2010: 171) [Fig. 296]. Aparte, se documentan vías en uso que articulaban los espacios integrantes del arrabal. En paralelo a una de estas vías se practicó una conducción para llevar agua limpia. En un lugar centrado del yacimiento aparece un amplio espacio despejado, una plaza generada por el cruce de varias calzadas (Fuertes e Hidalgo, 2010: 172).

La continuidad, en el uso, de la iglesia y la necrópolis de San Acisclo parece indicar que estamos en un barrio mozárabe en el que el edificio religioso sigue siendo un referente ineludible que no está siendo cuestionado con la aparición de mezquitas de barrio (Fuertes e Hidalgo, 2001). Tenemos, por otra parte, acreditada la actividad de este centro religioso gracias a los testimonios literarios del IX. Aparte de la basílica, se habla también de una escuela y de la congregación religiosa vinculada a este establecimiento (*MS*, II 1; II 5; III 8). El peso de lo mozárabe en la Cercadilla emiral también es transmitido por noticias relacionadas con algunos de sus vecinos. Este es el caso, ya tratado en el apartado dedicado a los habices cristianos (Capítulo 2.2), del médico cristiano de nombre Jalib b. Yazib b. Ruman cuya casa-consultorio se encontraba próxima a la iglesia de San Acisclo. Recordemos que el galeno mozárabe impulsó la construcción, junto a su casa, de unos baños públicos para el disfrute de la vecindad del barrio en lo que a todas luces parece ser un tipo de acción socio-religiosa típicamente islámica que, no obstante, también usarán los no musulmanes: los habices. Jalib, en este caso, beneficia a la comunidad con una instalación de carácter higiénico, y de esparcimiento, que contribuye a una mejor sanidad pública y a una mayor cohesión vecinal. ¿Puede tener

relación esta noticia literaria con el dato arqueológico de los baños emirales aparecidos en excavación (Hidalgo y Fuertes, 2010: 171; Fuertes, Rodero y Ariza, 2007: 200)?

En definitiva, el registro arqueológico de Cercadilla en la fase emiral indica transformaciones, pero también continuidad poblacional, aparte de la religiosa representada por la iglesia activa. El arrabal no se está quedando descolgado del devenir urbano de la ciudad en los siglos VIII y IX, algo que sí ocurrió, por ejemplo, con el suburbio de Vega Baja en Toledo, asiento en su pasado de algunos de los edificios más representativos visigodos.

El registro documental

Las informaciones textuales de los escritores mozárabes del IX nos permiten obtener una interesante estampa de la arquitectura cristiana activa en Córdoba y sus alrededores¹¹⁶. Las menciones a edificios religiosos se acercan a la veintena y, entre ellos, reconocemos basílicas martiriales, monasterios y parroquias. Lo primero que nos planteamos es si este paisaje monumental es una fosilización del anterior, presilámico, o ha sufrido transformaciones a lo largo del último siglo, negativas o positivas. Parece más bien lo segundo. Sólo tenemos que pensar en los monasterios de Tábanos y Peñamelaria, incorporados al paisaje en la primera mitad del IX (Arce Sainz, 1992). Pero vayamos por partes.

Comencemos con la propia ciudad de Córdoba, en concreto por el interior de las viejas murallas romanas que se terminó convertido en el corazón de la medina musulmana. No está claro que alguna de las iglesias mencionadas en las fuentes tuviera un emplazamiento *intramuros*. J. P. Molénat opina que los cristianos habían sido desposeídos de los templos en lo que iba ser el centro de la *madina* musulmana a lo largo del siglo VIII (Molénat, 2012). El mejor ejemplo sería, para él, el de la basílica de San Vicente, primero compartida y luego demolida para erigir uno de los principales edificios de la naciente ciudad islámica, la mezquita aljama. Por otra parte, critica las atribuciones que hizo Simonet respecto a la presencia, en el siglo IX, de iglesias en el espacio central urbano. Rechaza que los casos presentados, iglesia de los Tres Santos y el monasterio de

¹¹⁶ Una relación con los diferentes establecimientos religiosos en Jiménez Pedrajas (2013: 40-60).

San Cipriano (*MS*, II 12; III 10, 9), puedan considerarse *intramuros*. A partir de la documentación escrita la ubicación de los Tres Santos parece corresponder a un arrabal (*MS*, II 9), el *Rabaḍ al-Burg*, *Vicus Turris* en latín (Molénat, 2012: 151). Asume además la tesis de Marfil según la cual la actual iglesia de San Pedro, fuera de las murallas en dirección este, ocupa el mismo emplazamiento que el templo visigodo-mozárabe (Marfil, 2001: 123). En cuanto a San Cipriano, considera que la mención *in Corduba* no significa necesariamente que se esté refiriendo al interior de la medina (Molénat, 2012: 152). C. Aillet, en cambio, sigue dando a San Cipriano como centro religioso en el interior de la medina. Para él sería el único conservado *intramuros*, asumiendo como el resto de investigadores la pérdida de la iglesia de San Vicente (Aillet, 2010: 76-77).

Cuando llegamos a los suburbios cordobeses el perfil monumental transmitido por las fuentes es bastante más nítido. Observa Molénat que en cada uno de los puntos cardinales, tomando como centro la ciudad, hay una iglesia formando una suerte de cinturón religioso: en el Este, en el *Rabaḍ al-Burg*, la iglesia de los Tres Santos antes aludida; hacia el Norte, en el *Rabaḍ al-Tarrazin* (barrio de los tiraceros), la basílica de San Zoilo (*MS*, II 4, 2; 6 (2); 8; III 17); en el Oeste, en el *Rabaḍ al-Raqqaqin* (barrio de los pergamineros), la basílica de San Acisclo (*MS*, II 1, 5, 8, 12, 15; III 8, 1); hacia el Sur, al otro lado del río, el monasterio de San Cristóbal (*MS*, II 4, 3; 9; 10, 34).

Si seguimos alejándonos de la ciudad y nos adentramos en las áreas rurales circundantes, la nómina de iglesias se va engrosando hasta ofrecer un paisaje mozárabe bastante denso. Posiblemente hacia el norte, en dirección a la sierra (Pous, 1977), encontramos mencionada la iglesia dedicada a Santa Eulalia *in vico Fragellas* (*MS*, III 10 12). En el territorio conocido en árabe como *al-Sahla*, para unos al sur del Guadalquivir (Molénat, 2012: 155), y al oeste de la ciudad para otros (Levi Provençal, 1950: 361; Aillet, 2010: 117), hay un núcleo de población llamado *Tertios* o *Terzos* con una iglesia dedicada al mártir San Ginés (*VE*, 16; *AM*, 33). En lugares menos precisos de los alrededores de Córdoba vamos conociendo otros enclaves cristianos, una vez mencionados como *vicus* y otras como *villa*. En el vico Colubris tenemos la iglesia de los Santos Cosme y Damián (*AM*, 35). En otro vico parece que hacia poniente, llamado de Cuteclara, se levanta un monasterio dedicado a la virgen (*MS*, II 4, III 8, III 17).

Rebasado el entorno inmediato a la ciudad, poniendo rumbo a la sierra que se levanta varios kilómetros al norte, encontramos más establecimientos religiosos, especialmente monásticos, en diferente grado de alejamiento respecto a Córdoba. El monasterio de San Zoilo de Armilata o Armilatense estaba a 30 millas de la ciudad (*MS*, II 4). El monasterio de Tábanos, en cambio, esta sólo a 7 millas de la ciudad (*MS*, II 2). El otro cenobio, junto a Tábanos, levantado con seguridad en la primera mitad del IX era el de San Salvador de Peñamelaria, quedaba también cerca de la medina aunque no se especifica la distancia. Sumemos a los cenobios serranos el enclavado en el lugar de Rojana, dedicado a San Martín (*MS*, II 11) y otro en el *oppidum* de Froniano, bajo la advocación de San Félix (*MS*, II 8 9). Hay además noticias referidas a poblaciones con iglesias, como Ananellos (*MS*, III 12) y Ausinianos (*MS*, II 8), de las que no se dan sus advocaciones.

Desde Simonet se viene considerando, sin mayor fundamento, que todos estos edificios, a excepción de los monasterios de Tábanos y Peñamelaria, tenían un origen preislámico. Esos cenobios vendrían a ser la excepción que confirma la regla, que no es otra que la tajante prohibición musulmana de levantar nuevos templos. Pero a estas alturas del estudio se puede afirmar, con bastante rotundidad, que no se trata de excepciones surgidas de una trasgresión sino de una posibilidad contemplada en el marco de relaciones vigente. El mejor ejemplo son los propios cenobios y el reconocimiento, por parte de Eulogio, de que los cristianos pudieron erigir nuevas iglesias así como reformar las antiguas (*MS*, III 3). Hay que empezar a plantearse que el paisaje monumental cristiano cordobés en esa época no es un fósil, sino algo vivo que transita secularmente desde inicios del VIII y es susceptible de experimentar cambios, entre los que se incluye la posibilidad tanto de altas como de bajas. Determinar, con la información disponible en la actualidad, qué edificios eran anteriores a la llegada musulmana y cuáles aparecieron tras ella es algo que sólo podemos hacer en un escaso número de casos. Tábanos y Peñamelaria, desde el registro escrito, son sin duda obra nueva. Por su parte, la iglesia de San Zoilo en Córdoba tiene un rastro literario que la haría, en origen, preislámica. En cuanto a la arqueología queda certificado el origen tardoantiguo de la iglesia de San Acisclo, siempre y cuando dicho templo corresponda con el excavado en Cercadilla, posibilidad que nosotros estimamos muy probable. Del resto de establecimientos religiosos mencionados no existen referencias previas, preislámicas, por lo que no podemos saber, por esta vía, cuáles podían ser anteriores a la conquista.

Fuera de esto hay poca cosa más, aparte de un antiguo intento por localizar, y llegado el caso excavar, las iglesias y monasterios de la Córdoba mozárabe (Castejón, 1949). Los comisionados para esta prospección del territorio fueron el arquitecto Félix Hernández y Raúl Castejón, este último como académico de la Real Academia de Córdoba. La exploración tuvo lugar entre 1928 y 1930, poco antes de que Hernández excavara en la mezquita. Cuenta Castejón que tras recorrer los diferentes potenciales enclaves deducidos por las fuentes escritas no encontraron “argumentos para excavar en alguno de ellos” (Castejón, 1949: 65). Hace un repaso de aquellos sitios visitados en los que, piensan, se levantaban algunos de los edificios literarios de los textos tanto del IX como del X: San Cristobal, Peñamelaria, Cuteclara, Jelinas, Armilatense, Rojana, Alfayata, Tabanense, Leyulense. Nada de lo visto sobre el terreno les invitó a emprender sondeos o excavaciones. También recoge información sobre el cerro del Germo, donde aparece por fin una arquitectura religiosa cristiana, de fundación preislámica, pero en un lugar demasiado lejos de Córdoba que no tiene reflejo en las fuentes. El yacimiento había sido excavado tiempo atrás, dejando al descubierto un edificio basilical contraabsidado y la presencia de una pila bautismal cruciforme. En 1929-30 se acomete una excavación parcial en el exterior de la iglesia encontrándose cerca de veinte sepulturas “casi adosadas al muro norte, sin lápidas” (Castejón, 1949: 72). También da noticia de la aparición de lo que podía ser una barriada antigua en la Huerta de San Rafael, al norte de Córdoba, con motivo de su parcelación. De este lugar procedían una serie de lápidas mozárabes halladas a finales del siglo XIX y allí podría haber estado el monasterio de Santa Eulalia de Mérida citado en textos (Marcos, 1977). Poco más hemos avanzado desde entonces en el conocimiento arqueológico de los edificios cristianos cordobeses en época islámica, Cercadilla aparte.

A la vista de tan escasos datos no queda otra que poner en cuarentena las discusiones concretas sobre tal o cual edificio a la hora de proponer cronologías. Cuando esto empiece a poder hacerse, sobre una base empírica mínimamente sólida, habrá que dejar a un lado los apriorismos y asumir la posibilidad cierta de que hubiera iglesias que pudieron ser levantadas en época islámica. La actual invisibilidad de la arquitectura religiosa en la región de Córdoba es prácticamente la misma a un lado y otro del 711, no lo olvidemos.

A falta de más información aventuramos hipotéticas situaciones y contextos de actuación monumental mozárabe, ya sea en edificios antiguos o nuevos. En primer lugar nos preguntamos si, por ejemplo, la obra nueva sería objeto de alguna restricción en cuanto a su ubicación. Tábanos y Peñamelaria se levantan en parajes serranos lo suficientemente alejados de Córdoba, lo que podría transmitir la idea de permisividad limitada a entornos discretos y con poco impacto. Sin embargo, cuando Eulogio relata el ataque a las iglesias (*MS*, III 3) dice que algunas eran de nueva construcción y hemos de suponer que la represalia se centró en Córdoba y no en enclaves alejados varios kilómetros de la ciudad. Si le hacemos caso, la posibilidad de erigir nuevos templos también podía escenificarse en el entorno urbano de la ciudad de Córdoba, al menos en el suburbial. Tampoco hay razón para pensar que no pudiera ocurrir en los territorios extraurbanos que rodean la ciudad. En definitiva, los diferentes emplazamientos donde tenemos iglesias documentadas (ciudad, campiña, sierra) pudieron acoger promociones cristianas, aparte de lo que es un hecho incontestable: hay continuidad y mantenimiento de un buen número de iglesias sean de cuando sean sus orígenes.

Tábanos, Peñamelaria y otras promociones mozárabes

Centrémonos en los dos casos seguros de obra nueva (Arce Sainz, 1992). Se trata de fundaciones monásticas que buscan instalarse en un paraje, la Sierra, en el que encontramos mencionados más monasterios. Surgen así las preguntas. ¿Tábanos y Peñamelaria siguen una tradición cenobítica regional que arranca antes de la conquista y que ya había poblado de cenobios el paisaje serrano o dicha tradición se inicia tras la conquista? Imposible saberlo por el momento mientras no localicemos y excavemos algunos de los monasterios de las fuentes escritas. Analicemos lo poco que tenemos, siendo conscientes de la contingencia de cualquier conclusión a la que se llegue.

En primer lugar, nos planteamos si estas fundaciones monásticas responden a pautas tradicionales del monacato hispano. En otras palabras, si se trata en definitiva de cenobios esencialmente tardoantiguos levantados en un tiempo posterior. Los promotores de estos monasterios pertenecían a ese colectivo mozárabe especialmente tradicionalista que tiempo después se involucrará de forma militante con la causa de los mártires. Miembros de prominentes familias cordobesas educados en la más canónica tradición cultural hispana se ponen al frente de las fundaciones. En apariencia, el gesto de fundar

monasterios por parte de estas élites conservadoras parece una especie de guiño a un pasado en el que estas acciones se desarrollaban en un clima de cristianismo triunfante. Sin embargo, creemos que el asunto tiene más capas.

Tábanos y Peñamelaria, en efecto muy significados durante el conflicto martirial, llevaban tiempo en funcionamiento antes de que éste estallara (Arce Sainz, 1992) No se fundan en un contexto de radicalización de la crisis ni son un refugio erigido para proteger a los defensores y exaltadores del martirio. Eso vino después. Ignoramos la fecha exacta de su construcción. Por ser sus fundadores personas que vivieron en la misma época que Eulogio, el cual los conocía y trataba, hemos de pensar que los cenobios llevarían funcionando hacía algún tiempo, al menos desde la década de los 40 (Arce Sainz, 1992: 161). Las comunidades, por tanto, no se están retirando de Córdoba en un clima de enfrentamiento abierto. A pesar de todo sí parece que se quiere dejar atrás algún “peligro” que no es de carácter violento sino pacífico, pero transformador. Los promotores, nos cuenta Eulogio, asumieron de forma individual los gastos invirtiendo sus propios recursos (Arce Sainz, 1992: 162). Se da a entender que estas familias venden sus bienes y propiedades y, con lo obtenido, ponen en marcha la empresa¹¹⁷. Algo que también se repite en ambos casos es que los miembros de estas pudientes familias se integraban en las nacientes comunidades monásticas, a las que se sumarían otras personas de fuera del entorno consanguíneo. Tenemos así congregaciones dúplices que no mixtas pues ambos sexos estaban tajantemente separados dentro de los muros del monasterio¹¹⁸. A nosotros nos parece interesante reflexionar sobre esta reclusión del elemento femenino

¹¹⁷ Los fundadores de Tábanos fueron el matrimonio formado por Isabel y Jeremías. El hermano de ésta, Martín, sería nombrado abad. También se unió a la naciente congregación otra hermana, llamada Columba. Todas estas personas transitan a la vida monástica desde la vida seglar ya que, antes de impulsar el cenobio, habían optado por una existencia consagrada a Cristo a pesar de vivir en sus propias residencias de la ciudad de Córdoba y no en centros religiosos reglados. La madre de los tres hermanos, dice Eulogio (*MS*, III 9), jamás vio con buenos ojos el camino emprendido por sus hijos. Los dos mayores, Isabel y Martín, fueron los primeros en mostrar este compromiso religioso, hacia el cual estaban arrastrando a la menor, Columba. Su madre tratará de evitarlo buscando enredarla “en la vida del siglo”, concertando un casamiento, pero una repentina enfermedad acaba con la vida de la progenitora. No hay noticias del marido en toda esta historia, por lo que hemos de suponer que era una viuda que recelaba del futuro patrimonial de la familia ante las inclinaciones religiosas exacerbadas de su prole. Acaecido el deceso, desaparecen las barreras personales y económicas para culminar su deseo de convertirse en una auténtica comunidad monástica. En el momento de hacerse con el patrimonio familiar se pone en marcha la construcción del cenobio. Del monasterio de Peñamelaria no conocemos el nombre de sus fundadores pero sí el de una hija suya llamada Pomposa que fue martirizada (*MS*, III 11). Se dice que estos padres también levantaron el cenobio tras vender sus propiedades.

¹¹⁸ En Tábanos, dice Eulogio, el claustro de las hermanas estaba separado de las celdas de los monjes por altas vallas u obstáculo (*altis interiectis*). Si los monjes o personas del exterior querían comunicarse con las monjas debían hacerlo, en exclusiva, por medio de la “abadesa” Isabel a través de una ventana (*fenestram*), (*MS*, III 10, 6).

perteneciente a ciertas élites sociales del momento. Con esta acción, creemos, se quiere conjurar uno de esos peligros silenciosos que acechaban a la sociedad mozárabe a ojos de los más conservadores. Se trata de los matrimonios de mujeres cristianas con musulmanes, única opción de casamiento interconfesional admitida por el derecho islámico (Fattal, 1958: 129). A pesar de que las mujeres perseveren en su fe la prole será considerada musulmana desde su nacimiento. Eso significaba la extinción programada del cristianismo en la familia recién fundada. Estamos hablando de matrimonios entre cristianas y musulmanes que procederían, estos últimos, de familias que en el pasado seguramente también habían sido cristianas¹¹⁹. Dichos matrimonios no tienen que ser como el de la hija de Teodomiro, en el que el marido, aparte de musulmán, pertenece a un linaje árabe prominente. Parecen más bien relaciones en las que ambas parten pertenecen al colectivo autóctono y que se mueven en nichos sociales semejantes. Es una islamización que penetra en la cadena de regeneración y reproducción de las poblaciones locales sin que podamos calibrar su incidencia en los diferentes ambientes sociales de una *dimma* en la que se hacen evidentes las estratificaciones ¿Había más o menos matrimonios mixtos dependiendo del nicho social o era un fenómeno transversal?

La Iglesia institucional dio muestras de preocupación ante estos irremisibles tránsitos confesionales. Irremisibles porque la legislación musulmana amenaza con la pena capital a los apóstatas, si no se arrepienten y se mantienen en la apostasía. En el concilio de Córdoba de 839 se hace un llamamiento a todos los cristianos para que no entreguen, a sus hijas, en matrimonio con los infieles (CSM, 149). Es obvio que, para la Iglesia, la pérdida de seguidores, aparte de cuestiones espirituales y trascendentes, significa pérdida de la masa social que sostiene a la institución, no rezando sino aportando ingresos.

Este asunto de los matrimonios mixtos se hace patente y palpable en las obras de los escritores cristianos. Eulogio aporta testimonios de familias en las que padres, hijos, hermanos, tíos, se enfrentan a situaciones conflictivas derivadas de estos enlaces. No son extraños los casos en los que en la primera generación de hijos surgidos de un matrimonio mixto, en teoría musulmanes al nacer, encontremos a vástagos que renuncian con el tiempo a esta condición impuesta y hacen acto de profesión cristiana, siempre bajo la

¹¹⁹ Por ejemplo, el padre de la mártir Natalia era un criptocristiano que, de cara a la sociedad, se presentaba como musulmán ya que, lo más probable, es que fuera hijo de un matrimonio mixto (MS, 103).

influencia de miembros de la familia (por parte materna) que siguen siendo cristianos. Las familias que impulsan estos monasterios, al convertir en monjas a sus mujeres, evitan de forma radical el peligro de la penetración del Islam en su prosapia. Pero no sólo eso.

Los monasterios, según una tradición canónica que no observamos haya cambiado en este punto en época islámica, quedaban eximidos de tributar al obispado el tercio de sus ingresos, algo que era obligatorio para el resto de las parroquias (Capítulo 2.2.3.5). Se protegen de esta forma de la posible rapacidad diocesana, tan habitual en tiempos visigodos y parece que también mozárabes. Por otro lado, pese a que deben obediencia a la máxima autoridad, el obispo, no dejan de ser ámbitos bastante autónomos en cuanto a su funcionamiento. El alejamiento físico de la ciudad contribuye a reforzar esta búsqueda de independencia. Ahora bien, si están donde están es porque los cristianos que los impulsan pueden arrogarse el derecho de instalar sus fundaciones en un paisaje dado. ¿De quién y desde cuándo son estos territorios serranos en los que aparecen los monasterios mozárabes? ¿Se remonta todo a tiempos preislámicos? Carecemos de respuestas.

Hace ya unos cuantos años elaboramos un trabajo monográfico sobre estos monasterios (Arce Sainz, 1992), si bien enmendamos desde el presente algunas de sus conclusiones. En especial la que se refiere a su condición de acciones ilegales. Así lo creíamos en ese momento. A día de hoy nuestro punto de vista ha cambiado de forma sustancial. Tábanos y Peñamelaria son acciones monumentales cristianas consentidas porque existen cauces legales que las permiten. En consecuencia, no son iniciativas excepcionales, aisladas, sino que pudo haber más fundaciones monásticas en la Córdoba emiral, aunque no siempre con las mismas motivaciones, fuertemente ideologizadas.

Tábanos y Peñamelaria no son las únicas promociones mozárabes consignadas en las fuentes escritas. Otro destacado miembro de la élite mozárabe, Álvaro, también fue promotor de, al menos, un centro religioso. Nos basamos en las palabras del propio Álvaro contenidas en una carta dirigida a un tal Romano, un aparente viejo amigo que ejercía la profesión de médico (*CSM*, 211-214). No es fácil comprender correctamente todo el contenido de la misiva ya que se dan por conocidas ciertas situaciones y hechos relevantes que no necesitarían explicación para el receptor, pero sí para nosotros. Parece que cuando Álvaro coge la pluma está inmerso en una disputa legal relacionada con unas propiedades raíces. En ellas, o en íntima relación con ellas, existía un monasterio. No está claro quién

es el litigante al que se enfrenta el cordobés en los últimos años de su vida tras haber sufrido una grave enfermedad que estuvo a punto de llevarlo a la tumba poco tiempo antes. De este episodio es de donde nacen los problemas. Álvaro, sintiendo que sus días tocaban a su fin, de hecho recibió la extremaunción, hizo donativos piadosos a un monasterio:

“Ante las molestias de mi enfermedad y de la penitencia que recibí como remedio en mi última necesidad, enriquecí las posesiones de aquel santo monasterio con muchos donativos y otros muchos objetos” (Carta IX, 3; traducción de del Cerro y Palacios, 1997).

No se dice ni el nombre ni la ubicación del lugar. Son ese tipo de datos que, por conocidos por el emisor y el receptor, no necesitan ser invocados pero que, a nosotros, nos provoca frustración ignorarlos. Que sea un monasterio vinculado a un ámbito rural nos habla de un entorno extraurbano. ¿En la Campiña, en la Serranía?, ¿sería alguno de los monasterios citados en las fuentes? Siguiendo con el, a veces, confuso relato parece que esta donación se mezcla con una venta de propiedades hecha tiempo atrás ya que también estaba presente en la transacción el padre de Álvaro (Cerro y Palacios, 1997: 108). El caso es que los legítimos propietarios querían vender, situación que Álvaro quiso aprovechar para recuperar sus propiedades mediante una extraña maniobra. Para empezar, se desentiende de la persona o personas que compraron esas tierras en su momento. Álvaro se refiere a ellos como los “romanos”, un calificativo que se nos escapa en su interpretación. Según Flórez y Madoz con este término se conocerían a soldados procedentes de Francia que estaban al servicio del emir (del Cerro y Palacios, 1997: 108, nota 361). Nos parece una propuesta bastante improbable. No percibimos, en ningún momento del proceso, la presencia de agentes externos a la realidad mozárabe cordobesa. Es sin duda un asunto interno en el que también participa, de forma activa, el príncipe de los mozárabes. Si hubiera estado implicada alguna instancia relacionada con el palacio del emir, como esas supuestas tropas mercenarias, las cosas hubieran discurrido por otros cauces. Acusado, acusadores, implicados, espectadores, jueces, todos son cristianos cordobeses sin que se perciba ninguna injerencia musulmana. Es un problema surgido dentro de la *dimma* y dentro de ella se resuelve gracias a mecanismos propiamente cristianos: resortes jurídicos de origen preislámico que siguen vigentes en el colectivo mozárabe ya que el poder musulmán les da reconocimiento a la hora de dirimir asuntos en los que, únicamente, estén cristianos implicados.

El caso es que Álvaro hizo un movimiento arriesgado que le llevó, a la postre, a perder su patrimonio. Le cuenta a Romano en la misiva que, con el objetivo de reunir sus propiedades, se valdría de alguien a quien llama el “príncipe”, al cual fingió hacer una venta con la idea de que él se encargara de desalojar de las tierras a los que se arrogaban el derecho de poseerlas:

“Inmediatamente le hicimos la venta...y firmamos ante testigos para que, al ocupar la finca, expulsáramos a los otros y pudiéramos hacernos cargo por medio de él de todo el terreno” (Carta IX, 4; traducción de del Cerro y Palacios, 1997).

¿Quién era ese “príncipe”? Sin duda alguien importante:

“Teníamos en cuenta su posición y su autoridad, y considerábamos que nadie podría impedir que lo llevara a cabo” (Carta IX, 4; traducción de del Cerro y Palacios, 1997).

En nuestra opinión, el príncipe no es otro que el conde de los mozárabes de ese momento, Servando, conocido por la vía informativa que nos brinda la obra de Sansón (*Apol*, II 5). No tiene sentido que se tratara del jefe de esos llamados romanos, pues su parte del trato pasaba por expulsar a sus propios subordinados. Para empezar, Servando conocía bien a Álvaro. Estando éste enfermo se acercó a su casa a visitarle, signo de cortesía y relación personal. En esta visita, en un clima de confidencialidad, es cuando Álvaro le propuso su plan. Pero las cosas no marcharon por los cauces esperados. El falso comprador elude desalojar a los incómodos inquilinos:

“Pero él, impedido por deberes sociales y sin dar importancia a lo que se había hecho, se fue olvidando de nuestros asuntos y se despreocupó de lo que no interesaba” (Carta IX, 4; traducción de del Cerro y Palacios, 1997).

Esos “deberes sociales” cuadran con una persona que desempeña un papel relevante en la sociedad mozárabe, lo que de nuevo apunta a una figura como Servando en su calidad de conde de la comunidad cristiana cordobesa. Mientras, los llamados romanos, siguen campando a sus anchas e incluso tenían el descaro de sobrepasar “los

límites de nuestros campos y amenazaban con invadir la finca entera” (IX, 4). La finca de la que habla Álvaro entendemos que sería la propiedad en la que estaría el cenobio, que todavía conservaba o que creía poder seguir conservando tras el acuerdo con Servando. Meses después de la simulada transacción este último le propone que le haga, en verdad, la venta de todas las propiedades. Álvaro quiere oponerse pero termina aceptando al sopesar su debilidad frente al poderoso, aunque también se vislumbra una suerte de chantaje por favores recibidos en el pasado:

“Pero antepuso su propio beneficio a mi interés y aseguró que, si yo se lo donaba, no era nada en comparación con lo que él había hecho por nosotros” (Carta IX, 4; traducción de del Cerro y Palacios, 1997).

Ignoramos qué tipo de favores había recibido Álvaro de Servando para que este último los utilice de forma interesada. Resignado, formaliza la transacción y es cuando vuelve a aparecer el centro religioso y nos enteramos de que fue Álvaro su promotor en el pasado:

“Señalé los términos de la iglesia que yo, y no mi padre, había donado y cumplimenté los trámites de la venta con la firma de los presentes” (Carta IX, 4; traducción de del Cerro y Palacios, 1997).

En este punto, que señala el final de la heredad de Álvaro, descubrimos un contexto de promoción arquitectónica cultural mozárabe que viene a sumarse a los de Tábanos y Peñamelaria, con los que guarda relaciones. Son todas iniciativas de carácter privado protagonizadas por miembros prominentes de la sociedad mozárabe. También coinciden en el tipo de establecimiento: monasterios enclavados en ámbitos rurales. Desde un punto de vista ideológico, los constructores de Tábanos y Peñamelaria pertenecían al mismo ambiente que Álvaro, aunque parece que este último, con el tiempo, modula su encendido apoyo a la causa de los mártires y evita seguir haciendo peligrosas proclamas que podían haberle acarreado desfilas por la cárcel o el cadalso. Por otro lado, Álvaro no construye un monasterio para encerrarse en él con su familia. Sabemos que fue laico hasta el fin de sus días (Henriet, 2002: 101) y no está claro si se casó y tuvo descendencia. El monasterio de Álvaro articula y explota un territorio circundante que es propiedad del promotor. Es una iglesia propia, como también lo son los otros dos

cenobios, que seguramente gestionarían un territorio del que obtener recursos. Álvaro, a diferencia de los otros fundadores, no vivió en “su” monasterio sino que tuvo su residencia en Córdoba, el mismo lugar del que partieron las familias que pasaron a convertirse en comunidad monástica en las otras fundaciones¹²⁰. Contamos así con propietarios cristianos que viven en Córdoba pero tienen fuera de ella la base de su riqueza¹²¹. Es en estos entornos donde algunos miembros de estas élites promocionan una arquitectura religiosa de la que no sabemos nada en lo material, por ahora.

Al ceder sus derechos con una venta por la que además sacó poco beneficio Álvaro dejó de ser el patrón de la iglesia que él o su padre levantaron. ¿Supuso esto el final del centro religioso? No. Simplemente hubo relevo en el patronato. El nuevo señor podría usar este centro para lo mismo que había servido en tiempos de Álvaro, aunque está en su mano decidir cambios en su organización. Lo único que puede hacer Álvaro es dar buenas referencias de la comunidad al propietario entrante:

“Le recomendé insistentemente a los sacerdotes y, en la medida de lo posible en que pude, no cesé de hacerle sugerencias sobre el lugar” (Carta IX, 4; traducción de del Cerro y Palacios, 1997).

Ignoramos si se produjeron reformulaciones organizativas con la entrada de nuevas personas para tomar las riendas del lugar. Tampoco sabemos qué pasó después con el cenobio una vez que se consumó este episodio de depredación en el seno del colectivo mozárabe.

¹²⁰ La familia que sufragó el nacimiento del monasterio tabanense, mientras duraron las obras, permaneció en su Córdoba natal: “Tras vivir ambas hermanas [Isabel y Columba] en la santa religión algún tiempo en la ciudad, tan pronto como, según dijimos, se terminó de construir el monasterio Tabanense a sus expensas, hombre y mujeres se retiraron a él para servir a las órdenes de Cristo” (MS. III, 10 4). Parece claro, por otra parte, que la obra ha sido encargada a constructores y albañiles profesionalizados en vez de ser erigida por unas piadosas personas que, a lo largo de su vida, han tenido una vida desahogada alejada de arduas tareas.

¹²¹ En la correspondencia entre Álvaro y Juan Hispalense (Carta III) sabemos de una tal Froisinda, quien envía saludos al primero a través de Juan y le comunica la abundante cosecha de trigo que había obtenido ese año (Arce Sainz, 1992: 163, nota 24). Hay que pensar que las propiedades de Álvaro, o las de Froisinda, son algo más que una pequeña explotación. En otras palabras, que generan excedentes que pueden entrar en los flujos de la economía.

La Iglesia: principal propietaria y gestora de la arquitectura cristiana

Hemos localizado, hasta ahora, a promotores de edificios religiosos dentro de la sociedad mozárabe cordobesa representados por estas elitistas familias. ¿Fueron los únicos? Existe un potencial promotor institucional, la Iglesia. Detenta la propiedad de las iglesias de su red diocesana y está obligada a mantener tanto los edificios como la celebración del culto en ellos. Para lo segundo, forma y envía a sus diáconos y presbíteros y sanciona la designación de los abades en los monasterios. Para lo primero, debe destinar parte de los ingresos que se reciben desde las parroquias¹²².

Todos los edificios que desfilan por los textos forman parte de una malla diocesana que está bajo el control del obispo, gestor como vemos de un amplio número de establecimientos religiosos repartidos por la ciudad y la región. ¿Hubo, aparte de fundaciones monásticas, fundaciones de iglesias parroquiales? ¿Se dan las condiciones y circunstancias para que la Iglesia asuma y lidere nuevas promociones? ¿Qué entendemos por condiciones y circunstancias? Entre éstas últimas, por ejemplo, estaría la posibilidad de que los pueblos protegidos pudieran erigir y reparar sus templos porque existen unos cauces legales que lo permiten, condición que está acreditada documentalmente en la obra de Eulogio, sin olvidar la construcción hacia finales del IX de la sinagoga objeto de una *fatwa*. Pero el que exista esta posibilidad no asegura que la Iglesia fundara nuevas iglesias. Debe también existir una motivación y una capacidad por parte de la institución. Capacidad, económica, parece que hubo. El obispado, merced a esta red diocesana que está bajo su control, está en disposición de percibir y exigir las rentas que le pertenecen. La historiografía suele ignorar, o no mirar, la doble fiscalidad que pesaba sobre los mozárabes: una fiscalidad musulmana y otra fiscalidad exclusivamente cristiana. La alineación religiosa de los mozárabes dependía de la existencia de un aparato clerical traducido en una institución terrenal representada por la Iglesia. Y ésta cuesta un dinero que no va a venir de los bolsillos musulmanes, por mucho que tutelen la *dimma*. Al ser los obispados una herramienta clave en la recaudación de los impuestos “musulmanes”

¹²² Sansón critica, entre otras cosas, al obispo malacitano Hostegesis, por quedarse el tercio de los ingresos diocesanos que debían destinarse al mantenimiento de las iglesias (*Apolo*, II 2). Como ya dijimos en el apartado dedicado a la actitud musulmana, este tercio destinado al patrimonio cultural tiene su origen en disposiciones conciliares de época visigoda que, a lo que parece, sigue estando vigentes en época islámica.

entre los colectivos cristianos, aportando por ejemplo los censos¹²³, también se aseguran el poder reclamar, otra vez a esos mismos cristianos, la parte que les toca como preservadores de la práctica y enseñanza religiosa. Si los obispos no se hubieran beneficiado de los mecanismos extractivos fiscales omeyas el cristianismo en al-Andalus se habría descompuesto de forma orgánica en poco tiempo o, a lo sumo, habría dado lugar a situaciones heterodoxas como la de los “acéfalos”, señalados como herejes por la jerarquía religiosa reunida en solemne concilio en Córdoba en 839¹²⁴.

Las iglesias urbanas y rurales son receptoras de rentas y donaciones de los colectivos cristianos que quedan encuadrados en ellas. Su existencia y mantenimiento es la mejor forma para fijar socioreligiosamente a los individuos y, al tiempo, asegurar los ingresos de la Iglesia. Teniendo en cuenta estas circunstancias puede que la institución tratara de densificar su presencia sumando nuevas parroquias en lugares que, siendo asiento de poblaciones cristianas, no contaban con centros de culto antiguos, una situación nada extraña a la vista de las aldeas madrileñas (Capítulo 3.2.8.2.5), las cuales representan una tupida red poblacional pero una invisible presencia religiosa en época tardoantigua. De todas formas, no saldremos del campo de la especulación mientras no sumemos más datos materiales.

Ya que estamos hablando del obispado cordobés, ¿qué sabemos de sus espacios de representación en época islámica? Según nuestra interpretación de los hallazgos arqueológicos y de las fuentes escritas, debajo de la mezquita aljama no se encontraba el complejo episcopal preislámico. En consecuencia, estuviera donde estuviera, no fue

¹²³ De nuevo Sansón es quien nos ofrece información al respecto. Dice que el obispo Hostegesis recorrió todas las iglesias de la provincia de Córdoba, no en visita pastoral sino con la intención de “preguntar los nombres de todos y cada uno de los cristianos y a escrutar con particular atención los de los niños y los jóvenes” (*Apol*, II 2).

¹²⁴ El nombre de acéfalos les viene dado porque no reconocen a la jerarquía eclesiástica representada por sus obispos (las cabezas de la Iglesia). Al no admitir su autoridad tampoco admiten cumplir con las obligaciones tributarias exigidas por la institución. De los acéfalos nunca más se supo. Dudamos mucho que el final de este brote de heterodoxia, con su parte de insumisión fiscal, se acabara simplemente tras juntarse en Córdoba todos los próceres de la Iglesia andalusí, con el arzobispo de Toledo al frente. No sería extraña la puesta en marcha de acciones punitivas que terminaran de convencer a los acéfalos de su desviada conducta, denunciada por los sabios hombres de iglesia. La capacidad de la Iglesia andalusí a la hora de usar la violencia contra elementos disidentes cristianos no sería ninguna novedad. Pocos años después, en el marco del conflicto martirial, no duda en perseguir y encarcelar a sus instigadores. Naturalmente no son los curas quienes emprenden directamente estas acciones sino que se tienen que valer de un brazo armado (¿musulmán, cristiano?). Por Sansón sabemos que el conde de Córdoba, máxima autoridad política de los mozárabes, contaba con una guardia propia que podía ser empleada por los obispos para asegurarse la precepción de los impuestos, por las buenas o por las malas (*Apol*, II, prol., 2).

depredado en el contexto de la aparición de los nuevos edificios de poder musulmán. El caso es que los escritores mozárabes del IX, sobre todo Eulogio, que trufan sus relatos con menciones a edificios religiosos, nunca nos aclaran cuál era el templo catedralicio. Creemos que alguna de las iglesias mencionadas tuvo que tener este rango a pesar de que ningún escritor lo especifique. Por otro lado, los relatos mozárabes no transmiten una memoria de desposesión pretérita que se tuvo que subsanar trasladando la sede. Tal vez estemos acercándonos al asunto portando una imagen de los conjuntos episcopales más historiográfica que histórica, lo que nos conduce a la incomprensión cuando no encontramos los que se espera.

En definitiva, las iglesias cordobesas del siglo IX son, en primer lugar, bastante numerosas, lo que da lugar al paisaje monumental mozárabe documentado más abigarrado de todo al-Andalus. El problema es que, hasta ahora, no hemos podido pasar de la referencia literaria al documento material. Tenemos que componer imágenes sin contornos precisos. A pesar de la indefinición, cuando incrustamos este paisaje en el marco general de la Córdoba islámica, la arquitectura cristiana se revela como un elemento cuya presencia no es residual. En esa sociedad islámica en franca consolidación los edificios cristianos son todavía lugares referenciales, tanto en la ciudad como en los territorios circundantes. Cuentan con la protección del poder político musulmán, pero es cierto que los ulemas, por otro lado, se afanan en socializar opiniones negativas sobre la obligatoriedad de tener que convivir con poblaciones no musulmanas. Decimos obligatoriedad porque su existencia tiene una justificación religiosa y porque el poder musulmán estableció un marco de relaciones del que se deriva su salvaguarda. El conflicto de los martirios puso a prueba ese marco pero no dio lugar a su reformulación, algo por lo que parecían abogar los ulemas tratando de influir, con poco éxito, en la autoridad política. Ver lo dicho al respecto en el capítulo de la actitud musulmana (capítulo 2.2).

Un siglo IX no tan traumático

El siglo IX, en líneas generales, debería desprenderse del sesgo excesivamente dramático emanado del conflicto martirial. Dicho conflicto, en nuestra opinión, no marca un antes y un después para la mozarabía cordobesa, por muy impactante que parezca. Fue la autoridad política musulmana la que se personó en la crisis conduciendo el asunto

dentro de los márgenes relacionales establecidos. No rompiéndolos. Para ello, necesitó que la otra parte, la cristiana, se implicara y actuara. Es ella la que debe condenar esta suicida forma de exaltación religiosa celebrando un concilio para tal fin. El dictamen de las máximas autoridades religiosas daba la razón a la autoridad musulmana ya que ese comportamiento quedaba despojado de justificación religiosa. El conflicto martirial no era ni mucho menos un anhelo de la sociedad mozárabe en su conjunto. Muy al contrario, significó la desestabilización de un *statu quo* que muchos cristianos pudieron ver peligrar. El mayor enemigo para los mártires no fueron los jueces y verdugos musulmanes sino los cristianos que cuestionaban y criticaban su acción. Eulogio expresa este sentimiento, doloroso para él, de una sociedad cristiana desafecta a un movimiento visto como anacrónico e injustificado. Quedan muy lejos los tiempos de un naciente cristianismo que quería triunfar sobre un paganismo que respondió de forma violenta y cruel atormentado a los heraldos del verdadero Dios. Ese Dios, por mucho que le pese a Eulogio, es percibido por bastantes de sus correligionarios como el mismo al que adoran los musulmanes:

“Dicen [los cristianos que se oponen a los martirios], en efecto que han padecido [los mártires] a manos de hombres que adoran a Dios y una ley sagrada [el Corán], que nos los han matado tras invitarlos a sacrílegos ídolos, sino al culto del Dios verdadero... (*Apol*, XI).

Naturalmente para Eulogio el Islam es una falsa religión, pero forma parte de un plan divino en el que ese Dios verdadero envía sobre ciertas personas el espíritu del error para que, cayendo en él, terminen condenados por no ser capaces de aceptar la verdad. Dicha verdad es que Dios bajó a la tierra y siguió siendo Dios encarnado en Jesucristo quien, con su sacrificio en la cruz, redimió a la humanidad del Pecado Original. Sólo quedaba, desde ese momento, esperar la llegada del Juicio Final. Cualquier otra religión que surgiera en este tiempo necesariamente sería falsa, por mucho que invocara a ese mismo Dios ultraterreno. Los esfuerzos que dedicó Eulogio a denigrar a una religión cuyos seguidores “depositan la esperanza de sus creencia y fe en las profecías de un hombrezuelo apestado y endemoniado” (*Apol*, XI), transmiten su preocupación por un probable sentimiento generalizado en la sociedad mozárabe respecto a su postura frente a la religión de los dominadores. Una postura que no encontraba insalvables razones teológicas para rechazar vivir entre musulmanes, algo que el movimiento martirial no pudo revertir a pesar del derramamiento de sangre cristiana ante la pública mirada de los

mozárabes cordobeses. Eulogio perdió la batalla ideológica y doctrinal cuando los hombres de Iglesia dieron sanción canónica a esta aceptación social proclamando, como injustificables, los ataques públicos a la religión musulmana. Así lo hicieron en el concilio de 852 (MS, XIV). Las decisiones adoptadas pasaban a ser de obligado cumplimiento para la comunidad cristiana, representada por sus máximas autoridades religiosas. No era preciso hacer asomar las espadas. Estas aparecerán, legitimadas, si se tienen que blandir contra cristianos que se comporten de forma contraria a lo que los hombres de iglesia han decidido de común acuerdo. Serán delincuentes para la autoridad musulmana y, heterodoxos, para la autoridad religiosa cristiana. Cabezas fuera. A pesar de todo, los congregados tomaron una decisión salomónica que de algún modo podía contentar a ambas partes: a la musulmana porque se deslegitima y condena cualquier acto futuro de martirio y, a la cristiana más recalcitrante, porque se admite que los ejecutados hasta ese momento merecían ser considerados mártires de la Iglesia. Tras el concilio el paso de personas por el patíbulo no se detuvo pero se ralentizó de forma notable. Cuatro en 855, cinco en 856., dos en 857, dos en 859 (Henriet, 2002: 132-139). Entre estos últimos se encontraba Eulogio. ¿Fue el broche de oro del movimiento? No lo creemos. Tenemos noticias de algunos y algunas cristianas que serán ejecutados, de forma esporádica, tiempo después: dos hermanas anónimas en 859, tras Eulogio; un personaje igualmente anónimo en 863; *Dabha*¹²⁵ (¿Dulce?, inicios del X); Eugenia¹²⁶ (923); Pelayo¹²⁷ (925); Argétea y

¹²⁵ Esta *Dabha*, posible nombre deformado árabe del latino Dulce, nos es conocida por la documentación árabe y no por la latina, único caso de este tipo. Aparece en una fetua compilada por el jurista andaluz del siglo XI Ibn Sahl. Se dice que esta mujer, estando ante el gran cadí, se proclamó cristiana y blasfemó contra la religión islámica. Tras escuchar los testimonios, los alfaquíes reunidos (en número de cinco) dictaminan “necesario condenar a muerte a la dicha mujer y enviarla sin tardanza a la hoguera” (García Gómz, 1952: 452). La existencia de la fetua, no obstante, no certifica que en verdad *Dabha* fuera ajusticiada, que es posible, sino la inflexibilidad de los juristas implicados frente a estos hechos, los cuales recomiendan además una muerte especialmente cruel (la hoguera) frente la norma que suele ser habitual (decapitación), más “indolora”. Sobre la figura y suerte de *Dabha* ver E. Levi-Proveçal (1950: 231-232) y E. García Gómez (1954).

¹²⁶ Ambrosio de Morales, en su *Crónica General de España* (v. 8: 133), da cuenta de una lápida funeraria cordobesa, hoy desaparecida, en la que tomando las primeras letras de cada verso se podía leer el acrónimo EUGENIA MARTI... La inscripción contenía fecha legible, era 961 (año 923). Nada sabemos de Eugenia por otros canales informativos. Ignoramos qué llevaría a esta mujer al patíbulo (¿blasfemia, apostasía?), tampoco si llegó a él de forma voluntaria o forzada.

¹²⁷ El caso del joven Pelayo, muere antes de cumplir los catorce años, tiene la particularidad de estar protagonizado por un cristiano que llegó a al-Andalus desde el norte cristiano, en calidad de rehén, tras una victoria militar musulmana. Tomando como referencia un interesante trabajo de Juan Gil (1972) en el que contextualiza tanto la figura histórica como la elaboración y fijación de su acta martirial, Pelayo no puede ser considerado un mártir al uso sino, más bien, una víctima de algún quebranto de las condiciones que velaban por su seguridad mientras era rehén. Es posible que se le ofreciera la posibilidad de convertirse al islam como forma de salvar la vida. Su negativa es lo que llevaría a poco más que un niño al cadalso. Más adelante su desdicha entra en los circuitos hagiográficos de la época (sobre todo septentrionales) cargando el relato de tópicos y situaciones novelescas: la predestinación del chiquillo, su desbordante

Vulfura¹²⁸ (937). Tengamos en cuenta, por otra parte, que hubo ejecuciones de cristianos por delitos religiosos décadas antes de mediados del IX (Juan y Adulfo en 822, *MS*, V8, 9) o fuera del entorno cordobés (Nulinón y Alodia en Huesca, *MS*, 7), lo que nos hace considerar a los martirios voluntarios una suicida instrumentalización, por parte de esos cristianos, de unos resortes punitivos musulmanes que existían antes y seguirán existiendo después de mediados del IX. No surgen como consecuencia o respuesta a la actitud de los mártires.

Pensamos que una de las múltiples facetas desde las que abordar los martirios voluntarios tiene que ver con la consolidación del elemento cristiano en el marco de la sociedad musulmana. Dentro del colectivo mozárabe hay elementos enormemente críticos que no quieren aceptar esta claudicación religiosa, por lo que sólo les queda huir. Primero hay una huida interior. Algunos de los miembros más militantes de esta corriente dejan atrás la ciudad y se recluyen en monasterios donde crear un microcosmos de perfecta cristiandad, además de otras cosas. A ninguno de ellos, que sepamos, se le ocurrió marcharse a las cristianas tierras del norte. Luego vendría una huida hacia delante: el martirio. Pero hemos de recordar que estos cristianos y cristianas más radicalizados ni pusieron en marcha los martirios de forma premeditada ni fueron los primeros en morir¹²⁹.

sabiduría pese a tan temprana edad, los lascivos impulsos que su belleza despierta en el califa, cuya insatisfacción ante la tenaz negativa de Pelayo son la causa de su muerte, etc (Gil, 1972: 194-200).

¹²⁸ Desde un lejano estudio del holandés Dozy, la mártir Argétea es tenida por nada menos que una hija del rebelde Ibn Hafṣún, obligada a marchar a Córdoba tras caer Bobastro (Dozy, 1849-50, edición española 1984:299). Como en el caso de Pelayo, el acta martirial de Argétea parece sepultar unos hechos tal vez ciertos con circunstancias y situaciones inverosímiles históricamente, a veces delirantes, pero perfectamente comprensibles en su contexto histórico de creación. Debería hacerse algo similar a lo realizado por Gil en el caso de Pelayo. Nosotros, a falta de este estudio, nos quedamos con que se trata básicamente de un típico caso de hijo nacido de matrimonio mixto que se convierte al cristianismo, lo cual da un conflicto jurídico, pero sobre todo familiar, que, en ocasiones, termina de forma dramática.

¹²⁹ Los primeros en sufrir castigos por estar acusados de proferir injurias a la religión islámica fueron el presbítero Perfecto y el mercader Juan. Este último ni siquiera pasó por el patíbulo, lo que no le libró de sufrir latigazos, ser humillado públicamente y pasar varios meses ahorrado en una celda. Tras estas penurias, seguramente por haberse arrepentido y retractado, fue puesto en libertad. Perfecto, en cambio, fue condenado a muerte sin saber que sería el primero de una lista de cerca de cincuenta personas que, en los años siguientes, se presentarían ante los jueces en busca de la palma del martirio. Ni Perfecto ni Juan se autoinculparon de un delito que podía acarrear la muerte, sino que fueron denunciados y llevados a los tribunales por otros (*MS*, II 1) Los “verdaderos mártires”, aquellos que de forma libre persiguen ser condenados a muerte combatiendo con la palabra a un falso profeta, se inician con el monje Isaac, religioso perteneciente al cenáculo de los más exaltados. Nacido en una rica familia llegó a ejercer el cargo de recaudador, para lo cual su dominio de la lengua árabe sería de gran ayuda, pero en un momento de su vida decide tomar el camino monacal e ingresa en el monasterio de Tábanos cuyo fundador, Jeremías, era su tío. La acción de Isaac, según Eulogio, no es premeditada sino fruto de un impulso repentino, pero más bien parece consecuencia de una reflexión en la que se encuentra una forma infalible de morir en el intento. ¿Se había estado hablando en las celdas de los monasterios más radicalizados, tras la muerte no programada de Perfecto, de situaciones de este tipo como forma suprema de lucha? Creemos que sí, que la ejecución del presbítero pudo ejercer de revulsivo en unos colectivos macerados ideológicamente desde hacía años: “El

Salieron de sus celdas monásticas y de sus casas para sumarse y pretender crear un verdadero movimiento martirial, con sus propios instigadores que daban argumentos justificativos, ante los ojos de Dios y de los hombres. Puede que convencieran a su Dios pero no lo hicieron con la mayoría de los hombres.

Hemos visto, por un lado, a promotores particulares laicos que, gracias a las ventas de sus haciendas, patrocinan fundaciones monásticas que pasan a ocupar en calidad de comunidad. Esto nos dice que, dentro de la mozarabía del IX, había una jerarquización social interna heredada de tiempos pasados. Sospechamos que estas élites económicas, culturales e institucionales que vemos asomar en los textos pueden ser descendientes de las antiguas élites locales que, gracias a la forma de sumisión, consiguieron preservar sus capacidades sociales y económicas, pero que ahora se mueven en un tablero notoriamente distinto al del punto de partida. Tampoco debemos ignorar posibles progresos cristianos en el marco de la sociedad musulmana gracias, por ejemplo, a la práctica de ciertas actividades y profesiones que no vienen del pasado visigodo. La familia de Eulogio tiene una buena posición merced a la práctica del comercio de larga distancia entre al-Andalus y Europa¹³⁰. Contamos también con esos médicos que asoman en las fuentes, desde aquel que promociona unos baños públicos en el arrabal occidental hasta ese Romano, conocido de Álvaro, que tiene conexiones directas con personajes destacados del poder (Carta IX de Álvaro).

A algunos de estos promotores podemos identificarlos con un sector de la sociedad mozarabe fuertemente ideologizado que se muestra muy crítico respecto a lo que significa para los cristianos vivir en un medio dominado por los musulmanes. No llevan a cabo

que se hubiera cometido tamaño crimen contra un sacerdote, a muchos que en la contemplación de Dios disfrutaban de la tranquilidad de una religiosidad segura entre montes desiertos y bosques solitarios los empujó a saltar para abominar y maldecir voluntaria y públicamente al criminal profeta, y proporcionó a todos un estímulo más ardoroso de morir por la Fe" (*MS*, II, I 6). No bastaba con el exilio interior, había que salir de la seguridad de los cubículos y comprometerse públicamente, ante los musulmanes y ante los demás cristianos. El paso adelante dado por Isaac animó a otros en la misma dirección, la mayoría pertenecientes o relacionados con este círculo cordobés, aunque también se sumaron otros que parecen actuar de forma individual e independiente de ese entorno elitista, sin conexión aparente con los que estaban organizados en comunidades que se convirtieron en verdaderos viveros de mártires.

¹³⁰ Esta vocación mercantil de la familia de Eulogio fue sugerida por J. Pérez de Urbel (1942: 88-89) al considerar que dos hermanos del cordobés (Álvaro e Isidoro), a los que trata de localizar en un viaje que pensaba ir más allá de los pirineos (*Epist* I 1), se dedicaban a comerciar en tan lejanas tierras. No obstante, en la carta que escribe Eulogio no queda del todo clara esta dedicación ya que parece dar a entender, aunque no explica por qué, que sus hermanos tuvieron que abandonar su Córdoba natal por "la cruel fortuna del siglo" (*Epist* I 1). No parece por tanto un viaje de negocios programado sino una especie de exilio.

ninguna rebelión ni pretenden arrastrar a las bases sociales cristianas. El movimiento martirial es algo que vino tiempo después. En ese momento, lo que parecen buscar estos cristianos es abstraerse, en la medida posible, del medio musulmán circundante, lo que también incluye “sacar de la circulación” a las jóvenes cristianas casaderas pertenecientes a las familias promotoras.

Pero, no necesariamente, la promoción arquitectónica cristiana en el medio monástico tenía que estar siempre animada por esos ideales. Pensemos, por ejemplo, en el monasterio patrocinado por Álvaro, donde el establecimiento queda integrado en un territorio en explotación que es propiedad del promotor. Aquí tenemos una estrategia de gestión patrimonial que pudo dar lugar a otras fundaciones similares ya que concurren los elementos endógenos y exógenos: cristianos con capacidad para llevar a cabo la empresa y una autoridad musulmana que no ve, en estas iniciativas, un quebranto del marco relacional operante.

Aparte de estos promotores privados hay que pensar en la mayor propietaria de edificios religiosos: la Iglesia. De nuevo, la falta de testimonios materiales limita el alcance para cualquier conclusión. Podemos decir que, también, existían las condiciones exógenas y endógenas para intervenir en el patrimonio cultural. Hay información textual (Eulogio) que habla del mantenimiento y reformas de los viejos templos y la construcción de otros nuevos. Dicho esto no se presupone nada. Es ineludible la necesidad de recuperar y trabajar con la memoria material de estas arquitecturas si queremos llegar a cualquier conclusión con valor histórico tangible y no especulativo.

4.6. Conclusiones al siglo IX

En el siglo IX hemos asistido al naufragio de importantes territorios mozárabes, pero también a la consolidación de otros. ¿Por qué el cristianismo llega a la extinción en algunas regiones y se fortalece en cambio en otras? Esta dicotomía no puede explicarse desde los postulados historiográficos tradicionales que atribuyen a esta centuria una especie de segunda y definitiva derrota del cristianismo andalusí. La primera habría venido con la propia conquista, pero significó más una derrota política que social. Los pactos permitieron la continuidad estructural y humana de unas poblaciones locales que

no entraron en una fase de rápida y masiva migración religiosa. Se hace patente en muchos lugares la conservación de los mecanismos internos de articulación social de los colectivos mozárabes. Jefaturas laicas y religiosas reconocidas por la contraparte dominante musulmana dan continuidad a sociedades jerarquizadas cuyo único elemento compartido es el confesional. Pero, conforme al-Andalus se convierte en una entidad independiente político-territorial, es opinión común hablar de una revisión o endurecimiento de las condiciones que regían la gobernanza de la *dimma*. Este reajuste se manifestaría para muchos en un aumento de la presión fiscal a los colectivos cristianos, todavía numéricamente mayoritarios respecto a los musulmanes. Se habla también de una presión ambiental de la mano de una creciente arabización e islamización. Religión, lengua y bolsillo bajo la amenaza de una imparable inmersión de la cristiandad en una nueva sociedad.

Este proceso daría lugar a conflictos manifestados de diferentes formas, desde los martirios voluntarios hasta las rebeliones armadas en pos de soberanías políticas y tributarias. Un cristianismo colaborativo a lo largo de más de un siglo trasgrede los viejos acuerdos y se enfrenta de forma activa a los cambios. Simonet (1983) justifica la unilateralidad cristiana, amparada en la constante conculcación de los derechos adquiridos en su momento. Acién (1994), desde otros postulados, explica la crisis como una colisión entre sistemas distintos, el representado por los colectivos locales y el que quieren imponer los poderes musulmanes, que representa unas tradiciones sociales, culturales y económicas diferentes. De esta forma, el agitado siglo IX significa, para enfoques historiográficos de signo diverso, una acción cristiana cuya reacción, musulmana, saldría vencedora en el envite. Sería la definitiva derrota social, política, cultural y económica de los mozárabes. Gastados sus últimos cartuchos claudican ante un triunfante sistema social que, no obstante, en su revancha no busca aniquilar al cristianismo, aunque sí va a provocar su contracción en regiones que se vieron envueltas en la *fitna*.

Nuestro siglo IX mozárabe apenas es coincidente con esta interpretación. Es del todo cierto que una vez pasado el clímax secesionista que puso en jaque al poder cordobés, ciertos cristianismos regionales como el toledano y el emeritense (de los pocos que hay datos) quedan muy desdibujados del siglo X en adelante. En Mérida, con bastante seguridad, deja de haber obispos en la segunda mitad del IX. Al mismo tiempo, se

documenta una catarata de amortizaciones de edificios cristianos que van desde la propia ciudad (Santa Eulalia) hasta su territorio (El Gatillo, El Trampal). Toledo sí mantendrá su cátedra episcopal, pero también asiste al fin de establecimientos religiosos de su área de influencia como Melque, Guarrazar y, seguramente, La Mata. Igualmente es cierto que los llamados martirios de Córdoba suponen una suicida respuesta dada por cristianos que prefieren morir antes que seguir viviendo en un mundo irremisiblemente musulmán.

Otra cosa es la interpretación histórica de ambas circunstancias. Como hemos tratado de demostrar, no hay ningún episodio de la *fitna*, salvo el caso de Bobastro, en el que encontremos involucrados a elementos cristianos al lado de los levantiscos poderes musulmanes, en especial muladíes, que protagonizaron los episodios de sedición. Simonet puso un gran empeño en relacionar las rebeliones protagonizadas por muladíes con un sentimiento nacionalista surgido como respuesta a una soberbia élite árabe que no ha cumplido sus promesas de igualdad a aquellos que renegaron del cristianismo. Traicionados en sus aspiraciones, algunos retornan a la religión de sus antepasados, como Ibn Hafsún, expiando así la apostasía de su linaje. Otros permanecen musulmanes, pero no dudarán en liberar a los cristianos de las cargas exigidas por Córdoba en tanto en cuanto han roto los lazos que a ellos mismos los ataban como súbditos del emir. Los mozárabes, por supuesto, no dejarían pasar la ocasión y se sumarían a sus hermanos de raza haciendo causa común. En estos entornos de libertad recuperada podría volver a florecer la arquitectura cristiana monumental. Así es como Gómez-Moreno (1919) explicaba la aparición de Melque y, Mergelina (1925), la iglesia de Bobastro. En Mérida, se suele agitar la famosa carta de Luduvico Pío como muestra de un arraigado secesionismo cristiano siempre presto a comprometerse en la lucha. ¿Hay una movilización cristiana transregional dispuesta a librar una batalla aplazada durante más de un siglo? Ación, por su parte, descarga el análisis de aspectos esencialistas llevando el asunto a la historia social, pero su diagnóstico es similar al plantear la cuestión como una pugna del cristianismo andalusí frente a una sociedad islámica en fase de consolidación.

Nosotros pensamos, en cambio, que el siglo IX representa el definitivo engarce del elemento cristiano en esa sociedad islámica, pero no como el resultado de un conflicto que se salda con una especie de derrota social sino como resultado de un proceso que arranca desde la conquista. Cuando abordamos el análisis de la gestión de la arquitectura religiosa observamos importantes contradicciones respecto a los discursos tradicionales.

Constatamos, en primer lugar, que en regiones de contumaz rebeldía como Mérida y Toledo el elemento cristiano sale muy mal parado. Con total seguridad, Melque no fue levantada entre mediados del IX e inicios del X, como pensaba Gómez-Moreno. Nada tiene que ver con una iniciativa mozárabe en un contexto de *fitna*. Ese establecimiento, erigido el siglo anterior, está siendo objeto de ataques en la novena centuria. La comunidad cristiana residente, que por cierto había llevado a cabo una importante reformulación espacio-funcional en la iglesia del enclave, se dota de una muralla defensiva que protege la plataforma superior del complejo, donde se encuentra el templo y los edificios residenciales. La siguiente fase del registro nos ofrece una imagen catastrófica con la destrucción y demolición de diferentes estructuras, entre ellas la muralla defensiva. Está claro que el peligro que se quería contener fue más fuerte que la barrera que debía evitarlo. Melque deja de ser, de forma traumática, un enclave mozárabe. Si nos vamos al occidente peninsular encontramos que otra potente fundación del siglo VIII, El Trampal, que responde a un tipo de implantación semejante a Melque, corre la misma suerte en cuanto a su deceso como establecimiento cristiano. No solo llega a un abrupto fin una fundación de nuevo cuño implantada en el territorio como consecuencia del nuevo escenario surgido con la aparición de al-Andalus. En antiguas comunidades que vienen funcionando desde el siglo VI también asistimos a repentinos decesos antes del califato. Este es el caso de El Gatillo. Una pequeña comunidad rural que ha dado síntomas de reemplazo secular (con la conquista islámica mediante) desaparece de forma discreta y ordenada de un solar en cuyas entrañas estaban los huesos de generaciones y generaciones de personas, unas “hispano-visigodas” y otras “mozárabes”. En El Gatillo no se puede hablar de un cese provocado por un ataque directo manifestado en el registro arqueológico pero sí de un súbito cese de la actividad, aunque ordenado. Las amortizaciones no se limitan al medio rural. En la ciudad de Mérida deja de funcionar un templo de gran relevancia en la historia del cristianismo local: la basílica martirial de Santa Eulalia. Aunque enormemente distorsionada su imagen histórica por las *Vitas*, es indudable que una iglesia martirial suburbial como esta era un templo de importante significación. Su pérdida hace saltar las alarmas respecto a lo que ocurre con una masa social cristiana en trance de quedarse sin una iglesia de este tipo. Sumemos además que tras el obispo Ariulfo, muerto en torno a 862, no hay más noticias de mitrados emeritenses.

Si nos trasladamos al corazón del al-Andalus la situación de la arquitectura cristiana es muy diferente. Por la documentación escrita sabemos que Córdoba y sus alrededores contaban con cerca de una veintena de establecimientos religiosos cristianos. Los hay anteriores a la conquista pero otros, con seguridad, se levantaron después, algunos en el propio siglo IX como Tábanos, Peñamelaria y el monasterio de Alvaro. También tenemos el testimonio de Eulogio relativo a las reformas acontecidas en las antiguas fábricas que siguen desempeñando su función. Arqueológicamente solo conocemos, de toda la lista de edificios (antiguos y nuevos), el de San Acisclo, en Cercadilla. Una iglesia martirial que, en contraste con Santa Eulalia de Mérida, sigue formando parte de la topografía cristiana de la Córdoba emiral. Y con ella el suburbio del que forma parte.

Tenemos así marcos de estabilidad y de inestabilidad al mismo tiempo. ¿Por qué? La causa, aparentemente, es la *fitna*. Ciertamente, aunque sus consecuencias para el patrimonio inmueble mozárabe deben ser interpretadas de una forma distinta a la habitual. ¿Qué hizo perder a los cristianos toledanos y emeritenses tantos establecimientos religiosos? Una lectura conservadora, en la línea de Simonet, achaca la pérdida a las represalias omeyas sufridas por unos cristianos que tomaron parte activa en los movimientos independentistas capitaneados por rebeldes muladíes. No se hacen distinciones respecto a los diferentes episodios de rebeldía y siempre se toma como referente el caso de Ibn Hafsún, el cual cuenta con noticias de archivo y un expediente monumental. En torno a Bobastro es cierta la implicación del componente cristiano local en los acontecimientos. Más allá de la posible apostasía de Ibn Hafsún queda claro en la documentación escrita que hay elementos cristianos involucrados en la jefatura rebelde. Esas mismas fuentes informativas hablan de un castigo ejemplar con la demolición de las iglesias del levantisco enclave a manos de las tropas cordobesas que rinden definitivamente la plaza. A partir del escenario hafsuní se construye un relato de corte nacionalista en el que los descendientes de la población local (cristiana y muladí) unen sus fuerzas en todas las regiones involucradas en la *fitna*. Cuando el poder omeya consigue aplacar los movimientos secesionistas se ajustarían las cuentas con los vencidos. Los que permanecieron en al-Andalus verían endurecida su situación. Otros, en cambio, emprenderían el camino del exilio buscando refugio en los territorios cristianos del norte. Es de esperar entonces que toda esa arquitectura levantada cuando soplaban vientos de libertad fuera reducida a escombros por los triunfantes omeyas.

Para nosotros, la *fitna* significó, en líneas generales, una ruptura del *statu quo* de las poblaciones no musulmanas, pero no como consecuencia de su implicación en las luchas autonomistas. Son los poderes musulmanes rebeldes los que desarticulan la *dimma* allí donde triunfan, salvo en el caso de Bobastro, como hemos tenido ocasión de exponer. En Mérida, por ejemplo, es cuando los omeyas ponen fin a las rebeliones de las primeras décadas del siglo IX cuando tenemos noticias del cristianismo local. A la sombra del poder político cordobés que ha conseguido volver a sentar sus reales en la ciudad tenemos a la institución religiosa emeritense representada por el obispo Ariulfo. Mientras este mitrado ejerció su dignidad, que viene a coincidir con el periodo de recuperación omeya, la iglesia local se pudo conectar orgánicamente con la Iglesia de al-Andalus cuyo centro de gravedad se encontraba en el sur. Ariulfo es requerido para participar en las reuniones conciliares que ahora tienen a Córdoba como escenario. Allí acude al concilio de 839 contra los acéfalos. También es llamado para participar en la reunión contra Sansón de 862, si bien motivos de salud le impidieron emprender el viaje. Cuando pocos años después triunfa un nuevo brote autonomista liderado por fuerzas muladíes desaparece cualquier noticia sobre el cristianismo emeritense. Tras Ariulfo, no volvemos a encontrar más obispos. Tampoco puede defenderse que el cristianismo emeritense se recompusiera de algún modo en torno a Badajoz. En este proyecto de Ibn Marwan, que encontrará el apoyo del propio emir, los cristianos no están por ningún lado en la historia de la ciudad. No hay noticias solventes de obispos y los materiales escultóricos que sin duda pertenecieron a arquitecturas religiosas vinieron de otro lugar en fechas muy posteriores.

El caso de Melque, en el territorio toledano, es muy ilustrativo arqueológicamente. En el transcurso del siglo IX los cristianos del enclave construyen una muralla para defenderse de una amenaza exterior. ¿Es dicha amenaza el poder omeya que ataca a unos cristianos alineados con las fuerzas musulmanas centrífugas? Parece que no. Cuando dicho poder, en efecto, se hace presente en el lugar hacía tiempo que los cristianos habían sido desalojados, con episodios violentos de por medio.

En definitiva, regiones que contaban con colectivos cristianos estabilizados desde el siglo VIII fueron desconectadas de la acción de gobierno omeya por parte de otros elementos musulmanes locales que nunca dan muestras de asumir la tutela de la *dimma* y, mucho menos, otorgar una suerte de gracioso indulto que liberaba a los cristianos de

cualquier atadura religiosa, social o tributaria. Estos colectivos, sospechamos, antes que convertirse en aliados de los rebeldes pudieron convertirse en objetivos de los mismos en tanto en cuanto representan un elemento de la administración omeya. Son precisamente los territorios en los que el poder omeya mantuvo su control durante el siglo IX donde el cristianismo tendría continuidad histórica más allá del siglo X. Ese mismo poder al que se le achacan las desgracias sufridas por los mozárabes fue, más bien, su salvavidas.

CAPÍTULO 5. El siglo X

5.1. Introducción siglo X

El agitado siglo IX ha producido importantes cambios en la geografía de los territorios mozárabes surgidos tras la conquista. El centro y occidente peninsulares, y seguramente el valle del Ebro, sufren severas contracciones de sus colectivos mozárabes atestiguadas por una avalancha de amortizaciones de edificios religiosos y la desaparición casi total, salvo en Toledo ciudad, de noticias referidas a los cristianos. Sin embargo, en el sur de al-Andalus seguimos reconociendo a un gran *dimma* con presencia tanto en las ciudades como en sus territorios. Frente a la práctica extinción en otras regiones, el cristianismo de Córdoba, Sevilla o Málaga da sensación de estabilidad y permanencia. El caso de Córdoba, sede del poder omeya, representa para nosotros la consolidación del proceso de ajuste del elemento cristiano en la sociedad islámica. No creemos que haya que esperar hasta el triunfo del califato. La política de los califas respecto a los colectivos protegidos es en todo similar a la desarrollada por los emires. Del mismo modo, la actitud de las élites cristianas respecto al marco de relaciones tampoco indica cambios.

En este capítulo dedicado al siglo X solo haremos estación en la ciudad de Córdoba ya que la mayor parte de información procede de allí. No obstante, desarrollamos un apartado dedicado a las lápidas sepulcrales y las campanas andaluzas fechadas en época califal que nos permitirán moveremos más allá de la capital.

5.2. Córdoba

El cristianismo de la Córdoba califal no puede entenderse sin el cristianismo de época emiral. No hay un antes y un después. Hay siempre un fondo estructural que se mantiene. Dicho fondo se refiere a un marco de relaciones en el que las cuestiones relativas a la gestión de patrimonio arquitectónico cultural que identificamos en el siglo IX las seguimos reconociendo en el X. Esto significa estabilidad en los mecanismos de reconocimiento. Ahora bien, los sujetos históricos son otros, al igual que los contextos en los que actúan.

Nuestro acercamiento al panorama monumental cristiano cordobés del siglo X es, fundamentalmente, a partir de la información documental, al igual que ocurría en los

siglos anteriores. Nuestra mochila monumental, tras dos centurias, es la misma que a inicios del siglo VIII. Por el momento, los únicos edificios religiosos cristianos cordobeses identificados, sin dudas, son los de Cercadilla. No obstante, es muy interesante el desarrollo histórico del arrabal en el que se encuentran, tal como hemos podido ver en la fase emiral. En la época califal también están ocurriendo cosas que conocemos gracias a la arqueología.

Cercadilla

A lo largo del siglo X se produce una profunda transformación que cambiará radicalmente el aspecto del barrio al imponerse un urbanismo, de nueva planta, sobre el anterior. La implantación no es fruto de una gran acción de promoción urbana unitaria sino resultado de un proceso con mayor recorrido temporal. Las primeras manifestaciones de transformación están representadas por la aparición de edificios singulares de tamaño grande que, más que casas a secas, tienen el empaque de residencias urbanas. Manuel Ación y Antonio Vallejo piensan que este tipo de residencias suburbanas estarían impulsadas por personas cercanas a la administración que buscan alejarse del centro de la medina, lugar en el que tradicionalmente se ubicaban las clases altas (Ación y Vallejo, 1998: 132-33). La hipótesis es interesante pero no cuenta con apoyos informativos más allá de la constatación arqueológica de los notables edificios (Hidalgo y Fuertes, 2001: 247) [Fig. 297]. El resto de casas tienen diferencias en calidades y tamaños pero es posible percibir el proceso de conformación del arrabal en virtud de las relaciones físicas entre las viviendas. Se descubre así que las casas de mayor tamaño y entidad (hasta 200 m²) fueron las primeras en levantarse ya que, las de menor tamaño (la mitad respecto a las anteriores) se adosan a ellas, síntoma de la progresiva densificación del arrabal (Hidalgo y Fuertes, 2001: 247).

Por primera vez, que se sepa arqueológicamente, aparecen oratorios islámicos en el arrabal occidental. En la actual Estación de Autobuses se localizó una mezquita de la que sólo se conserva parte de la cabecera, en concreto un *mihrab* de planta heptagonal [Fig. 298]. Por la destrucción previa del registro arqueológico no es posible afirmar con rotundidad que fuera levantada en el siglo X pero sin duda estuvo funcionando al tiempo que el urbanismo califal (Fuertes e Hidalgo, 2001: 169-170).

¿Qué está pasando mientras con la iglesia de San Acisclo? Es muy poca la información específica que se da sobre el templo en cuanto a sus alteraciones (positivas

o negativas) desde inicios del siglo VIII¹³¹. Los datos estratigráficos se refieren siempre a la necrópolis asociada. A través de ella nos acercaremos a la historia de la basílica. El fin de la actividad funeraria, por lógica y por experiencia, nos colocaría ante un edificio que ha dejado de estar vivo atrayendo hacia sí a los muertos. Gracias a un testimonio epigráfico es posible aventurar, de forma aproximada, el último horizonte temporal de una necrópolis multisecular. En una de las tumbas excavadas se reutilizó, como pieza de tapa, una lápida funeraria que en su momento se talló para una tal Cristófora, muerta en 983 (Fuertes e Hidalgo, 2001: 163). Piensan los excavadores que quien recicló la lápida bien pudo enterrarse a inicios siglo XI, momento en el que también la iglesia sería amortizada. Esta iglesia de San Acisclo que ahora amortizamos metafóricamente ha pasado más tiempo de su vida siendo “mozárabe” que “visigoda”. Las tipologías y ajuares cerámicos de las tumbas más antiguas y la inscripción del obispo Lampadio (m. 549) [Fig. 246] parecen indicar que el edificio fue acondicionado para su uso religioso en la primera mitad del siglo VI, por lo que su fase visigoda se prolongó a lo largo de dos siglos. La mozárabe duraría tres.

Cómputos aparte, la pregunta que se impone a la hora de enfrentarnos al deceso de un establecimiento religioso que ha formado parte de la Córdoba musulmana durante trescientos años es: ¿por qué? La aparición, consolidación y densificación del barrio califal (musulmán) a partir del barrio emiral (cristiano) puede parecer, a primera vista, la causa que explicaría el fin de la actividad de la iglesia. Sin embargo, en atención al registro arqueológico obtenido en el arrabal califal, su abandono y desestructuración se sincroniza con el final del templo (Fuertes e Hidalgo, 2001: 163). El ocaso no se revela violento. La escasa presencia de ajuares domésticos en las casas califales excavadas es, en opinión de Fuertes e Hidalgo (2001: 254), señal de una retirada ordenada y no apresurada. Se transmite así una imagen de arrabal fantasma en los tiempos venideros. Es cierto que este sector de la ciudad de Córdoba quedará prácticamente descolgado de su historia urbana hasta finales del siglo XX, cuando pasó por allí el tren del progreso. El abandono, siguiendo a estos autores, sería consecuencia del clima de inestabilidad y conflicto surgido tras la caída del califato en 1010. De esta forma, tanto los musulmanes

¹³¹ El interior del edificio fue excavado en el verano de 1991, antes de la incorporación de Rafael Hidalgo a la dirección de los trabajos. No se han publicado, hasta ahora, los resultados. Los informes de excavación depositados en la Delegación Provincial de Cultura de Córdoba tampoco aclaran cuál fue la secuencia histórico-material de este edificio a lo largo de su vida útil (Hidalgo, 2002: 346, nota 9).

como los cristianos del arrabal fueron víctimas de unas mismas circunstancias que llevaron al abandono generalizado.

Las iglesias literarias

Fuera de los escasos testimonios materiales aportados por Cercadilla no hay posibilidad de dar mayor corporeidad al paisaje arquitectónico, bastante poblado, revelado por las fuentes escritas, otra vez de origen cristiano. En el siglo IX, autores como Eulogio, Álvaro y Sansón fueron los que aportaron una valiosísima información a la que le faltan los contornos materiales. En el siglo X es el *Calendario de Córdoba* el que nos asoma literariamente a los establecimientos religiosos cristianos que estaban en uso en la región de Córdoba a mediados de esa centuria. Se trata de una obra sobre la que ha discutido, desde que empieza a circular historiográficamente en el XIX, respecto a su autoría y composición (Cerrato, 2018). Respecto al autor son dos los nombres que se barajan: Arib Ibn Said, el secretario, y Rabí Ibn Zyad (Recemundo), el obispo. El primero, musulmán, fue un funcionario de la corte califal que alcanzó el grado de secretario estatal con al-Hakam II, de ahí su apodo. El segundo, cristiano, también gravitó en la órbita del poder califal y alcanzó la dignidad episcopal. Respecto a la composición, Dozy (1873) propuso que la obra, tal como la conocemos, es el resultado de fundir dos tratados diferentes: una de carácter astrometereológico, en origen escrita por Arib Ibn Said, y un calendario litúrgico mozárabe, de la pluma de Recemundo.

Al margen de estas cuestiones, lo relevante del texto es que parece estar dando una información veraz sobre el paisaje cristiano de Córdoba y su territorio en el momento de su redacción. Ésta se produciría a lo largo del califato de al-Hakam II (961-973) ya que la obra está dedicada a él. La historiografía, tradicionalmente, tiende a colocarla al principio, en el mismo 961 (Cerrato, 2018: 54). Tampoco es algo determinante saber el momento exacto. Gracias a este documento podemos confeccionar una lista de las iglesias y monasterios en funcionamiento en ese momento y cotejarla con la correspondiente lista elaborada con los materiales informativos un siglo más antiguos. Hecho el cotejo, casi todos los lugares consignados en el IX también aparecen en el X. Por otro lado, hay algunas bajas y algunas altas.

Uno de los edificios que desaparecen de la nómina es el monasterio de Tábanos. Su fin lo vinculamos al conflicto martirial, pero no como el resultado de un ataque exterior en forma de represalia. Tras el ataque a iglesias denunciado por Eulogio en el año 851 el

monasterio sigue en activo porque, de allí, parten nuevos mártires que sucumben en la segunda oleada, iniciada ya con Mohamed I reinando (Fándila y Columba, muertos en 853, *MS*, III 8 y 10). Si la fundación hubiera sido víctima de una agresión musulmana también la deberían haber sufrido el resto de monasterios igualmente comprometidos con los martirios, como Peñamelaria, fundación también de nueva planta y bajo el gobierno de personas comprometidas con el movimiento. Sabemos, en cambio, que este último cenobio sigue activo a mediados del X ya que aparece en el *Calendario* (*CC*, 6 de enero, 3 de mayo). El por qué no siguió abierto Tábanos debió ser decisión de sus promotores en un clima de tensión. Una noticia nos informa que, en cierto momento, la comunidad femenina fue trasladada a Córdoba y alojada en dependencias vinculadas a la iglesia de San Cipriano (*MS*, III 10 9). Las monjas parece que no volvieron y, de los monjes, nada más sabemos en el futuro.

Otro centro religioso ausente en el *Calendario* es el monasterio de San Cristóbal, si bien podría identificarse con una iglesia mencionada sin advocación ubicada al sur de la ciudad, al otro lado del río, donde se celebra la festividad de San Cristóforo (*CC*, 10 de julio). Simonet opina que se trata del mismo establecimiento (Simonet, 1985: 329). Se suma a las bajas el monasterio de San Martín de Rojana (*MS*, II 11,1) a no ser, como dice Aillet, que pueda identificarse con la iglesia en la que estuvo acogido Juan de Gorze durante su embajada ante el califa en Madinat al-Zahra (Aillet, 2010: 72).

Pasemos ahora a las iglesias que cursan alta en la lista. Tenemos el monasterio *Lanitus* (*CC*, 18 de junio). Se trata seguramente de un monasterio en la sierra. ¿Puede tratarse de un cenobio vivo desde el siglo anterior pero denominado de otra forma? No lo sabemos. En caso afirmativo tampoco hay nada que impida pensar que este monasterio fuera una fundación mozárabe de mediados del IX en adelante.

Otra arquitectura religiosa que aparece, en exclusiva, en el *Calendario* tiene que ver con una congregación monástica, *monasterium*, dedicada a Santa Eulalia de Barcelona que se encuentra *in Sehelati* (*CC*, 12 de febrero). Parece que este monasterio de Santa Eulalia de Barcelona (¿femenino, masculino, dúplice?) es diferente a la otra iglesia de Santa Eulalia que cita Eulogio (*MS*, I 24; III 10,12; 11, 4), sita en el lugar de Fragellas. El *Sehelati* del *Calendario* se puede identificar con el topónimo árabe *al-Sahla*, la llanura, planicie que se extiende desde el occidente de la ciudad hasta Almodóvar del Río entre la orilla derecha del Guadalquivir al sur y las laderas de la Sierra al norte (Marcos, 1977: 24). Fragellas, en cambio, no posee raigambre árabe. Lo encontramos

corrompido en el Calendario bajo las formas *Careilas*, *Kerilas* y *Berillas* (Marcos, 1977: 61). Precisamente, *in villa Creilas prope Cordubam* es donde según el *Calendario* se celebra la festividad de Santa Eulalia de Mérida (CC, 10 de diciembre). De esta forma, la iglesia de Santa Eulalia que conocemos en el siglo IX posiblemente sea la misma en la que se conmemora a su patrona emeritense un siglo más tarde, ubicada en una localidad cercana a la ciudad, no hacia la llanura sino hacia la parte norte. Marcos, en un extenso y documentado artículo en torno a estas dos Eulalias, considera que el monasterio de Santa Eulalia de Barcelona es una fundación mozárabe de entre finales del IX y mediados del X (Marcos, 1973: 51). Es determinante para este autor que el monasterio de Santa Eulalia de Barcelona no aparezca mencionado en las obras de los escritores mozárabes del IX. Suma a este dato que la propagación del culto a esta santa barcelonesa sólo empieza a manifestarse hacia finales del siglo IX, momento en el que tuvo lugar la milagrosa aparición de las reliquias de la mano del obispo barcelonés Frodoario en 878 (Fábrega, 1953: 108-109). Manuel Ación y Antonio Vallejo dan por válida la propuesta de Marcos (Ación y Vallejo, 1998: 110).

Por tanto, seguimos encontrando un mallado de establecimientos religiosos bastante tupido teniendo en cuenta que han transcurrido más de dos siglos desde la conquista. Podemos decir que, todavía, existe una masa social cristiana relevante con capacidad para la gestión de la arquitectura religiosa, representada por los templos en activo. Dicha masa social la encontramos en la propia ciudad, en sus alrededores y en las zonas más alejadas, hacia la sierra. Las antiguas basílicas martiriales de los suburbios mantienen su uso, dando servicio a colectivos mozárabes radicados en la ciudad: San Acisclo (CC, 18 de noviembre), San Zolio (CC, 7 de mayo, 27 de junio, 4 de noviembre). En lo que parece una nebulosa de asentamientos más o menos próximos a la medina aparecen parroquias y monasterios. Adentrándonos en las tierras más abruptas de la serranía encontramos un panorama similar (Aillet, 2010: 69-80).

La estructura eclesiástica

Como vemos, la Córdoba cristiana de mediados del X cuenta con un buen número de templos que certifican la existencia de un orden sacerdotal sostenido por una institución religiosa organizada. Tenemos información sobre la existencia del obispado cordobés a partir de diferentes informaciones que aluden a obispos concretos. También contamos con noticias de más obispos pertenecientes a otras ciudades de la antigua provincia *Bética* (Aillet, 2010: 80-87)

Sin duda, el obispo más conocido de todo el siglo X es Rabí ibn Zyad (Recemundo en su versión onomástica latina), cuyos vínculos con Córdoba son estrechísimos pero que en realidad detentó, en teoría, la cátedra de la antigua *Iliberis* (Elvira), en Granada. No vamos a glosar su interesante trayectoria vital (Simonet, 1983: 606-608). Nos quedamos con algunos aspectos de ella. En primer lugar, la forma en que se promociona al obispado. Se trata de un laico, cercano a los círculos cortesanos, que, a cambio de un servicio que va a realizar en nombre del califa, solicita ser nombrado, ni más ni menos, que obispo. El servicio en cuestión era desatascar una delicada situación de carácter diplomático a raíz de una embajada enviada a Córdoba por el emperador Otón I en 954, narrada en la obra *Vita Iohannis abbatis Gorziensis* (Parisse, 1999). La embajada estaba encabezada por el monje Juan de Gorze, quien debía entregar al califa unos presentes y cartas del emperador. El problema, al parecer, era que dichas cartas pudieran contener duras ofensas contra Mahoma y el Islam, lo cual significaba un delito capital penado con la muerte¹³². Al negarse el embajador a presentarse ante el califa sin portar las misivas era imposible organizar una entrevista sin que el emisario fuera acusado y ejecutado según el derecho islámico. Se decide entonces enviar una embajada cordobesa a Alemania para persuadir a los imperiales para que insten a su embajador a no mostrar las cartas. Poner al frente de la legación andalusí a un cristiano parece una opción sensata debido lo delicado de la situación, pero también manifiesta la estrecha cercanía de elementos cristianos respecto al poder estatal, algo que no es una novedad sino que lo venimos viendo de forma constatada a lo largo del siglo IX. En este contexto, es el propio califa quien aúpa a Recemundo a la silla obispal incurriendo en una total aberración canónica que hacía rechinar los dientes a muchos historiadores conservadores que, a pesar de todo, no defenestraron al personaje ponderando al final su fidelidad y compromiso con el cristianismo en un entorno de absoluta cercanía al círculo califal. Podría decirse que es no es la primera vez que los príncipes omeyas irrumpen sin tapujos en la elección de los máximos representantes del orden religioso cristiano. Mohamed I depuso en 862, de forma fulminante, al obispo cordobés Valencio nombrando en su lugar a un tal Esteban Flacón (*Apolo*, II, Prefacio 8)¹³³. Sin embargo, las situaciones son radicalmente distintas.

¹³² El polémico y peligroso texto que portaba Juan de Gorze fue redactado por Bruno de Colonia, arzobispo y hermano del rey Otón, en respuesta a una misiva enviada por Abderramán III con motivo de una embajada anterior. Dicha carta fue interpretada en la corte europea como ofensiva y humillante para el cristianismo (Cerrato, 2018: 52).

¹³³ Esta circunstancia tuvo lugar en el contexto de un conflicto entre las élites religiosas mozárabes. Sansón, clérigo vinculado la basílica de San Zoilo (más tarde alcanzó la dignidad de abad), se mostraba enormemente crítico con el funcionamiento de la Iglesia. El ascenso hasta las más altas instancias

La acción del califa elevando a Rabí ibn Zyad al obispado de Elvira no es la culminación del sometimiento incondicional de un cristianismo que está dispuesto a transigir con situaciones del todo contrarias a las sacrosantas tradiciones de los Padres de la Iglesia y los Concilios. El asunto, en nuestra opinión, es bastante más complejo.

Creemos que no hay que mirar la cuestión desde la perspectiva de un derecho canónico pisoteado por el insultante poder califal. Tratemos de comprender la acción en sí misma desde tres vértices: el que otorga el beneficio, el que lo recibe y lo que se recibe. Recemundo, con muchísima seguridad, era un laico antes de alcanzar el obispado. No es seguro, en cambio, que a partir de ese momento se convirtiera en un clérigo, requisito en teoría ineludible (y lógico) para alcanzar la dignidad obispal. Recemundo consigue su nombramiento antes de partir de embajada y, enseguida, se pone en camino sin convertirse, de la noche a la mañana, en un hombre de iglesia. El califa le otorga la plaza de obispo pero no le ordena sacerdote, faltaría más, si bien el beneficiario no da síntomas de trocar su vida mundana por otra dedicada a la cura y pastoreo de almas. Por lo que sabemos de este obispo, aparte de sus labores como embajador que primero le llevaron a Alemania y más adelante a Bizancio y Tierra santa, parece que no se movió de Córdoba, donde desarrolló una actividad intelectual de lo más profana, científica más bien, en la que no encontramos atisbos religiosos. Es muy curioso que Recemundo no tenga necesidad de legitimarse desde un punto de vista canónico para desempeñar un cargo de carácter religioso y que el califa pueda disponer a discreción de una dignidad como esta. ¿Le tocó en suerte el obispado de Elvira simplemente porque se encontraba vacante en

(obispados) de individuos apoyados tanto por el poder político cristiano (el conde de los mozárabes) como por el musulmán, da lugar a enfrentamientos con las élites cristianas que, tradicionalmente, venían copando los principales cargos de la jerarquía eclesiástica. Hostegesis, obispo entonces de Málaga, era uno de estos advenedizos a los que Sansón ataca sin piedad, achacándoles tanto una voracidad depredadora de las rentas de las parroquias como una grosera formación intelectual, empezando por su deficiente uso y manejo del latín, la lengua de los grandes sabios de la Iglesia Hispana (*Apol.*, II, 7 2). El malacitano, auspiciado por el conde Servando y el propio emir, organiza una reunión en Córdoba con el objetivo de conseguir una condena que supusiera el destierro de Sansón apelando a ciertas desviaciones dogmáticas rayanas en la herejía. La acusación, obviamente, era una cortina de humo para quitar de en medio, sin llegar a la sangre, a un personaje incómodo cuyo discurso era compartido por algunos jerarcas religiosos. En primera instancia, Hostegesis consigue su propósito haciendo que los obispos convocados (Mérida, Baeza, Cabra, Écija, Córdoba, Baza, Almería, Medina-Sidonia, Elche) condenaran a Sansón. No obstante, el titular de Córdoba (Valencio) maniobra bajo cuerda para que esos mismos obispos firmaran cartas en las que eximían a Sansón de su delito y por tanto de su destierro. Tras este movimiento es cuando el emir actúa de forma expeditiva forzando la deposición de Valencio (*Apol.* Preámbulo 8) con la cobertura de la Iglesia cordobesa, que organiza una asamblea de clérigos que da sanción a la expulsión al tiempo que escenifica una ceremonia de relevo más o menos canónica al traer a la ciudad a dos obispos de la diócesis (Cabra y Écija) para legitimar el nombramiento del nuevo mitrado. Una rebeldía, en fin, que pareció atajarse de forma pronta. Podemos decir que este sería el único acto de “rebeldía” constatado protagonizado por un jerarca cristiano de al-Andalus, en este caso Valencio de Córdoba. Todos estos acontecimientos están recogidos en el Preámbulo de la obra de Sansón *El Apologético* (trad. Palacios, 1998).

ese preciso instante?, ¿hubiera dado lo mismo que se tratara de la cátedra de cualquier otra sede como Córdoba o Sevilla? Empezamos a sospechar que hay dos realidades superpuestas: la de la Iglesia canónica y la del juego político del califa.

Recordemos que la embajada de Otón I es la respuesta diplomática a otra anterior enviada en 950 por el califa y a cuyo frente se puso a otro obispo del que no conocemos ni su nombre ni su sede. El caso es que este obispo andalusí muere en Alemania, por lo que perdemos su tenue pista. A modo de conjetura, más que de hipótesis, sospechamos que en estos juegos diplomáticos internacionales el califa puede estar usando a “falsos” obispos como embajadores. Que se presenten, en los entornos cristianos donde deben cumplir su labor, como personas que detentan dignidades eclesiásticas de máximo nivel, sin duda les daría relieve en un ambiente que parece ver, a la Iglesia de al-Andalus, como algo bastante exótico, como se desprende del testimonio transmitido por Juan de Gorze tras su paso por Córdoba. Cuando hablamos de falsos obispos nos referimos a que se trata de personas que son laicos antes y después de su nombramiento, como ocurre con Recemundo. Eso significa que no podemos considerarlos obispos en un sentido canónico ya que era del todo imposible consagrarlos, pues ni siquiera eran sacerdotes. Sin embargo, de puertas afuera, en el marco de sus labores diplomáticas en el extranjero adoptan el “título” de obispo. De nuevo el caso de Recemundo nos sirve de guía. En su viaje a Alemania conoce a un tal Luitprando con el que traba cierta amistad. Este Luitprando, un diácono de Pavía que había sido secretario del rey Berengario antes de recalar en la corte de Otón I, es el único autor que da noticia de la sede que ocupaba Recemundo: Elvira (Simonet, 1983: 610). Esto es, desde el momento que este cristiano emprende su marcha tiene pleno derecho a ostentar esa dignidad, pero no ante los cristianos de la diócesis granadina sino ante los gerifaltes de un importante poder cristiano europeo. Nos preguntamos cómo se presentaría Recemundo ante los alemanes en este mundo diplomático, que ropas vestiría y qué signos portaría.

En al-Andalus, los únicos que se refieren a Recemundo son los autores árabes, que le evocan bajo el nombre de Ibn Zyad al-Usqf (el obispo). No hay rastro de él en el registro informativo cristiano. En los textos árabes se le da el título de obispo, pero no aparece mención a la sede. En este juego de apariencias, pensamos que Recemundo no fue obispo canónico sino honorario. Es obispo, exclusivamente, en un marco musulmán. Actúa como tal a miles de kilómetros de Córdoba codeándose, en nombre del califa, con las más altas instancias de los poderes cristianos de la época. Cuando vuelve a casa su

“obispado” no parece rebasar los círculos cortesanos en los que se mueve, los mismos que han alumbrado su memoria. ¿Qué ganó Recemundo en todo esto, aparte de conocer mundo? Posiblemente una serie de beneficios tanto tangibles como intangibles: gratificaciones económicas, acceso a los ámbitos del poder y a los entornos de generación científica que patrocina; posición social al fin de al cabo.

En definitiva, lo que rodea a este asunto, con sus personajes y circunstancias, en verdad anómalo. No creemos que una situación tan alejada de la norma, pero cierta, sea el reflejo de una total instrumentalización de la Iglesia mozárabe por parte de un omnímodo poder califal. Como veremos más adelante, encontraremos informaciones que nos siguen hablando de un funcionamiento institucional relacionado con ciudades como Córdoba y Sevilla que se mueve por los cauces ordinarios sin que se persone la máxima autoridad musulmana a la hora de decidir quién sería obispo y dónde.

Contamos con algunas noticias que nos hablan de más obispos relacionados con la capital califal. Mientras Juan de Gorze, estando en Córdoba, se niega a dejar de entregar las cartas ofensivas junto con los presentes, recibe la visita de un supuesto obispo, de nombre Juan, que trata de mediar en tan espinoso asunto (Simonet, 1983: 608). No acude en representación de la Iglesia local, que nada le va en esta embajada, sino como comisionado del propio califa, algo que no se le escapa al de Gorze, que ve en este mediador un mero instrumento del sultán. No dice el alemán qué sede ostentaba este obispo Juan. Tal vez porque nunca se lo dijera. No obstante, la historiografía, desde Simonet, asume de forma unánime que se trataría del propio obispo de Córdoba, sin duda el mitrado más cercano a los acontecimientos. Tiene su lógica. Sin embargo, enlazando con lo dicho anteriormente, puede que el califa esté poniendo en práctica esas bambalinas diplomáticas en la que ciertos cristianos laicos, próximos a las esferas de poder, son nombrados “obispos” que se mueven no en la realidad de la Iglesia institucional andalusí sino en la de las relaciones políticas internacionales del califato. Creemos, en definitiva, que este Juan andalusí se presenta al Juan alemán como un hombre de iglesia aunque, en realidad, no lo es sino que actúa bajo las directrices palaciegas, como sospechaba el germano.

No fue Juan el único obispo que llamó a la puerta del insobornable monje. El “obispo” Recemundo, antes de emprender su viaje a tierras alemanas, pasa algún tiempo con Juan de Gorze para recibir nociones de la lengua germánica que oír en el transcurso

de su embajada (Simonet, 1983: 610). Sin duda un ejemplo de compromiso por parte de Recemundo.

No podemos dejar pasar la ocasión para hacer algún comentario sobre la entrevista que tuvieron el monje de Gorze y el supuesto obispo cordobés. La conversación es muy interesante, pero no debemos olvidar que se escribe años después y por una persona que no estuvo allí, aunque contó con el testimonio de uno de los protagonistas (Parisse, 1999). La imagen que construyen los alemanes de los cristianos de al-Andalus es crítica, e incluso despreciativa. Aparecen como sometidos pastueños y conformistas, aduladores del poder musulmán que los cobija y al mismo tiempo intimida. Por si fuera poco, han adoptado costumbres islámicas, entre ellas dejar de comer ciertos alimentos y rebanarse el prepucio. Despide al cordobés echándole un rapapolvo: “En cuanto á mi, profundamente condolido de que os dejéis extraviar de ese modo de respetos humanos los que perezéis venerar a la Reina de los cielos, libre y ajenos de estas necesidades y desdichas por la gracia de Cristo, por ningún modo, aliciente o gracia, ni por miedo de la misma muerte, dejaré de cumplir la misión imperial que traigo” (Simonet, 1983: 609). Se muestra así como un libre e íntegro cristiano que solo responde a las ataduras de sus señores, el celestial y el terrenal (el emperador), frente a la actitud resignada y cobarde de los cristianos de al-Andalus.

Lo más interesante es lo que se pone en boca de Juan de Córdoba cuando expone los argumentos que justifican la postura mozárabe en un contexto de dominación musulmana, algo que sin duda debía llamar la atención a alguien venido del corazón de Europa. Las palabras que se le atribuyen, sin duda, no pueden ser exactas, pero las razones que las sostienen son coherentes con el contexto histórico y con la propia historia de los mozárabes: “En medio de la gran calamidad que sufrimos por nuestros pecados, les debemos [a los musulmanes] aún el consuelo de dejarnos usar de nuestras propias leyes, y de que viéndonos, como nos ven, muy adictos y diligentes en el culto y fe cristiana, todavía nos consideran y atienden” (Simonet, 1983: 608). El tono empleado delata el compromiso de Juan de Córdoba con los intereses del califa, presentándolo de forma magnánima respecto a los cristianos, pero el fondo histórico que explica la permanencia de los cristianos dos siglos después de la conquista es veraz, le guste o no al alemán.

Hacia finales de esa centuria, en concreto en el año 988, el mitrado de Córdoba era un tal Juan que nada tiene que ver con el Juan anterior. En el caso de este obispo la certeza es absoluta respecto a su condición canónica. Le conocemos gracias al colofón

añadido a una Biblia de cuidada factura elaborada pocos años antes (Simonet, 1983: 627-28). Dicho colofón es una verdadera pepita de oro informativa. Por él sabemos que la Biblia perteneció a Juan, obispo de Córdoba. Mas no fue él quien encargó la obra sino que la recibió como regalo de un antiguo e íntimo amigo, Servando, quien fue también mitrado en la ciudad de Écija. Ambos personajes se conocieron siendo jóvenes en la ciudad de Sevilla, mientras se formaban en la carrera eclesiástica. El joven Juan llegó a la sede hispalense de la mano de un tío suyo, llamado Esteban, otro jerarca que ocupó la cátedra de Medina-Sidonia. Una vez instruido en el orden eclesiástico, Juan es nombrado obispo de Cartagena (Simonet, 1983: 628). Es obligado detenerse en este punto. ¿Había obispado en Cartagena a finales del siglo X? La sorpresa, para nosotros, es mayúscula. La vieja sede de *Carthago Spartaria*, mientras estuvo dominada por los imperiales bizantinos, fue suplantada por la sede de *Begastri*, de igual forma que *Ilici* lo fue por la naciente *Elo* (Tolmo de Minateda). Al ser expulsados los bizantinos el obispado ilicitano en las primeras décadas del VII se restauró pero no ocurrió lo mismo con el cartagenero. Tiempo después, cuando se produce la conquista, la ciudad de Cartagena no aparece entre las ciudades del pacto de Teodomiro, lo que es indicio de una marginalidad urbana que vendría de tiempo atrás. Nada indica que, a partir del siglo VIII, la ciudad tuviera un rebrote en medio de un contexto regional en el que algunas de las ciudades del pacto van camino de desaparecer a lo largo del siglo IX. Ante este panorama nos parece inexplicable que la Cartagena del siglo X necesite un obispo. Cyrille Aillet, a pesar de los datos negativos sobre la vitalidad de la ciudad en los siglos previos al califato, piensa que en efecto se pudo producir una reactivación urbana en la que también habría un componente cristiano suficiente para destacar, desde la metrópolis hispalense, a un flamante obispo (Aillet, 2010: 57). Esta circunstancia de regeneración, en el plano monumental, tendría sin duda consecuencias. Unas consecuencias que no se ven refrendadas en el registro arqueológico de la ciudad. La mención literaria al obispado califal de Cartagena nos parece un mero cargo honorífico, pero no exento de significado práctico. Se convierte en la antesala para que Juan, llegado el momento, sea nombrado obispo de una ciudad con un colectivo cristiano probado, en este caso la propia Córdoba, capital de al-Andalus. En el colofón se dice que es enviado a la ciudad costera pero que, enseguida, es llamado a Córdoba para ser elevado a su cátedra. ¿Cuán cerca estuvo Juan de la ciudad de Cartagena mientras duró su efímero obispado? De esta sede nada más volveremos a saber en el futuro.

Siguiendo con el sustancioso colofón, Juan toma la libérrima decisión de desprenderse del bello regalo que le hizo su buen amigo. Elige como destinatario el lugar en el que ambos se conocieron e iniciaron una carrera sacerdotal que llevó a ambos al obispado: la iglesia sevillana de Santa María (Simonet, 1983: 628). Hemos de suponer que este establecimiento, aparte de ser escuela de clérigos, también contaría con el templo catedralicio en razón de la advocación a la Virgen, tan común en estas iglesias. ¿Sería ésta la catedral desde tiempos preislámicos? Creemos que sí, tal como se explicó en su momento (Capítulo 3.2.9.2), a lo que hay que sumar el contenido de un breve texto que se añadió a continuación del colofón. Dicho texto, escrito en lengua árabe, dice: “Vinculado para la Iglesia Mayor de Santa María de Sevilla, que Dios conserve. Lo dijo Salvatus, el Metropolitano humilde” (según traducción de Simonet, 1983: 628). Una especie de *ex libris* expresado en una lengua viva (el árabe) en vez de en una lengua muerta (el latín del colofón) con el objetivo de que todo el mundo la entienda y, sepa, a quién pertenece tan notable libro.

Lo cierto es que la Sevilla cristiana que refleja el colofón nos habla de su importante peso institucional en el organigrama eclesiástico andalusí¹³⁴. Al menos en esas décadas finales del siglo X la metrópolis es un verdadero vivero obispal. Allí se encuentra la escuela donde se están formando futuros mitrados como Servando y Juan. Ignoramos si este control institucional siempre se mantuvo. La Sevilla de las últimas décadas del siglo X, desde luego, demuestra llevar las riendas institucionales de la Iglesia andalusí. Juan deja claro a quién tiene que agradecer haberse encaramado a la silla cordobesa: a la Iglesia sevillana.

Este funcionamiento institucional, en apariencia normalizado, contrasta con la imagen que se desprende del caso de Recemundo, donde parece que la dignidad episcopal

¹³⁴ Sospechamos que la metrópolis histórica de la *Bética*, al menos durante parte del siglo IX, fue de alguna forma suplantada por una de sus sufragáneas, Córdoba. Esta ciudad acoge concilios y reuniones a las que acuden obispos de diócesis de fuera de la provincia, como la propia Toledo (archidiócesis hispana) y la metropolitana Mérida (concilio de 839). En la reunión organizada contra Sansón en 862, de hecho, no aparece por ningún lado el obispo de Sevilla cuando, al mismo tiempo, se están convocando a los otros mitrados béticos e, incluso, a lusitanos, como Aruilfo de Mérida. Es el obispo de Córdoba, Valencio, el que en todo momento aparece como “hombre fuerte” de la Iglesia institucional frente a los intereses de Hostegesis, mitrado malacitano que impulsa el destierro de Sansón. El resto de obispos se dirigen a él cuando, pasada una reunión en la que condenan al clérigo, tratan de enmendar su decisión retractándose por carta o testimonio verbal. Lo normal, desde un punto de vista canónico, es que esta posición de liderazgo hubiera recaído en el arzobispo de Sevilla pero, lo cierto, es que ni siquiera estaba, algo en verdad extraño. Tal vez no sea casualidad que el obispo de Medina-Sidonia, perteneciente a la diócesis de Sevilla, fuera el último y más reactio a la absolución ¿Resquemor de las sedes hispalenses frente a una Iglesia de Córdoba que hace y deshace por encima de la metrópolis? Todo en el *Apologético* de Sansón.

quedaba al albur de oportunistas catapultados por las más altas instancias del poder musulmán que disponían de las sedes a su antojo pervirtiendo cualquier norma canónica habida y por haber. Un enorme contraste difícil de explicar: por un lado un laico dedicado a actividades bastante profanas que alcanza como recompensa una dignidad eclesiástica de primer orden de la mano de un califa y, por otro, un verdadero hombre de Iglesia forjado desde su juventud en la carrera sacerdotal que sube por el escalafón de forma previsible al formar parte de una élite mozárabe que ocupa generacionalmente estos cargos. Como ya dijimos, nos parece que esto es el resultado de realidades superpuestas: la de la Iglesia oficial y la de la política califal.

Arquitectura religiosa, curvas de conversión y modelos sociales

A la vista del literario paisaje monumental transmitido por las fuentes de época califal y la poca información arqueológica disponible, surgen diferentes reflexiones. En primer lugar no es un paisaje fosilizado. Hay altas y bajas pero predomina la estabilidad ya que la inmensa mayoría de los templos del IX siguen en activo en el siglo X. Se debe advertir, no obstante, que carecemos de otra lista, la del siglo VIII, que tendría que servirnos para testar los cambios acaecidos respecto a los primeros tiempos de al-Andalus. Sea como fuere, el escenario monumental documentado en el siglo IX se desarrolla en unos marcos exógenos y endógenos que se revelan estables en el venidero siglo califal. Los exógenos son los relativos al marco de relaciones tutelado por el poder político omeya. En dicho marco, para el siglo IX, hay restricción pero no prohibición absoluta. Los viejos templos anteriores a la conquista se conservan en uso y es posible reformarlos. Sabemos, además, que se levantaron nuevos centros de culto, con seguridad algunos monasterios y es posible que alguna parroquia. El *Calendario de Córdoba* refleja, en nuestra opinión, ese mismo *statu quo* relacional al mostrarnos una instantánea muy similar: continuidad de la mayoría de las iglesias conocidas con anterioridad y la posible incorporación de nuevos centros, lo que indica que siguen vigentes los cauces que, en su momento, permitieron las promociones emirales.

Por lo que respecta a los factores endógenos, el paisaje monumental de mediados del X nos revela tanto, capacidades por parte de los elementos mozárabes que gestionan el patrimonio inmueble, como una base social todavía amplia que posibilita la acción de los promotores (religiosos o laicos) y explica el elevado número de lugares de culto que van desde la ciudad hasta la sierra pasando por la campiña. Una situación como ésta se encuentra muy alejada de la imagen que transmite la famosa curva de conversión de R.

Buliet (1979), propuesta que, por otra parte, ha sido duramente criticada por algunos autores (Schick, 1995: 139-141; Monferrer, 2001y 2012: 270). Observando esta curva, fruto de una abstracción matemática, la supuesta explosión del ritmo de conversión en época califal representada por un tramo de la curva que se dispara hacia arriba, debería tener repercusiones en el plano de la arquitectura religiosa. La hemorragia de cristianos transitando hacia el islam cortaría el flujo de los asistentes a las celebraciones y dejaría sin sangre a los órganos que hasta ese momento habían regido el funcionamiento del cuerpo social cristiano. Sin embargo, la imagen que arroja el siglo X cordobés en lo que tiene que ver con la gestión de la arquitectura cristiana, parece decir otra cosa.

El registro arqueológico del siglo X en Cercadilla podría, de algún modo, leerse en un sentido afín a la curva de Buliet. Un barrio cristiano que se ha mantenido más o menos estable a lo largo de los siglos VIII y IX, experimenta en el siglo X una imparable transformación de la mano de un nuevo arrabal califal. Creemos que la lectura no debe hacerse pensando en términos de conversión. Si esto hubiera sido así, los diferentes cristianos que transitaban a la fe mahometana se hubieran quedado tranquilamente en sus casas, como flamantes musulmanes, antes que ponerse a derribarlas para hacer otras. La profesión de fe no exige ningún gesto en el plano inmobiliario. Lo que hay en Cercadilla es una presión urbana o, más bien, una explosión urbana que tiene lugar en la Córdoba del siglo X. Por las fuentes escritas y la arqueología sabemos del notable desarrollo urbano en la capital del poder omeya. Son las áreas periurbanas las que van a soportar esta presión. El barrio mozárabe emiral de Cercadilla no experimenta, necesariamente, un avance imparable de las conversiones al islam, que las pudo haber, sino que se enfrenta a un proyecto de expansión urbana que, como en el resto de la ciudad, forma parte de la acción directa del aparato estatal. Esto significa que otros entornos periurbanos en los que también había templos cristianos, como San Zolio y los Tres Santos, pudieron experimentar un desarrollo similar en época califal. El problema es que no conocemos, por ahora, esos edificios ni tampoco contamos con un registro arqueológico similar al de Cercadilla que nos informe de su evolución desde inicios del siglo VIII. No creemos que la presión urbana del X estuviera acompañada por una política anticristiana cuyo objetivo era desplazar a los cristianos y cerrar sus templos para dejar paso al nuevo urbanismo islámico. La iglesia de San Acisclo no fue laminada por el arrabal califal. Al menos en la información suministrada no se dice en ningún momento que, encima del edificio religioso arrasado, se construyeran edificios residenciales o de cualquier tipo en el siglo

X. Siguiendo con esta información, el cese de la actividad litúrgica se propone pareja al abandono de todo el arrabal a comienzos del siglo XI. Cristianos y musulmanes han abandonado, juntos, el barrio (Fuertes e Hidalgo, 2001).

Si enfrentamos, por otro lado, nuestros resultados al modelo social de Ación (1994) también surgen las discrepancias. En su opinión, el cristianismo andalusí se identifica con un modelo de sociedad local prefeudal que pacta con el nuevo poder perteneciente a una naciente sociedad, la islámica. En el transcurso del siglo IX ambos modelos sociales entran en conflicto de forma abierta. La lucha se salda con la derrota del modelo social local y el definitivo triunfo del modelo social islámico. Pues bien, lo que nosotros vemos en la Córdoba califal es, en efecto, el triunfo de una sociedad islámica pero, formando parte de ella, hay un componente cristiano que también debe ser tomado como elemento definidor de lo islámico, aunque parezca una paradoja. El cristianismo que percibimos en el siglo X, que no se entiende sin el de los siglos precedentes, no es una sociedad dentro de otra sociedad sino parte de ella. Pensemos, por ejemplo, en los promotores de los monasterios de Tábanos y Peñamelaria. En opinión de Ación (2009) estos cristianos pertenecen a esas élites locales que consiguieron pactar en el pasado con los conquistadores conservando bienes y privilegios. Serían los herederos de esa aristocracia hispano-visigoda que basaba su poder en las propiedades raíces explotadas por mano de obra servil. Unos señores de renta (Ación, 2009: 26).

Estamos completamente de acuerdo en considerar a estos cristianos como miembros privilegiados de la comunidad mozárabe gracias a unos pactos de sometimiento que permitieron mantener la jerarquización social previa a la conquista. El Pacto de Teodomiro lo deja claro. Otra cosa es que estas estirpes de notables mozárabes, así como el resto del colectivo cristiano, se comporten un siglo después respondiendo a pautas sociales, y de modo de producción, netamente distintas a las del marco general. La promoción del monasterio de Tábanos, como vimos, es fruto de la conversión de propiedades en dinero contante y sonante porque existe una economía monetarizada que da lugar a las transacciones. Los devotos impulsores del cenobio se están comportando no como señores de renta sino como agentes activos en un medio económico que no es ya el del siglo VII. ¿Han liquidado unos bienes raíces que estaban siendo explotados por una mano de obra de condición servil propia de un modo de producción prefeudal? ¿Qué pasaría con esa mano de obra de supuesta condición servil tras la venta? Recordemos los desastrosos negocios de Alvaro al final de su vida. Cuando tuvo que vender sus

propiedades, situación que en sí misma nos habla de un contexto socioeconómico propiamente musulmán (reconocimiento del derecho y la propiedad privada, dinero en circulación que fluye en un sistema fiscal basado en la percepción de impuesto) antes que protofeudal, no tiene ninguna capacidad de decisión respecto a las personas vinculadas a esas propiedades. Que sepamos, no asoma ningún tipo de relación de dependencia entre esas gentes y el antiguo propietario. Tampoco reconocemos trazas de “feudalidad” en la parte cristiana que se hace con la propiedad, Servando, que está comprometido con la acción del poder omeya, que es el que sostiene y sanciona el sistema. No creemos correcto pensar que habría algunos cristianos que sí transitan hacia el modelo social islámico mientras que otros perseveran en el modelo social preislámico (Acién, 2009: 24-25). Todos parecen moverse en un mismo tablero social en el que musulmanes y no musulmanes están interactuando. Qué mejor ejemplo que alguien como Alvaro, cristiano al que se vincula estrechamente con el movimiento martirial, el cual es identificado por Acién como respuesta de esa sociedad enquistada: “Considero que el grupo de los mártires responde a los mozárabes que se mantienen en las normas feudales...” (Acién, 2009: 29).

Pues bien, el famoso Álvaro terminó haciendo negocios con aquellos cristianos a los que Eulogio y Sansón dedicaban todo tipo de improperios. ¿Quién se acordaba entonces del Álvaro defensor de los mártires? Tal vez, ni él mismo. No compartimos esta lectura que identifica un modelo social con el movimiento martirial y, menos aún, si se acompaña de tremendismos: “Los miembros de esta aristocracia emprendían, por lo tanto, un suicidio a sabiendas de que en cualquier caso su fin estaba próximo...” (Manzano, 2006: 339).

Miremos de nuevo a Álvaro. Qué curioso. Una de la personas, junto a Eulogio, considerada por la historiografía como máximo ejemplo de compromiso y exaltación de los martirios muere, viejo y enfermo, en su cama dejando atrás una trayectoria vital en la que no se cumple el oscuro vaticinio de Manzano. Ni para él ni para la mozarabía en general, hubiera estado o no implicada con la causa de los mártires.

Sumemos más ejemplos de cristianos comportándose y actuando en contextos sociales plenamente musulmanes. Ahí tenemos al médico cristiano que vivía cerca de San Acisclo. Gracias al desempeño, parece que exitoso, de su profesión (liberal) consigue *status* y la posibilidad de convertirse en benefactor de la comunidad a imitación de otros

miembros de la sociedad musulmana. Usará, para ello, un mecanismo de piedad socio-religiosa propiamente islámico: los habices o legados píos.

Otro caso significativo es el de un tal Leovigildo, sin cuyo concurso es probable que aquellos monjes franceses que arribaron a Córdoba en 858 con el objetivo de hacerse con los cuerpos de algunos de los mártires cordobeses no hubieran culminado con éxito su azarosa tarea, recogida en la obra de Aimón, monje también de Saint-Germain-des-Prés que relató algunas de las peripecias del viaje (Lara, 1999). Leovigildo era un laico al que los monjes fueron recomendados, a su paso por Barcelona, por parte de las máximas autoridades religiosas (el obispo) y políticas (el conde) de esa ciudad (Lara, 1999: 84). Pues bien, este Leovigildo que tiene vínculos con autoridades cristianas de la Marca Hispánica carolingia y se esfuerza denodadamente porque los monjes se lleven a su tierra, para ser alabados y glorificados, los despojos de cristianos muertos en la capital de al-Andalus, no es ni mucho menos un mozárabe refractario o quintacolumnista. Al contrario. Está integrado en el oficio palatino ya que acude al llamamiento que hace el emir cuando organiza una expedición armada rumbo a Toledo para meter en vereda a un gobernador sedicioso (Lara, 1999: 88). Al mismo tiempo, sabemos que una hermana de Leovigildo, llamada Babila, era monja (Lara, 1999: 88), una más de esas siervas de Dios de alta extracción social que no es raro encontrar en los cenobios de la época, algunos erigidos en esas fechas por cristianos piadosos y desahogados que, de paso, sacan de la circulación marital a sus ramas femeninas (Capítulo 4.2). Ante este panorama no creemos que un cristiano relevante como Leovigildo viva en una especie de bipolaridad social que, por un lado, da muestras de asimilación a las estructuras sociales musulmanas y, por otro lado, persevera en modelos sociales preislámicos. ¿No se entendería mejor el fenómeno planteando el asunto en un marco social integral, sin férreas fronteras internas por el hecho de ser musulmán o cristiano?

El cristianismo que conocemos en el califato no se ha dejado, por el camino, a un cristianismo vinculado a un modelo social derrotado. El mundo monástico, vinculado estrechamente para Acien con las estructuras sociales del pasado (aristocracia promotora, ámbito extraurbano, base social y mano de obra dependiente), tendría que haberse venido abajo una vez que se impone la sociedad islámica pero, ahí está, en pleno califato, dando muestras de vitalidad. En el modelo del recordado historiador el cristianismo que consigue sobrevivir al incontestable triunfo omeya fue aquel que se hizo “mozárabe” en el sentido clásico del término (cristiano arabizado), pero también desde un punto de vista

social. Es el componente cristiano, derrotado y sin capacidad de oposición, el que de alguna forma toma la iniciativa y decide transitar social, que no religiosamente, y asumir su autointegración en la sociedad islámica. Nosotros opinamos, sobre la base del estudio del fenómeno monumental, que el cristianismo del siglo X hay que entenderlo de forma multisecular a lo largo de un proceso que se inicia desde el siglo VIII. Refiriéndonos siempre a la región de Córdoba, el contacto entre las poblaciones locales y los poderes musulmanes instalados estuvo determinado, durante los tres primeros siglos, por la presencia del poder omeya. A lo largo de estos tres siglos siempre vamos a encontrar cristianos a la sombra directa de la dinastía. La acción política de todos sus gobernantes naturalmente nunca fue la misma pero podemos decir que, en el capítulo de las relaciones con las poblaciones no musulmanas, hay un marco bastante estable cuando se aborda el asunto desde la arquitectura religiosa. Para qué repetir los datos. Lo importante es que dicho marco está bien definido en el siglo IX. En siglo X, el califato no varió el *statu quo* previo sino que le dará continuidad. De esta forma, cuando se produce lo que se viene en llamar el triunfo de la sociedad islámica el elemento cristiano formaba parte de ella, no era una excrecencia. La integración cristiana en esa sociedad no sería fruto de un acercamiento unilateral hacia ella del cristianismo sino el resultado de un marco de relaciones perdurable que el poder político utiliza para dar respuesta a un precepto religioso asumido por ese orden socioreligioso: la presencia en él de no musulmanes a los que no se puede perseguir u obligar a abandonar su fe. Traemos de nuevo a la palestra la conversación entre Juan de Gorze y Juan de Córdoba. Cuando, el primero, reprochaba a los cristianos andalusíes vivir bajo el dominio islámico en vez de combatirlo con la fe, aunque signifique su sacrificio, el segundo contestó:

“La necesidad nos constriñe á hacerlo así, pues de otro modo no podríamos habitar entre ellos. Además, que esto es ya para nosotros una práctica tradicional, observada por nuestros mayores desde tiempo inmemorial y conservada hasta nosotros” (Simonet, 1983: 609).

La idea que se llevan los alemanes, transmitida por las conversaciones con los cristianos locales, juega a favor de nuestra interpretación. La comunidad mozárabe cordobesa de mediados del siglo X se reconoce como parte de una historia de largo recorrido a sus espaldas y no como el resultado de una montaña rusa en su relación con el poder musulmán. Esa “práctica tradicional desde tiempo inmemorial” refleja para nosotros un engarce del elemento cristiano en el medio social islámico desde bastante

tiempo antes de la proclamación del califato, momento que se considera el triunfo del modelo social islámico. ¿No será que ese triunfo venía ya produciéndose desde el emirato? Así nos lo parece cuando abordamos el estudio desde la perspectiva de la gestión del patrimonio cultural, el cual tiene una proyección social que compete a todo el cuerpo mozárabe, desde las élites que gestionan y promocionan estas arquitecturas hasta las bases sociales que están adscritas social y religiosamente a esos edificios. En el siglo IX hemos podido definir un marco de relación en lo tocante a la arquitectura religiosa que seguimos encontrándolo en el siglo X. Un paisaje monumental tan estable como el cordobés refleja permanencia en el tipo de las relaciones, lo cual propicia que la integración del elemento cristiano en la sociedad islámica haya dado muchos pasos antes del califato.

5.3. Lápidas funerarias, libros ilustrados y campanas

El presente capítulo no pretende ser una revisión exhaustiva de los diferentes objetos que se vinculan al bagaje artefactual mozárabe. Gómez-Moreno, en su más influyente libro (1919), reunió piezas de diferente materialidad y función (códices, lápidas sepulcrales, metales, marfiles, cristal de roca) que conformaban lo que él llamó el «Museo Mozárabe» (cap. XI). Muchas de estas piezas (todas las lápidas funerarias y varios códices y metales) estaban vinculadas a los cristianos de al-Andalus.

En fechas recientes, Rafael Azuar ha publicado un trabajo en el que repasa las diferentes entradas y salidas de piezas de este Museo Mozárabe inaugurado por Gómez-Moreno (Azuar, 2015 y 2016). Su objetivo era determinar, a día de hoy, qué piezas cuentan con garantías respecto a su atribuido origen andalusí. De entre estos objetos, los que más nos interesan son los relacionados con los que Azuar llama “cristianos no islamizados” (sic) de al-Andalus. Parece que esta coletilla, que usa a lo largo del artículo, tiene por fin el señalar la profunda arabización alcanzada por los cristianos a esas alturas (siglo X), de ahí lo de “no islamizados”. El Museo Mozárabe de los cristianos andalusíes que presenta Azuar queda limitado, lápidas aparte, a los pocos materiales de siempre (campana de Sansón, candil de doble piquera con inscripción latina *Opus Salominis Erat* y el aguamanil del Louvre) y alguna nueva incorporación (campanas de Huelva y Morón de la Frontera). El exiguo número de piezas, siempre del X en adelante, le sirve a Azuar como argumento de carácter negativo respecto a la capacidad de producción y consumo artístico de los mozárabes. Si, después de un siglo, con intervenciones arqueológicas de

por medio, el Museo Mozárabe de Gómez-Moreno sigue siendo prácticamente el mismo se “pone de manifiesto la escasa huella material conservada de aquellos cristianos en la Península” (Azuar, 2015: 138).

Un poco más adelante se muestra más categórico: “Geografía dispersa y tardía de estos contados objetos que no permiten seguir hablando de una “Arqueología Mozárabe” como definidora de la existencia de importantes, consolidadas y cohesionadas comunidades de cristianos no islamizados en el interior de al-Andalus...” (Azuar, 2015: 141). Parece que no le provoca ninguna reflexión que los dos nuevos objetos incorporados al Museo Mozárabe en las últimas décadas sean sendas campanas que nos hablan, directamente, de edificios religiosos. Su conclusión final llega nos parece exagerada: “...más bien creemos que, a la vista de los contados objetos no rituales, estaríamos ante las huellas de la existencia a finales del siglo X en el interior de al-Andalus y en el área periurbana de Córdoba de dispersas comunidades de “cripto-cristianos” (Azuar, 2015: 141). ¿Cripto-cristianos tañendo campanas, encargando elaboradas lápidas funerarias, fundando establecimientos religiosos, sucediéndose en las cátedras obispaes de las ciudades, ingresando en monasterios?

Todos esos objetos lo que aportan es visibilidad al componente cristiano desde diferentes puntos de análisis. Nosotros nos centraremos en aquellos que tengan que ver con la dimensión arquitectónica cultural pero sin dejar pasar otros aspectos que nos ayuden a conocer al colectivo humano. Vamos a tratar con materiales que se mueven entre las últimas décadas del IX y las primeras del XI. La mayoría se concentran en la Andalucía central, especialmente en la región de Córdoba.

5.3.1. Lápidas

Desde el siglo XVI, al menos, se han ido recogiendo y documentando diferentes lápidas funerarias que tienen la particularidad de haber señalado, en su momento, las tumbas de cristianas y cristianos que vivieron, y murieron, en al-Andalus en los siglos IX, X y XI en atención a los epígrafes que indican las fechas de deceso. El interés que empezaron a despertar entre los primeros “descubridores”, como Ambrosio de Morales (en *Los cinco libros postreros de la Crónica General de España*, de 1586, y en *Antigüedades de las ciudades de España*, de 1575), venía dado en primer lugar por su valor testimonial, que remitía a un antiquísimo cristianismo hispano ininterrumpido bajo la dominación mahometana, pero también por la calidad material y de ejecución de

muchas de las piezas. En palabras de M^a. A. Martínez Núñez estas estelas, en su mayoría de mármol blanco y con epigrafía incisa a veces rodeada por motivos decorativos tallados, “sólo son comparables con los epígrafes árabes de factura más cuidada, que suelen ser los que conmemoran fundaciones soberanas o los relacionados con personas vinculadas con la dinastía en el poder o la administración estatal” (Martínez Núñez, 2014: 64) [Fig. 299]. A los valores testimonial y artístico habría que sumarles un valor literario ya que, a menudo, las inscripciones tienen destacados desarrollos que las convierten en pequeñas creaciones poéticas que, en ocasiones, contienen verdaderos microrrelatos sobre los finados.

No hay duda de que estas lápidas son materiales de enorme interés. El problema es que su conocimiento y estudio está muy fragmentado, como muchas de ellas. Las piezas cuentan con noticias o estudios particulares, pero faltan los trabajos de síntesis que aborden el asunto como un fenómeno histórico en cualquiera de los aspectos antes señalados. A lo sumo, contamos con algún catálogo actualizado que trata de reunir todas las piezas conocidas en Andalucía (González Fernández, 2016) o en algunas de sus provincias (Pastor y Mendoza, 1987). Habría que señalar también los trabajos citados de Martínez Núñez y Azuar así como otro, más reciente, de Carmen Barceló (2019). De las 27 inscripciones recogidas por Hübner (1871) en su *corpus* hemos pasado a 60 en la actualidad, pero poco hemos avanzado en cuanto a su comprensión histórica.

No pretendemos hacer un catálogo ni, mucho menos, plantear el estudio integral que demanda este campo de la investigación. Nuestro manejo de las lápidas se va a centrar, fundamentalmente, en su valor testimonial como posible indicador no ya de la presencia de cristianos sino también de sus edificios religiosos. Es obvio que si tenemos a cristianos muertos es que vivieron como tales y, por tanto, es posible que buscaran enterrarse cerca de las iglesias que frecuentaron. Pero existe un problema. Absolutamente todas las lápidas están descontextualizadas. Bueno, habría que hacer la salvedad de aquellas encontradas en excavaciones actuales, como en Cercadilla (González Fernández, 2016: 62-66) o el Alcázar de Sevilla (Tabales, 2005: 4), si bien no aparecieron en posición primaria sino ya rotas y reutilizadas en momentos posteriores.

Por tanto, puede decirse que el valor arqueológico de las lápidas no va más allá, por ahora, de su consideración como artefactos históricos desubicados, lo que no anula otras capacidades informativas, que son las que utilizaremos. Prestaremos especial atención a aquellas lápidas cuyos epitafios se refieran a personajes vinculados a la vida

religiosa (monjes y monjas, abades, obispos), pues revelan tanto instituciones vigentes como centros de culto activos.

La labra de las llamadas «lápidas mozárabes» se inicia, como poco, en las últimas décadas del siglo IX. La más antigua de las conservadas de este tipo, con fecha, data de 877 y fue encontrada en las primeras décadas del XX en el entorno de Cercadilla, si nos atenemos a las indicaciones aportadas por S. de los Santos (1947). Perteneció a la tumba de un sacerdote de nombre algo extraño, Tepipo o Iquecipo, según lectura de este autor.

¿Desapareció la epigrafía funeraria cristiana a inicios del siglo VIII y no volvió a manifestarse hasta el IX avanzado? Desde luego, son muy pocas las inscripciones funerarias anteriores. Barceló sólo consigna tres seguras en su tabla (Barceló, 2019: 132). No recoge, sin embargo, dos epígrafes aparecidos en El Salar (Granada) [**Fig. 300**], si bien carecen de fecha¹³⁵. Julián González, en su trabajo de recopilación de lápidas para todo el territorio andaluz, dice que “la ausencia de epígrafes en determinadas fechas y lugares sólo es explicable porque o nunca fueron grabados o porque fueron destruidos” (2016: 18). Ante esta disyuntiva, se inclina por la segunda opción. Sería un poder “político capaz de ordenar su destrucción por motivos religiosos específicos de ese momento” el que provocó el vacío. El motivo específico lo encuentra en ese ataque sufrido por las iglesias del que nos daba cuenta Eulogio a mitad del siglo IX: “De esta destrucción sistemática no debieron quedar excluidas las lápidas funerarias, al estar las tumbas ubicadas en el ámbito de los templos y ser en sí mismas ejemplos de culto cristiano con sus visibles símbolos religiosos” (Julián González, 2016: 19). Pasado este trance, se entiende que las comunidades cristianas vieron aflojada la presión porque, conforme avanza el siglo IX y sobre todo a lo largo del X, se produce la eclosión lapidaria. La desaparición del califato y la llegada de los poderes norteafricanos, con sus políticas

¹³⁵ Cerca de El Salar (Granada) aparecieron dos epígrafes de carácter funerario cuyo soporte son piezas que, a modo de hito, señalarían las respectivas tumbas. Pastor y Mendoza, cuando las estudian, muestran desconcierto y no se deciden a apuntar una fecha concreta. Opinan que pueden ser de los siglos VI o VII “aunque esta cronología no se puede asegurar, dado los escasos datos que poseemos” (Pastor y Mendoza, 1987: 312). Nosotros llamamos la atención sobre dos elementos que podrían apuntar a una fecha postvisigoda. En primer lugar, que se trata de señalizaciones clavadas en el suelo (las piezas tienen un pie para ser hincado), que no tienen presencia en las necrópolis tardoantiguas pero sí en las altomedievales. En segundo lugar, la forma de uno de estos hitos tiene una geometría semejante a la de los merlones escalonados tan típicos de la arquitectura omeya. Cuenta, además, con unos motivos a base de dos arcos de herradura de nacelas curvas, otro indicio de cronología altomedieval. Estas piezas, sin duda singulares, nada tienen que ver con la serie de las lápidas mozárabes, ni por su tipo (placas colocadas horizontalmente sobre la tumba frente a hitos), ni por su material (mármol frente a arenisca local), ni por su epigrafía, ni por su contenido (largos y noticiosos epitafios frente a lacónicas fórmulas estereotipadas). Podrían ser anteriores a la eclosión lapidaria mozárabe, pero no bastan por sí solas para pensar que el hábito epigráfico mozárabe gozó de especial vitalidad desde el siglo VIII.

anticristianas, significarían para González el final de las lápidas cristianas. De esta forma, termina haciendo de estas placas un reflejo de la tolerancia o intolerancia de la religión dominante respecto a las dominadas. Este enfoque nos parece incorrecto. Para empezar, el impulso destructor atribuido a Mohamed I es totalmente falso, como hemos tenido ocasión de ver (Capítulo 2.2). No se destruye ni un solo edificio. Atribuirle, además, que entró en las necrópolis cristianas (¿de todo al-Andalus?) desbaratando las tumbas es del todo gratuito. Lo más sensato es pensar que las lápidas que venimos en llamar mozárabes se empezaron a producir a partir de un momento avanzado del siglo IX. Del mismo modo, cuando empiezan a desaparecer tras la caída del califato habrá que preguntarse si lo que desaparece es un sector productivo antes que un colectivo religioso acosado. Aún en el caso improbable de que las lápidas de los siglos VIII y primera mitad del IX hubieran sido destruidas (en toda Andalucía) por orden del emir, las habríamos encontrado rotas a no ser que las hubieran reducido a polvo. Nosotros pensamos que el hábito epigráfico cristiano a lo largo del siglo VIII y buena parte del IX es, en efecto, muy escaso, sin que tras ello se esconda ninguna cuestión socioreligiosa. Si en las tumbas de los cristianos no había casi epígrafes no era porque estuviera prohibido. Las razones debían ser otras.

Centrándonos en las lápidas mozárabes, su presencia y dispersión por el territorio muestra algunas importantes concentraciones, ciertos vacíos y ejemplares aislados. La gran mayoría, 46, que representan el 80% del total, se encontraron en la provincia de Córdoba, sobre todo en el entorno de la capital (González Fernández, 2016: 18). En la provincia de Granada hay cinco, además del epígrafe de Teudefredo (Rodríguez de Berlanga, 1903: 129; Serrano y Atencia, 1981: 60) y una inscripción en una placa de barro, luego cocido, encontrada en La Zubia (Mendoza, 1986-87; Pastor y Mendoza: 316-317). A Málaga le corresponden cuatro ejemplares, entre los que se encuentra el procedente de Mesas de Villaverde del que se habló (Pastor y Mendoza: 318-319). En toda la provincia de Sevilla sólo se ha recogido un fragmento, un número en verdad paupérrimo teniendo en cuenta que, la capital hispalense, siguió contando con una comunidad cristiana acreditada, en la figura de sus obispos, hasta finales del siglo X por lo menos. La placa, o más bien un fragmento de ella, estaba reutilizada como apoyo de una mocheta perteneciente a una casa abbadí-almorávide excavada en el Patio de las Doncellas, dentro del Alcázar de Sevilla (Tabales, 2005: 4). Por último, aislada en el extremo suroccidental de al-Andalus, llegó hasta nosotros la lápida del obispo Juliano (IPAR 1998: 88), aparecida cerca de Faro (Portugal). Sacamos de la lista a la inscripción

del obispo Daniel de Badajoz (Fita, 1917: 91), una pieza que seguramente nunca existió a tenor del contexto informativo que la rodea, como se vio en su momento (Capítulo 4.2).

Según la distribución geográfica, Córdoba se erige en el centro productor por excelencia de este tipo de objetos. También en el que más los consumió. Tal como hemos expresado anteriormente, la falta de un estudio o estudios globales impide determinar, hasta qué punto, esto es cierto y cuál es el margen de los productos locales, independientes de los talleres cordobeses. De todas formas, el peso productivo capitalino debió ser determinante con lo que sabemos por ahora.

En conjunto predomina la calidad, tanto en el soporte como en la ejecución epigráfica y decorativa, cuando se da esta última. Traigamos a la memoria las palabras de Martínez Núñez respecto a la equiparación de las calidades de las lápidas cristianas con los más destacados epígrafes musulmanes, aquellos que tienen que ver con las altas instancias del poder. Los cristianos no eran tan poderosos como el califa y su corte, pero algunos están consumiendo unos objetos cuyo soporte, el mármol blanco, es buscado por los propios gobernantes para ornar sus edificios palaciegos y religiosos. Córdoba sería una especie de lonja de mármoles donde arribarían materiales de diferentes lugares. Los mozárabes contribuyen a estimular este mercado demandando unas piezas que no son una versión cristiana de las lápidas musulmanas al uso. En absoluto. Son un producto sin parangón en el contexto andalusí. Un pequeño lujo que no encontramos en las necrópolis musulmanas [**Fig. 301**]. Esta demanda no sólo animaría la circulación de mármol sino que también propiciaría la consolidación, y el desarrollo, de la actividad epigráfica como oficio. En ocasiones también hay tallados, aparte de los caracteres, motivos decorativos que esta vez sí imitan modelos de la escultura musulmana o, más bien, de época musulmana ya que vemos, a cristianos y mahometanos, compartir una misma cultura visual.

¿Son estas lápidas mozárabes una seña de identidad cristiana autoconsciente en el entorno musulmán dominante? Si cristianos y musulmanes se enterraran en los mismos cementerios podría pensarse en esta posibilidad pero, como sabemos arqueológicamente, esto sólo ocurrió en un primer momento y durante poco tiempo (Manzano, 2006: 268-272). Creemos que las lápidas son identitarias, sin duda, pero no como forma de desmarcarse o diferenciarse de lo musulmán sino como manera de significarse dentro del colectivo cristiano. Por ejemplo, sabemos que los cristianos cordobeses de los siglos VIII, IX, X y XI se entierran en necrópolis exclusivas, como la excavada en Cercadilla.

Entonces, la riqueza del material y la finura de la inscripción marcan una distinción que es intraconfesional y no interconfesional. Algunos de los enterrados en este y otros cementerios han sido capaces de hacer un dispendio en la hora de la muerte que la Historia ha recompensado con largueza. Quién le iba decir al abad Recosindo, al noble Cipriano o al obispo Juliano que su memoria iba a ser recordada, tanto tiempo después, en las vitrinas de los museos.

Ya que hablamos de personas refirámonos e ellas. Conocemos, por ejemplo, a varios obispos: Martín de Ecija, m. 931 (Riesco, 1988); Juliano, de sede desconocida, m. 987 (IPPAR, 1998: 88); Leovigildo, sin sede ni fecha completa (Riesco, 1988). Se trata de testimonios que apelan al mantenimiento de estructuras institucionales. La trayectoria vital de Martín, según sabemos por su epitafio (Riesco, 1988: 190), es de gran interés [Fig. 302]. Tallado en el reverso de una placa con inscripción romana de época imperial, nos dice que este obispo quiso reposar eternamente en el monasterio donde profesó en su juventud. Al parecer, la placa fue descubierta en 1729 realizando labores agrícolas en una viña cercana a la casa-lagar llamada el “Algarbejo”, en la sierra cercana a Córdoba, paraje en el que tenemos la acreditada presencia de cenobios en los siglos IX y X (Riesco, 1988: 189). ¿Cómo llegó un monje formado en este monasterio cordobés a convertirse en obispo astigitano? Cualquier especulación es gratuita pero, al menos, se percibe un marco institucional complejo que permite movimientos y carreras religiosas como ésta. Desde luego, la idea de los monasterios mozárabes como simples baluartes de la fe cristiana en los que se enclaustran comunidades religiosas que permanecen ajenas al siglo para vivir en “libertad” su camino de perfección debería quedar atrás.

La lápida del obispo Juliano no especifica en qué ciudad ejerció de pontífice (IPPAR, 1998: 88) [Fig. 303]. Su hallazgo en Vila Real de Santo António, cerca de Faro (Portugal), induce a pensar en un mitrado de la vieja sede de Ossonoba, a no ser que la placa haya llegado hasta allí desde otro lugar. Es cierto que la pieza parece desubicada, demasiado excéntrica respecto al círculo productivo y de consumo en el que tenemos al resto de las lápidas, pero carecemos de la suficiente información para determinar si el viaje de esta pieza, sin duda producida en los talleres especializados cordobeses, se produjo en el siglo X o después. Si esta lápida, realizada en la décima centuria, se consumió originalmente en el Algarbe estaríamos ante un testimonio de carácter institucional importante ya que es el único de esta naturaleza relacionado con esta región, perteneciente a la provincia eclesiástica de *Lusitania*, de la que tenemos tan pocos datos:

el metropolitano de Mérida Ariulfo en el siglo IX y otro sin nombre conocido en Lisboa en el siglo XII. Pero, más allá de eso, nada se puede decir sobre esta sede mozárabe que habríamos dado por extinta de no ser por la lápida.

La tercera placa referida a un obispo, de nombre Leovigildo, tiene roturas que impiden conocer su sede y fecha exacta de su muerte [Fig. 304]. Las primeras letras de cada verso forman un acróstico vertical del que se puede restituir [.]PISCO[...]. Hübner dice que fue encontrada en Lucena en el siglo XVIII (Hübner, 1871: 39, n. 128), mientras que A. Riesco, basándose en información aportada por el marqués de Valdeflores y B. Sánchez de Fera, localiza el hallazgo a las afueras de Córdoba, en una huerta conocida como la Peréa (Riesco, 1988: 194-195).

Otro tipo de personas que consumieron estas lápidas también tenían relación con el estamento religioso, tanto secular como regular. Hay varias que tienen que ver con hombres y mujeres pertenecientes a comunidades monásticas. Ya vimos que Martín fue monje antes de ser obispo. No queda expresado si alcanzó, alguna vez, el cargo de abad en el monasterio donde vivió y fue sepultado. Sí lo fue, en su cenobio, Daniel, cuya placa apareció cerca de Adamuz (Córdoba) indicando su deceso en 930 (Fita, 1914) [Fig. 305]. El enclave donde se recogió, la finca del Retamalejo, era conocido como Los Conventillos, propiedad de su descubridor, Gregorio Cámara, quien al comunicar el hallazgo al Manuel Galindo, director del Museo arqueológico provincial de Córdoba, le dice que allí “se ven cascotes de teja y de tinaja y muchas piedras, como de haber existido en tiempos remotos algún poblado” (Fita, 1914: 559). Fita opina que, en esos parajes, se levantaba el monasterio Armilatense dedicado a San Zoilo nombrado por Eulogio. Lo agreste del paisaje, el paso cercano del río Guadalquivir y la distancia a la capital, unas treinta millas, le inducen a pensar en este sentido (Fita, 1914: 560).

Por su parte, el monje Amansvindo fue enterrado en 982 en la sierra de Málaga, según Aldrete “donde ai rastros de un monasterio” (Fita, 1916). Abundan las lápidas pertenecientes a monjas. Hubo varias que aparecieron en el mismo lugar, ubicado al sur de la ciudad de Córdoba (Fita, 1914). Podríamos estar en la necrópolis de un monasterio extraurbano. F. Naval identifica el lugar con el monasterio de Santa Eulalia de Barcelona mencionado en las fuentes (Naval, 1914: 466). C. Aillet, por su parte, piensa que este monasterio sería del de Santa Eulalia de Mérida, no de Barcelona, que sólo aparece mencionado en el *Calendario de Córdoba* (Aillet, 2010: 74). Todas las lápidas son, en efecto, del siglo X. El epígrafe más antiguo es de la anciana (*annosa*) monja Killio, muerta

en 936 [Fig. 306]. Junto a la placa de Killio aparecieron las de las monjas Justa (m. 948) y Rufina (m. 977). Sin duda nos encontramos ante un escenario arqueológico que, por desgracia, es imposible explorar, privándonos de información importantísima relativa al conocimiento y evolución histórica de las diferentes partes que conformaban el establecimiento (templo, dependencias, servicios, necrópolis). Volviendo a la lápida de Killio, hay contenida en ella un dato relativo a su vida que puede hacer referencia a su condición de fundadora del cenobio en el que se entierra. La expresión *velatarum genetrix facta* suele ser entendida como que se hizo abadesa o madre superiora de la comunidad (de veladas), si bien el término *genetrix* no se justifica satisfactoriamente como forma de referirse a un mero cargo o dignidad religiosa. Compartimos la interpretación que del texto hace F. Fita: "...claro está que la calificación de *velatarum genetrix* se presta a incluir no solo el concepto de abadesa, sino también de fundadora del monasterio" (Fita, 1914: 558-559). Pensamos que es posible que Killio hubiera llegado a ser rectora del colectivo de religiosas, pero no como resultado de una larga vida de enclaustramiento. ¿Desde cuándo fue monja Killio?; ¿lo fue toda su vida o tomó los hábitos hacia el final de la misma coincidiendo con una piadosa acción promotora que le lleva a fundar una congregación monástica? Sabemos con seguridad que Isabel, esposa de Jeremías, matrimonio que sufraga la fundación de Tábanos, se convirtió en monja y priora de la comunidad femenina en el momento de instalarse en el cenobio recién creado (MS, III 6). Por tanto, no sería ninguna cosa extraordinaria que estuviéramos ante una de las promociones religiosas cristianas en la Córdoba musulmana, atestiguadas por los veraces casos literarios contextualizados en un marco de relaciones cristiano-musulmán en el que, aparte de existir márgenes de actuación positiva, hay elementos mozárabes con capacidad demostrada para intervenir en el patrimonio arquitectónico. Si, en efecto, estas tumbas estuvieran vinculadas al monasterio de Santa Eulalia de Barcelona nombrado en el Calendario de Córdoba la presunción de que podemos encontrarnos ante una promoción mozárabe ganaría enteros. Recordemos que esta congregación únicamente es mencionada en el *Calendario* (CC, 12 de febrero) estando ausente en la lista de centros religiosos que podemos confeccionar a partir de la información de mediados del siglo IX.

Mencionemos también la lápida de Especiosa y Tranquila (Rodríguez Oliva, 2003) [Fig. 307]. Se desconocen las condiciones y fecha del hallazgo. Por las pocas noticias disponibles su lugar de procedencia podía ser la localidad de Lucena o alrededores (Risco, 1988: 198). Tiene, como peculiaridad, que el soporte utilizado, en vez

del típico mármol blanco, es granítico. Esta discordancia, seguramente, sea consecuencia de un particularismo productivo que no podemos interpretar más allá mientras no se acometan estudios profundos y sistémicos que contemplen las lápidas en su conjunto. La pieza, aparte de su valor como testimonio histórico, también significa un acto de amor materno-filial. Especiosa, muerta en 966, se reúne con su hija Tranquila, parece que monja (*sacra virgine*), fallecida casi cuarenta años antes, en 927. Sin duda, si algo tienen las lápidas mozárabes es la sustitución de las lacónicas y genéricas formulas funerarias por narraciones más o menos extensas que convierten a las piedras en soportes de pequeños relatos vitales, originales e intransferibles.

El clero secular también está representado en las lápidas. Por citar alguno tenemos al sacerdote de la placa datada en 877, ya mencionada, aparecida en el área de Cercadilla. De ella nos quedamos con una parte del epígrafe que dice *sarcophagum pavimento derictu* que S. de los Santos una vez traduce como “sarcófago colocado en el pavimento” y, otra, como “sarcófago erigido en el pavimento” (de los Santos, 1947: 123 y 125). Sin entrar en disquisiciones filológicas lo relevante es que la tumba en cuestión, y por tanto la lápida, se podían encontrar en el interior de un edificio. De ahí que se hable de pavimento. En tanto en cuanto sabemos que, desde época tardoantigua, hay enterramientos tanto en el interior como en el exterior de las iglesias, circunstancia que sigue vigente más adelante (ver la necrópolis de San Acisclo), lo más probable es que hubiera lápidas tanto fuera como dentro. En otras palabras, las lápidas no necesariamente se usarían de forma exclusiva en uno u otro caso.

En el pueblo de Comares (Málaga) se encontró una lápida en 1855 que informaba de un presbítero de nombre Samuel muerto en 958 (Fita, 1917: 91; Ación, 2009: 34). De nuevo y por fortuna el epitafio se carga con datos sobre el finado insertos en un microrrelato lapidario. La placa es un verdadero homenaje hecho al tal Samuel. De él se destacan, por ejemplo, sus aptitudes para el canto de los oficios, capaces de conmover a todos los asistentes y que, sin saberlo, le han hecho pasar a la historia.

Para terminar con las personas nos referiremos ahora a laicos que, por sus epitafios, cabe sospechar pertenecían a nichos sociales de cierta relevancia. Así ocurre con Juan Eximio, cuya lápida viene de Lucena (Córdoba), sacada a la luz en 1874 (Levi Provençal, 1965: 120). La fecha de defunción es 925. El largo epitafio arranca con la mención al abuelo del inhumado, el *maximi viri atana*(gildo) para después mencionar a su padre *sinde*(miro) y, por fin, a él mismo, *iohannes eximius*. Parece descabellado, como

hace Fernández-Guerra (1887: 173), identificar al abuelo Atanagildo con su homónimo levantino, sucesor de Teodomiro de Orihuela, no sólo por la distancia geográfica sino, sobre todo, por la temporal (casi dos siglos) ¿Es la mención a los ancestros un mero recordatorio personal o la alusión a un linaje que goza de un reconocimiento social?

De Atarfe (Granada) procede la lápida de Cipriano, descubierta en 1870 (Pastor y Muñoz, 149) [**Fig. 308**]. El tal Cipriano, muerto en 1002, es tildado de persona noble (*nobilis*), hijo de insignes padres (*parentibus altis*). De nuevo, por la vía de la autoproclamación, proyectamos en el personaje una condición social elevada que no podemos contrastar sino tan sólo sospechar.

Tras sobrevolar, a cierta altura, el expediente lapidario mozárabe nos queda claro que estamos ante un registro informativo que necesita ser integrado de forma decidida en el estudio de la historia de los cristianos meridionales que vivieron en los territorios nucleares omeyas. Al superponer los datos emanados de las lápidas a los datos derivados de las fuentes escritas percibimos algunas concordancias básicas. Córdoba es el principal y casi único centro de creación literaria cristiana. En el campo de la facturación lapidaria la capital omeya también se muestra como centro productivo de primer orden. Seguramente no todas, pero sí la mayoría de las placas, fueron realizadas en los talleres cordobeses. Entre ellas, el mayor número era consumido en la ciudad y sus alrededores, lo que viene a coincidir con la imagen transmitida por los textos en cuanto a la pervivencia de un importante colectivo cristiano en los siglos IX y X. Colectivo que cuenta con establecimientos religiosos de diferente orden que van desde los suburbiales a los serranos pasando por los de la campiña.

Los lugares, fuera de la capital, en los que localizamos lápidas nos resultan familiares ya que los encontramos a menudo en el canal informativo literario: Granada, Sevilla, Málaga. Nos movemos, y con nosotros las placas, por un territorio en el que hay colectivos cristianos perdurables que cuentan con estructuras suprarregionales representadas por la red episcopal que se reordenó tras el colapso visigodo. Hemos visto desfilar a muchos de los mitrados camino de Córdoba para participar en asuntos relevantes concernientes a la Iglesia. Las interconexiones que confluyen en una sola toma enchufada al sistema político emiral y luego califal conforman la gran *dimma* omeya meridional, la más perdurable y reconocible en el tiempo. Los impuestos debidos por los cristianos de un amplio territorio fluían hacia las arcas cordobesas por canales estables mantenidos por autoridades religiosas y laicas: el obispo y su cuerpo de diáconos y

presbíteros destacados en las iglesias; el conde de los mozárabes con su propia guardia armada; los recaudadores que debían rendir cuentas al fisco musulmán. Pero esta imposición, mientras sea satisfecha, conlleva unos derechos que, en su respeto, significan la base de la convivencia emanada de un acuerdo. Dicho acuerdo, en lo tocante a la arquitectura religiosa, ha podido ser analizado en el entorno cordobés pues de allí procede toda la información (Capítulos 3.2.9.2, 4.5 y 5.2). Podemos pensar que el panorama observado en Córdoba, en sus aspectos esenciales, sería el mismo que en el resto del territorio perteneciente a esta *dimma* que rebasa con creces los límites de la ciudad. Si en ella y sus alrededores tenemos documentada la pervivencia y mantenimiento de edificios religiosos así como nuevas promociones, dichas circunstancias, siendo imposible cuantificar su alcance, pudieron repetirse en tierras sevillanas, malagueñas o granadinas. Pervivencia de la cristiandad, transmitida por las lápidas y otras fuentes informativas, la hubo, incluso en la región que fue escenario de la revuelta hafsuní, de donde procede una lápida adscrita al entorno de Bobastro que, por tipología y paleografía, fue realizada avanzado el siglo X.

Por último, las lápidas no son expresión diferenciadora de la comunidad cristiana frente a la sociedad musulmana dominante. Si esto fuera así no tendríamos decenas de piezas sino miles. Está claro que se trata de objetos sólo accesibles a segmentos sociales mozárabes que tenían la capacidad para pagar por ellos ya que no se trata, ni mucho menos, de unas manufacturas “populares” sino sofisticadas: el soporte habitual es mármol blanco; los lapicidas que tallan las letras y los motivos decorativos están especializados en un oficio. Los cristianos y cristianas que usaron las laudas en sus tumbas proyectaban sus memorias al resto de cristianos que seguían vivos y pasaban junto a ellas¹³⁶. Nunca encontramos mensajes apologéticos que aludan, por ejemplo, a un más allá triunfante respecto al mundo, musulmán, que deja atrás la persona finada.

En el reciente trabajo de Rafael Azuar ya referido se dedica un espacio importante a las lápidas mozárabes (Azuar, 2015 y 2016). Es una reflexión en la que se ponen sobre la mesa todas las piezas con el objetivo de elaborar un relato histórico concerniente a la cristiandad andalusí de esas fechas. Observa que, entre las últimas décadas del IX y primeras del XI, periodo al que pertenecen las lápidas conocidas, hay ciertas

¹³⁶ En una lápida de inicios del siglo X procedente de Córdoba, la finada interpela a los vivos para que la recuerden y recen por su alma: “Quien quisiera que haya llegado a este lugar, y leído el nombre de esta Basilisa, que encomiende al Señor su alma en sus oraciones...” (González, 2002: 34).

concentraciones dependiendo del momento. Azuar vincula de forma consustancial la historia de las lápidas con la historia de todo el cristianismo andalusí. Son ellas las que revelan dónde están los cristianos y dónde no. Al ordenar las lápidas por fechas y procedencias traza la geografía de un cristianismo en movimiento dependiendo de las circunstancias. Las lápidas más antiguas, de la segunda mitad del IX e inicios del X, se concentran en Córdoba y Granada. Esto querría decir que ambas ciudades son centros de referencia de toda la cristiandad de al-Andalus. Sin embargo, las lápidas en Granada desaparecen pronto y no vuelven a aparecer hasta casi un siglo después. La represión tras la derrota de los rebeldes podría explicar esta ausencia. En Córdoba la cosa es distinta ya que hay lápidas a lo largo del siglo X, si bien existe cierto hiato en las primeras décadas que puede tener como explicación “el aplastamiento de la sublevación muladí” (Azuar, 2016: 86). Hacia finales del siglo X algo vuelve a cambiar porque las lápidas abandonan Córdoba y empiezan a aparecer en Granada y Málaga y, en mucha menos intensidad, en el occidente. Azuar explica el fenómeno apelando a una diáspora interna en la que los pocos cristianos que quedan van arracimándose en nuevos lugares que no sabemos por qué razón son más propicios a su presencia.

No le extraña que un colectivo cada vez más marginal y siempre al albur del amenazante poder musulmán esté consumiendo objetos caros y sofisticados que, en la parte musulmana, sólo tienen parangón con la epigrafía oficial. Al contrario, habla de “un cripto cristianismo” consentido, propio de una minoría resiliente y residual (Azuar, 2016: 98). La cosa se reduciría, prácticamente, a pequeñas comunidades cenobíticas y eremíticas, primero en los montes de Córdoba y, luego, en la Alpujarra de Granada y la serranía de Málaga.

Como se puede observar, nuestra comprensión e interpretación del expediente lapidario mozárabe en poco se parece a la presentada por Azuar. Es una absoluta contradicción decir que los mozárabes de todo al-Andalus, a esas alturas, habían perdido prácticamente la totalidad de sus las iglesias cuando al mismo tiempo están consumiendo unos objetos nada populares en el momento de su muerte. Un lujo para la eternidad realizado, según parece, por grupúsculos de cristianos “no asimilados” que se empeñan en perseverar en su fe y en la lengua latina en discretos reductos lejos de las miradas islámicas. Dice Azuar que entre las inscripciones no hay ninguna que haga referencia a la consagración de nuevas iglesias. También que no encontramos en al-Andalus las preseas necesarias para la celebración litúrgica. La interpretación de Azuar nos parece del

todo incorrecta. Cuando constata que hay no pocas lápidas referidas a personajes que tienen que ver con el mundo monástico (abades, monjes, monjas) despacha el asunto diciendo que todo se reducía a pequeñas comunidades y eremitas asilados practicando un cristianismo de claustro, sectarizado en irrelevantes centros religiosos de los que no conocemos nada, ni sus edificios ni sus necrópolis. Se empeña Azuar en ningunear la existencia de estructuras jerárquicas episcopales a lo largo del siglo X en no pocas ciudades. Tomemos sólo como ejemplo el colofón de la Biblia Hispalense, del que hablamos un poco antes (Capítulo 5.2) y hablaremos un poco después. Escrito en 988, nos informa de un organigrama eclesiástico con la metropolitana Sevilla a la cabeza que nos transmite la imagen de una institución bastante “sana” que cuenta, además, con una auténtica factoría de futuros obispos en torno a su catedral visigodo-mozárabe de Santa María. Allí se iniciaban las carreras de aquellos que se sentarían en las cátedras de Córdoba, Écija, Medina Sidonia o la propia Sevilla. Por si no fuera bastante, vayamos al paisaje monumental que se desprende del Calendario de Córdoba, de mediados del siglo X: parroquias, monasterios, basílicas martiriales que tuvieron conragaciones religiosas y escuelas, la catedral, aunque no sepamos qué iglesia de la mencionadas cumplía esa función.

En definitiva, la postura de Azuar es un intento, en nuestra opinión, de validar arqueológicamente la hipótesis de M. Epalza (1985-86, 1994a, 1994b; Epalza y Llobregat, 1982), muy crítica respecto a la permanencia generalizada, en el cristianismo, de la población local. Hay en efecto importantes debacles institucionales que significan la desaparición temprana de un buen número de sedes episcopales, con especial incidencia en ciertas regiones como la levantina, que es la que les sirve a estos autores para elaborar su discurso. Para Epalza, más que una presión externa, musulmana, lo que hace transitar confesionalmente de forma rápida y masiva a las sociedades locales es la incapacidad de la Iglesia para mantener la práctica y la enseñanza religiosa al descomponerse orgánicamente: si deja de haber obispos deja de haber ordenaciones de sacerdotes y se cortan las conexiones entre las parroquias y la sede diocesana que debe velar, entre otras cosas, por el mantenimiento físico de las iglesias y la práctica religiosa.

Azuar desarrolla esta idea de rápida contracción de todo el cristianismo andalusí desde un momento temprano. De esta forma, los cristianos de los siglos X y XI aparecen a sus ojos de manera prejuiciosa, como una especie de relictos grupos cada vez más aislados que se resisten a desaparecer.

5.3.2. Libros ilustrados

La llamada tradicionalmente «miniatura mozárabe» forma parte de una práctica pictórica que encontramos, preferentemente, en contextos extra-andalusíes. Tanto desde el punto de vista de la producción como de la circulación. Todos los ejemplares miniados del famoso *Comentario del Apocalipsis*, obra que fue ilustrada multitud de veces a lo largo de siglos, fueron generados en *scriptoria* nortños. Tampoco nos consta que los cristianos del sur trataran de hacerse con este libro desde los lugares que lo producían y copiaban. Ignoramos por qué esta obra, que alcanza gran difusión en los territorios cristianos altomedievales, no despierta interés en los medios mozárabes. No obstante, hay en al-Andalus libros cristianos, coetáneos a los nortños, que también son soporte de representaciones pictóricas. Son libros de carácter sagrado, en concreto alguna Biblia, que nos ponen en relación con personas y lugares íntimamente relacionados con los espacios de culto y la práctica religiosa.

Hay que empezar diciendo que no existe una miniatura peninsular tardoantigua que explique la aparición de la miniatura altomedieval. Fue Helmut Schlunk (1945) quien planteó la idea de una pintura librería de época visigoda que trascendería en el tiempo. El alemán puso en valor las relaciones icónicas y formales entre los capiteles historiados de San Pedro de la Nave, considerada del siglo VII desde el trabajo de Gómez-Moreno (1906b), y los códices minados mozárabes. Podía ser ésta la razón por la cual, dentro de la escultura del siglo VII, hubiera algunos ejemplos de representaciones figuradas que se salen de la tradición formal e iconográfica hispana si tomamos como referencia los antiguos sarcófagos tardorromanos [Fig. 309]. Para Schlunk, la aparición de esta iconografía se debe “a influencias hasta ahora no bien definidas” (Schlunk, 1945: 242). Con esta idea se acerca a otros grupos escultóricos como el de Quintanilla y el capitel de los Evangelistas de Córdoba. Vuelve a encontrar en ellos semejanzas con las miniaturas altomedievales, como por ejemplo el representar a los Evangelistas con cuerpo humano y cabeza de animal en San Pedro de la Nave y las imágenes antropomorfas del Sol y la Luna en Quintanilla. Va anidando la idea de que es una pintura miniada la que transfiere, en ocasiones, patrones representativos e iconográficos a la escultura que no estaban presentes en las tradiciones tardorromanas. Pero había un problema: todas estas esculturas se fechaban en el VII y, las miniaturas conocidas, del X en adelante. Schlunk es

consciente de que esta circunstancia “puede hacer resucitar la vieja controversia acerca de la cronología de los relieves” (Schlunk, 1945: 253).

La discusión quedaría abortada si pudiera presentarse algún ejemplo, de segura cronología visigoda, en el que se aprecien paralelismos con los desarrollos iconográficos pictóricos altomedievales. San Juan de Baños, con su inscripción, viene al rescate. En concreto las figuras de animales talladas en los bloques cúbicos que enmarcan la famosa lápida: “No hay duda de que esta figura tiene cierta semejanza con el símbolo de San Juan acompañado de la rueda, según la visión de Ezequiel, que aparece tantas veces en manuscritos y esculturas españolas” (Schlunk, 1945: 253-254). El argumento está cogido por los pelos o, más bien, por las plumas, pero le basta para zanjar la discusión cronológica apelando a la existencia de una miniatura visigoda que fue capaz de influir tanto en la escultura del momento como en la pintura sobre pergamino de siglos después. Esta miniatura hispana derivaría de una previa, y del todo hipotética, tradición pictórica norteafricana (Schlunk, 1945: 262) de la que no existe ni un solo ejemplo conservado, de ahí lo de hipotética. Schlunk busca, en un nunca demostrado elemento extrapeninsular, la explicación por la cual la escultura figurada visigoda presenta, a veces, unos modelos iconográficos diferentes a los tradicionales, paleocristianos, conectando, en cambio, con los altomedievales. Afirma, sin dudar, “que la mayoría de las representaciones se encontraban en un *Apocalipsis*” ya miniado en el siglo VII en el contexto de la difusión e imposición, por parte de la Iglesia Hispana, del libro de Juan en el marco de la liturgia (Schlunk, 1945: 261). ¿Ha visto alguien algún *Apocalipsis* ilustrado visigodo? Gómez-Moreno, por ejemplo, jamás se planteó que la miniatura altomedieval hispana derivara de una miniatura visigoda. La considera una creación de su época, con un desarrollo experimental propio y original (Gómez-Moreno, 1919: 355-364).

Después de 70 años nada se ha aportado respecto a ese pretendido *Apocalipsis* ilustrado de tiempos visigodos en el que estaban ya fijados los lenguajes icónicos y representativos altomedievales. No es extraño, ya que todo empieza y acaba en un ejercicio especulativo hecho por el alemán desde un visigotismo a ultranza que, constantemente, huye hacia atrás tratando de buscar en los siglos visigodos todos los elementos (técnicos y estéticos) que encontramos en los siglos altomedievales. La propuesta de Schlunk es una *desiderata*, o casi un acto de fe, ante la incapacidad de aportar un solo dato convincente, empezando por algún ejemplo real de pintura miniada visigoda perteneciente a un fabuloso *Apocalipsis* visigodo ilustrado. Por otro lado,

tampoco se aportan ejemplos de los necesarios eslabones intermedios entre la pintura visigoda y la mozárabe. Unos eslabones que tuvieron que ser necesariamente muy tradicionales ya que, la miniatura del X, seguiría siendo muy semejante a la del VII al tomar como ejemplo los capiteles de La Nave. ¿Dónde están esos pasos intermedios que tuvieron que desarrollarse en los siglos VIII y IX?, ¿en al-Andalus, en los incipientes territorios cristianos del norte? En ningún sitio los encontramos y nos parece muy extraño que hayan desaparecido todas las miniaturas que, a lo largo de trescientos años (siglos VII al IX), condujeron a las del X. Por si fuera poco, la escultura pretendidamente visigoda y la segura miniatura altomedieval con la que comparte repertorios formales e iconográficos deberían sincronizarse. Los atronadores paralelos entre las imágenes talladas y las imágenes pintadas (Walker, 2017) hacen inexplicable que puedan estar separados por siglos. Miniaturistas y escultores comparten un mismo ambiente productivo y una misma cultura visual en desarrollo. Las propuestas cronológicas altomedievales para edificios como San Pedro de la Nave (Caballero y Arce, 1994) o Quintanilla de las Viñas (Caballero, 2015), donde se despliegan programas iconográficos en todo semejantes a los que encontramos en los libros, explican de forma mucho más satisfactoria el fenómeno de la eclosión pictórica en la península como fenómeno altomedieval y no tardoantiguo [Figs. 310 y 311].

Si hubo una miniatura visigoda, su circulación y continuidad lógica tras el 711 tendría por escenario al-Andalus ya que, en él, quedó englobado la mayor parte del territorio peninsular, con ciudades como Mérida, Toledo, Zaragoza, Córdoba, Sevilla, etc., todas ellas con probadas comunidades cristianas en los siglos venideros. No leemos en ningún sitio que a los cristianos les estuviera prohibido ilustrar unos libros que sólo usaban, y entendían, ellos. ¿Dónde están las miniaturas mozárabes de los siglos VIII y IX, por no hablar de las visigodas producidas un siglo antes? En algunos epigramas de Cipriano¹³⁷, de finales del IX, se hace mención a libros lujosos que ciertos potentados

¹³⁷ El tal Cipriano es creador de una literatura de tipo cortesano destinada unos promotores cristianos cultivados y bien acomodados que demandan códigos sofisticados (Herrera Roldán: 1994-95: 217). Los versos se presentan como “*compuestos a petición del conde Adulfo*” y al menos tres de ellos (*Carm.* I, II y IV) se refieren a miembros de esa aristocracia cristiana. Algunos epigramas dan cuenta de pías donaciones hechas por estos potentados bajo la forma de Biblias sufragadas por ellos mismos. Una de ellas (*Carm.* I) es entregada por Adulfo a la basílica de San Aciclo y, otra (*Carm.* II), es donada por Zoilo, hijo de Adulfo, a un arcediano de nombre Saturnino. Hay otros versos rayanos en la frivolidad y el galanteo, como aquellos dedicados al regalo hecho por un tal Guifredo a su esposa Guisinda (*Carm.* III y IV). Se trata de un lujoso abanico “bordado con letras de oro” (¿en qué alfabeto?) que el solícito marido entrega a su esposa para combatir la canícula estival cordobesa. No queremos decir que estemos ante una especie de paraíso mozárabe sino que la información es caleidoscópica y no podemos quedarnos con uno solo de los cristales que forman una figura siempre compleja.

cristianos donan a las iglesias (*CSM*, 685-687). Es muy probable que estas obras tuvieran aparato decorativo, pero nada más se puede decir al respecto ante la falta física de los ejemplares.

De todas formas, es segura la existencia de libros cristianos miniados realizados en al-Andalus en el siglo X, la misma época en la que se produce la pintura miniada en el norte. Es poco lo conservado y, de ello, sólo vamos trabajar con un libro: la Biblia Hispalense (Biblioteca Nacional), de la segunda mitad del siglo X. Obviamente no pretendemos hablar ni teorizar sobre la miniatura cristiana andalusí a partir de un único espécimen. Lo que nos interesa de este objeto son sus interesantes capas informativas.

A través de los epigramas citados del cordobés Cipriano mencionados sabemos que, ciertos cristianos de alta posición, hacían donación de libros sagrados que entregaban a las iglesias. Las obras encargadas por los comitentes son Biblias: la encargada por el *comes* Adulfo se dona a San Acisclo (*Carm.* I) y, la sufragada por su hijo Zoilo, es entregada al arcediano Saturnino (*Carm.* II). Hacemos esta pequeña introducción porque, un siglo después, volvemos a encontrarnos con libros lujosos que se encargan y se regalan.

La Biblia Hispalense, como todo libro, tiene su historia, pero pocos contienen en sus páginas la narración de una parte importante de ella. Nos referimos al colofón del que ya hemos hablado en otro apartado (Capítulo 4.5). Por él sabemos que Juan, obispo de Córdoba, hace entrega de este libro en 988 a la iglesia de Santa María de Sevilla, iglesia que presumiblemente era el templo catedralicio y a cuya sombra se educó un joven Juan. Fue allí donde conoció a Servando, que llegaría a alcanzar la silla episcopal de Écija y quien, en primera instancia, encargó la elaboración de la Biblia para regalársela a su condiscípulo y amigo Juan.

El colofón termina con la fecha de su redacción (año 988), momento en el que Juan entrega la Biblia a la iglesia-catedral de Santa María. La fecha de elaboración del libro es necesariamente anterior, pero no demasiado alejada en el tiempo teniendo en cuenta los datos desgranados con anterioridad. No podemos resistirnos a hacer alguna reflexión sobre ciertos aspectos formales de la obra pictórica a pesar de que no tengan relación con la arquitectura religiosa. En concreto, nos llama mucho la atención el folio que contiene los cánones de los evangelios de Lucas y Juan, en especial los animales que tradicionalmente los representan iconográficamente: el toro y el águila [**Fig. 312**]. Frente

a la decoración que orna y da forma a los arcos que cobijan los símbolos evangélicos, o frente a las figuras que representan a los profetas menores de otros folios, los animales en cuestión emanan un naturalismo sin paliativos. De hecho, es tal el grado de realismo que podemos hablar de ilustraciones taxonómicas, en concreto la que tiene que ver con la rapaz. No se trata ni mucho menos de un animal genérico, de un convencionalismo iconográfico: el águila de Juan Evangelista. Podemos reconocer, sin género de dudas, un tipo de ave en concreto que no es un águila sino un halcón de la especie *falco peregrinus* [Fig. 313]. La forma del pico, el amarillo intenso que bordea el ojo, el color oscuro de la parte posterior del cuerpo, el moteado del pecho, nos ponen delante de una ilustración de carácter científico, zoológico. Es intrascendente, iconográficamente, que sea un halcón en vez de un águila. Seguramente nadie se iba a fijar demasiado, como se ha demostrado a lo largo de siglos. Lo que nos parece de verdad importante es que, en el momento de confeccionarse la obra, confluyen materiales y conceptos visuales que, siendo coetáneos, pertenecen a esferas representativas muy distintas: la científica y la simbólico-religiosa.

No sería extraña la posibilidad de trasladar imágenes de libros de corte científico a libros religiosos, más aún si hablamos de los cristianos ya que no están sujetos a las objeciones o reparos representativos del Islam. Este tipo de libros científicos están circulando por el orbe musulmán desde el siglo VIII. Sin ir más lejos tenemos el *Kitab al-hayawan* o Libro de los animales (editado por M. Harun, 1955-57), atribuido al iraquí Al-Jahiz (781-869) y que alcanzó una gran popularidad y difusión (Asín Palacios, 1930). Se trata de ilustraciones que poco tienen que ver, por ejemplo, con los bestiarios medievales y mucho con las obras científicas de la Antigüedad. En dicho libro de Al-Jahiz, por cierto, no falta el halcón. Da lo mismo que el pintor de la Biblia tuviera delante o no una versión de esta obra en concreto. Lo que, seguramente, no le inspiró fue una memoria artística que conectaba su mano con una secular tradición clasicista atesorada por unos cristianos descendientes de otros que practicaron este arte en los tiempos visigodos, explicación apuntada desde las filas del visigotismo (Bango, 1989: 79).

Son, por otra parte, unas muy buenas copias que transmiten el detalle y esmero que debían portar los originales. Un reto para unos pintores que usan repertorios y conceptos visuales muy diferentes. Sólo hay ver la decoración que define los arcos, recurso devenido en mero y plano lenguaje ornamental con una reducida paleta de colores.

Cuando contemplamos las figuras de los profetas menores contenidos en otras páginas de la Biblia sí reconocemos un ámbito de creación visual e iconográfico que se pone en relación con la aparición de una pintura librería que surge y se desarrolla en el cristianismo peninsular altomedieval a partir de la decisión de acompañar, con ilustraciones, ciertos textos religiosos. En el plano de la escultura decorativa altomedieval, aunque con mucha menos difusión que en los libros, la eruptiva creación iconográfica en la que irrumpe lo narrativo también dejará alguna señal en piedra (San Pedro de la Nave, Quintanilla)¹³⁸. Todo eran imágenes que había que inventar. Más aún si cabe cuando se quería ilustrar el onírico contenido del Apocalipsis de Juan. Crear un nuevo y rico mundo iconográfico, sin parangón desde los sarcófagos romanos, da lugar a la experimentación y el ensayo. Nuestros profetas son un buen ejemplo, aunque en este caso el libro sea una Biblia y no un Comentario al Apocalipsis. Vemos el característico estereotipo representativo en el que las figuras humanas se reducen a un convencionalismo anatómico y expresivo. Nada que ver con el código representativo del toro y el halcón. Al mismo tiempo, la libertad en la proposición de la imagen convencional hace que las figuras sean originales en su forma de vestir y de sentarse ya que nos remiten a “fuentes de inspiración” concretas. ¿Por qué el ilustrador no iba a poner al profeta Naum sentado sobre un cojín con las piernas cruzadas como era corriente en el mundo en que vivía?, ¿por qué no ponerle un turbante al profeta Miceas? [Fig. 314]

En definitiva, las figuras humanas de la Biblia Hispalense se parecen a las de los Beatos castellanos, leoneses o catalanes. Comparten similares estándares representativos, si bien los contextos creativos particulares debían influir en cuestiones de detalle (forma de vestir, mobiliario, objetos cotidianos, etc.). En cuanto a los animales evangélicos planteamos, como hipótesis, que puedan ser un préstamo puntual tomado de un ámbito de representación que, siendo coetáneo, discurre por circuitos librarios que responden a pautas muy distintas a las de las obras religiosas. No conocemos ningún otro caso similar. Lo que estamos planteando es que esta interacción sólo pudo llegar a producirse en al-Andalus por las siguientes razones: en el ámbito cultural musulmán las obras de corte

¹³⁸ Creemos que Schlunk tenía razón cuando decía que fue la pintura de pergamino la que pudo trasvasar, a la escultura, modelos iconográficos y representativos. El caso de San Pedro de la Nave parece apuntar en este sentido más que en el contrario, esto es, que hubiera sido la experiencia desarrollada por los escultores la que hubiera saltado de la piedra al pergamino. No estamos de acuerdo con el alemán en el resto de cuestiones, empezando por las cronológicas. Jamás pudo ocurrir en el siglo VII porque nada ni nadie ha demostrado que existiera una pintura librería, de ese tipo, en esas fechas. Esta aparece, como cabalmente apuntan los datos, en época altomedieval. No hay más remedio entonces que pensar en escultores igualmente altomedievales.

científico están circulando y tienen acceso a ellas musulmanes, cristianos y judíos; y en algunos medios mozárabes encontramos la existencia de un hábito pictórico que, sin ser tan elocuente como en el norte, también participa y experimenta en la generación de elementos iconográficos y representativos.

5.3.3. Campanas

De los diferentes objetos metálicos que fueron hechos o consumidos por mozárabes nos interesan las campanas. Son piezas que nos traen ecos, metálicos, de arquitecturas religiosas. De ahí nuestro interés. No es que se hayan conservado muchas, sólo tres, pero hemos de sospechar que no serían un elemento extraño en los edificios de culto cristianos. Hubo campanas en al-Andalus y, naturalmente, se tañeron. Aparte de los testimonios materiales contamos con testimonios documentales que hablan del uso corriente de campanas:

“¿A qué mencionar lo que profieren [los musulmanes] para afrenta del venerable toque de campana?...tan pronto como la chusma seducida por la falsa superstición ha escuchado el repique y tañido del metal, no tarda en mover su lengua en toda maldición y obscenidad” (*MS*, I 21).

Ese malestar que, según Eulogio, provocaba el sonido de la campana entre los musulmanes cordobeses era consecuencia de algo obvio: los cristianos no tenían impedido su uso. Contamos con otro testimonio referido a Córdoba en el que se habla de campanas. Viene de la mano del *Kitab ar-Rawd al-Mi'tar* de al-Himayari. Cuando habla del paraje de *Uliyut as-sahla*, próximo a la ciudad, dice que “posee conventos cristianos sólidamente contruidos; en una de ellos se aprecian 4 columnas de ónice muy bello, largas y de gran diámetro, que soportan la campana” (traducción de Pilar Maestro, 1963: 76). Según la descripción, no estamos ante una torre campanario sino ante un campanil realizado con columnas romanas reutilizadas que, tal vez, hayan sido evocadas de forma algo exagerada en cuanto a sus proporciones. El que las campanas cordobesas propagaran sus ecos por la ciudad no dejaba de causar extrañeza a autores como Simonet. La manifestación estentórea de la fe cristiana en un medio musulmán chocaba abiertamente con la idea de feroz limitación del ejercicio del cristianismo desde los primeros tiempos. En los pactos orientales de los califas hay una retahíla de limitaciones y obligaciones que se imponen a las poblaciones sometidas. Entre ellas estaba el uso de

las campanas. En el pacto de Omar I se dice que las campanas deben tocarse sin alboroto y, en el de Omar II, que sólo se empleen campanillas. Por otro lado, en diferentes escritos firmados por ulemas se habla directamente de prohibiciones expresas para sacar a las campanas de la banda sonora de las sociedades musulmanas. Simonet trae a colación al juriconsulto Almuaradi, quien defendía que, en los pactos de sumisión, una de las exigencias y por tanto obligaciones era prescindir de las campanas (Simonet, 1985: 100). Por todo esto el arabista malagueño se sorprendía ante el testimonio de Eulogio, según el cual el tañido de las campanas era algo cotidiano en la musulmana Córdoba de mediados del IX, más de un siglo después de una conquista que aherrojó, desde el primer instante, a las cristianas poblaciones locales. Llega a la conclusión de que el toque de campanas era permitido “por un raro privilegio” (Simonet, 1985: 326). Supone que “que así debió pactarse al tiempo de la conquista y así lo toleraron los mahometanos en los tiempos normales” (Simonet, 1985: 326).

En nuestra opinión no es un raro privilegio tocar las campanas, ni que los cristianos cordobeses conserven y reformen sus iglesias o incluso levanten alguna nueva. El constante desencuentro entre la imagen forjada por ciertos materiales informativos a los que se dota de universalidad y los datos concretos (textuales y materiales) estudiados en contextos históricos definidos, no puede solucionarse con explicaciones *ad hoc* como la anterior. En el marco comprensivo que proponemos el asunto de las campanas, como tantos otros, no es una excepción a la norma imposible de explicar sino indicio de una normalidad amparada por un *statu quo* diferente al que se presuponía. Las campanas podemos considerarlas como signo autoconsciente del cristianismo mozárabe. Junto a ellas colocaríamos también a las cruces con laurea que remataban los edificios religiosos. Hay una necesidad de distinguirse, aunque tampoco hay que descartar que hubiera más bien una obligación externa (musulmana) de hacerlo. En el nuevo *skyline* de la ciudad musulmana (pero también en los templos rurales) los edificios cristianos señalan su ubicación mediante estos remates pétreos. Al tiempo, las llamadas a la oración cristiana se emitían en su propia frecuencia, diferente a la musulmana que usa la viva voz de los almuédanos para convocar al rezo.

Algunos autores piensan que el ataque sufrido por las iglesias cordobesas por orden de Mohamed I pudo saldarse, entre otras cosas, con la eliminación de los cuerpos de campanas que estruendosamente llamaban a la oración a los cristianos. Los *excelsa pinacularum* derribados según palabras de Eulogio (AM, 22) serían en definitiva unos

desafiantes campanarios ahora desmochados. Gómez-Moreno se suma a esta idea al considerar que los “signos” de los que habla el texto eran en verdad campanas. Nosotros, como ya explicamos en nota en el capítulo dedicado a la actitud musulmana, pensamos que los signos en cuestión no eran campanas sino cruces caladas que recortaban su silueta sobre el cielo cordobés. La cruz como signo del cristianismo. Gómez-Moreno defiende la presencia de los objetos metálicos porque encuentra en la documentación medieval referencias a campanas bajo el nombre de *signum*, llegando a la conclusión de que “aquí llamaban signos a las campanas grandes” (Gómez-Moreno, 1919: 332). La idea de Gómez-Moreno es plenamente asumida por Pedro Herrera, quien en la más reciente traducción al castellano de las obras de Eulogio traslada lo siguiente: “...y demolió [el emir] las cúspides de los pináculos que servían de soporte a las campanas...” (Herrera, 2005: 207). En toda traducción de un texto histórico hay que tener siempre presente el análisis contextual pero no podemos hacer, del texto traducido, un análisis histórico en sí mismo. Con el relato en latín es del todo imposible proponer esa traducción. Al introducir una sentencia derivada del análisis histórico (hubo campanas en las iglesias mozárabes, la documentación medieval llama a estos objetos *signum*) se condiciona la lectura si no se advierte este hecho mediante una cita en la que se explique por qué se ha optado por la fórmula interpretativa del campanario. Al no hacerse, el lector distraído o poco avisado creerá que es Eulogio, y no el traductor, quien de forma explícita está hablando de campanas y campanarios demolidos.

¿Son las campanas mozárabes herederas de otras campanas anteriores, presilámicas? No está clara la existencia de campanas en las iglesias de época visigoda. El único ejemplar que se adscribe a estas fechas es de Morón de la Frontera (Vera, 1999), si bien dicha adscripción carece de fundamentos arqueológicos y tipológicos como habrá ocasión de exponer un poco más adelante. Achim Arbeiter, que hace el primer y único trabajo hasta la fecha en el que se trata en conjunto el asunto de las campanas en las iglesias hispanas tardoantiguas y altmedievales, asume el visigotismo de la campana sevillana pero reconoce que se debe dejar abierta la puerta a la duda (Arbeiter, 2010: 30, n. 19). Tomando como referencia el trabajo del alemán, las campanas visigodas tendrían un sonido casi mudo si no fuera por las referencias literarias del *Liber Ordinum*: se tocan cuando hay entierros o cuando muere un obispo, sin dar mayores explicaciones (Arbeiter, 2010: 32). No encontramos, sin embargo, referencias a campanas en las reglas monásticas de la época (Isidoro y Fructuoso), ni tampoco en la literatura conciliar, en la que hay no

pocas menciones directas e indirectas a la arquitectura religiosa. En nuestra opinión es imposible determinar la mayor o menor presencia de campanas en las iglesias preislámicas. Ayuda poco incluir en la discusión estructuras arquitectónicas torreadas como posible indicio de campanarios de los pendían estos objetos metálicos. Nos quedamos con la frase emitida por el propio Arbeiter: “Sabemos de campanas sin torres y de torres sin la presencia de campanas” (2010: 27).

Ninguna de las campanas conservadas procede de la ciudad de Córdoba, lugar en el que tenemos documentados textualmente estos sonoros objetos. No obstante, cerca de la capital, contamos con un ejemplo de enorme interés. En un pozo de la localidad de Espiel, en la serranía, se rescató en el siglo XVI una campana de pequeño tamaño [Fig. 314]. Gracias a una inscripción burilada en el metal se pudo conocer parte de su historia. Según la inscripción, un abad de nombre Sansón donó la campana a la iglesia o monasterio de San Sebastián en el año 955 (era 993). Nada que ver, el individuo, con el abad Sansón del siglo pasado, muerto en 890. Lo lógico es que este abad haga la donación a la institución que el mismo rige, su propio monasterio. Un patrocinio desde dentro en el que el abad dona a la comunidad un objeto relevante sufragado, suponemos, a título personal. Hemos visto que monasterios levantados en el siglo IX, como Tábanos y Peñamelaria, fueron erigidos por familias acomodadas que asumen su dirección convirtiéndose en abades y abadesas de las congregaciones creadas. Es por tanto un monacato privado en el que promoción y gobierno religioso se entrelazan.

De este monasterio de San Sebastián nada sabemos por las fuentes. Si pensábamos que en la región de Córdoba había un buen número de establecimientos religiosos, sólo con las fuentes escritas, el documento epigráfico de la campana lo amplía aún más. ¿Se trata de una fundación visigoda que sigue funcionando en época islámica o de un monasterio erigido, como otros, en el IX o el X? Imposible saberlo.

Otra campana andalusí procede de Aljaraque (Huelva) [Fig. 316]. Sólo sabemos que fue encontrada en una finca llamada “Los Rozones” y que fue comprada por el Museo Provincial de Huelva en 1973 (Bedia, Beltrán y López Domínguez, 1992). Posee una inscripción en escritura cúfica cuya transcripción sería, según A. Heikal, “Hecha por Omar Ben S, Akaria” (Bedia, Beltrán y López Domínguez, 1992: 179). M. Casamar, en cambio, opta por Allah en vez de Omar (Casamar, 1975 y 1986). Los últimos en estudiarla proponen fecharla en la primera mitad del siglo XI, periodo en el que esta región de la *cora* de Niebla fue controlada por el gobernador Al-Bakri (1012-1052). Las razones

aducidas no son tipológicas o epigráficas sino la atribución, a esta taifa, de un clima de tolerancia hacia la comunidad cristiana, situación que acabaría cuando Al-Mutadit, rey de la taifa de Sevilla, conquista la región. No sopesan la posibilidad de que pudiera ser anterior ya que consideran que la postura omeya era muy restrictiva desde los tiempos de las capitulaciones. Opinan que, en los pactos, existía la prohibición de tocar las campanas pero, hacia finales del califato, “queda revocada, en los primeros años del siglo XI, la prohibición de tañer campanas” (Bedia, Beltrán y López Domínguez, 1992: 177). Tal aserto es otra explicación *ad hoc* idéntica a la hecha por Simonet para tratar de conciliar la imagen historiográfica tradicional con la tozudez de los testimonios materiales. Esta campana tiene un importante valor testimonial ya que pertenece a una amplia región, el occidente andaluz y su prolongación hacia el Algarbe, en la que escasean los testimonios relativos a las comunidades cristianas y sus instituciones. Llegan muy pocos ecos de cristiandad, tanto por la vía material como por la documental. En el canal informativo cordobés, donde encontramos la inmensa mayoría de noticias y referencias relativas a la cristiandad andalusí, apenas hay nada que tenga que ver con la Andalucía occidental. Tan sólo Eulogio habla de dos mártires, hermanos (Walabonso y María), cuyo padre era originario de Niebla¹³⁹ (*MS*, I, 4; *MS*, I 8, 9).

La última campana se encontró en un lugar indeterminado de Morón de la Frontera (Sevilla) [**Fig. 317**]. M. Vera (1999), al estudiarla, propone que estamos ante una campana visigoda. Para llegar a esta conclusión primero pone en relación esta pieza descontextualizada con unas estructuras excavadas a los pies del castillo de la localidad que interpreta como una iglesia. En definitiva, el visigotismo de la campana de Morón de la Frontera carece de cualquier aval arqueológico ante la imposibilidad de vincular el objeto con el edificio mencionado. Por otro lado, las campanas altomedievales encontradas en Andalucía, hasta ahora, son de segura época islámica (por la epigrafía) y la forma de la de Morón, abriéndose hacia el borde, se asemeja a ejemplos del norte peninsular como la campana de San Isidoro de León fechada en 1086 (Gómez-Moreno, 1919: 386) [**Fig. 318**].

¹³⁹ Interesante historia la de este personaje del que no se da el nombre. Al casarse según Eulogio con una mujer de raza árabe se convirtió en un fugitivo, teniendo que abandonar su Niebla natal refugiándose en diferentes lugares hasta recalar en la sierra cordobesa, donde sus retoños serán confiados a establecimientos monásticos. El mismo terminó por abrazar la vida monacal. Tenemos así a un ámbito cristiano, el de la serranía, en el que no hay una presión social interna, musulmana, equiparable a la de las medinas. En esos entornos sociales la situación de este matrimonio sería muy comprometida, sobre todo cuando se añade el delito de proselitismo pues el marido provocó la apostasía de su esposa. De ahí el destierro.

Ante la escasez de testimonios preislámicos la presencia de campanas en tiempos visigodos parece insignificante. Sin embargo, su existencia en los siglos altomedievales (tanto en al-Andalus como en el norte) está corroborada, aunque todavía estemos lejos de determinar su alcance y difusión temporal y geográfica. Por el testimonio de Eulogio sabemos que había campanas en Córdoba, al menos, desde la primera mitad del IX. Para los territorios norteños las noticias son menos madrugadoras. Arbeiter recoge, como primera mención expresa, una dudosa donación hecha por Alfonso III en 908 a la iglesia principal de Oviedo y sus satélites de hasta cinco campanas de bronce (Arbeiter, 2010: 35). Un poco más adelante, en 919, en el Testamento de Genadio del Bierzo a favor de varios monasterios impulsados por él se otorgan sendas campanas (Arbeiter, 2010: 35). En el plano material, Leandro Sánchez Zufiaurre propone la existencia de una espadaña altomedieval en la iglesia alavesa de Valluerca tras su lectura estratigráfica de paramentos (Sánchez Zufiaurre, 2008). Las variantes tipológicas constructivas que definen la fase más antigua de Valluerca, en la que se encuentran los restos de la espadaña original, le llevan a fechar la obra entre los siglos IX y X en virtud del cuadro tipológico elaborado por él para la arquitectura altomedieval en Alava (Sánchez Zufiaurre, 2007). ¿Usan los cristianos, tanto en el Norte como en el Sur, campanas porque son parte de la tradición preislámica o significan una novedad altomedieval? Si esto último fuera cierto, ¿quiénes empezaron a tañerlas, los cristianos septentrionales o los andalusíes? No lo sabemos.

5.4. Conclusiones al siglo X

El siglo X del triunfante califato cordobés no se inició con un ajuste de cuentas respecto a un cristianismo que, según la historiografía tradicional, se habría sumado a las rebeliones protagonizadas por sus hermanos de raza aunque musulmanes: los muladíes. Es cierto que en muchas regiones donde hubo episodios de *fitna* el cristianismo queda tremendamente desdibujado cuando el poder omeya vuelve a tomar su control efectivo. Como ya dijimos, la contracción del elemento mozárabe en esos territorios no es culpa de la represión omeya sino del contexto conflictivo previo. En dicho contexto, las *dimmas* quedaron desamparadas al cortarse los lazos con Córdoba. Ni estos colectivos cristianos, salvo en Bobastro, se unen a los sublevados musulmanes ni estos últimos, salvo de nuevo Bobastro, integran a los primeros en sus aspiraciones.

Cuando el último emir y primer califa omeya va sometiendo las regiones rebeldes encuentra, a veces, un cristianismo muy desestructurado cuando no inexistente. Vimos que en regiones como Toledo y Mérida se constatan en esas fechas pre-califales amortizaciones de iglesias, unas que tenían un origen preislámico (El Gatillo, Santa Eulalia de Mérida) y otras que eran fundaciones del siglo VIII (El Trampal, Melque). También desaparecen obispados en ciudades de enorme relevancia como Mérida y Zaragoza.

Difícilmente se puede achacar la contracción del cristianismo a la política califal. Solo hay que mirar al cristianismo en aquellos territorios que conformaron el núcleo del al-Andalus omeya. Como se ha visto en este capítulo dedicado a los territorios que, más allá de la *fitna*, siguen emitiendo señales de cristiandad, podemos hablar de una continuidad en el marco de relaciones entre los colectivos cristianos y el poder político musulmán. Por ejemplo en Córdoba, capital del califato, el paisaje arquitectónico cultural de mediados del siglo X es muy similar al de mediados del siglo IX. Tanto en el número de establecimientos religiosos como en la forma de gestionarlos. Siguen en activo templos que son anteriores a la conquista y otros que fueron levantados tras ella, como el monasterio de Peñamelaria. Es cierto que ha habido alguna baja, como Tábanos, pero también consignamos alguna alta, como Santa Eulalia de Barcelona.

Por otro lado, a nivel regional, la Iglesia como institución revela a esas alturas consistencia orgánica. El colofón de la Biblia Hispalense, ya comentado, es un testimonio en este sentido. Contamos además con las lápidas sepulcrales. Algunas señalaban las tumbas de algunos obispos. Otras las de sacerdotes, monjas y monjes, aparte de personas laicas. Siguen por tanto existiendo *dimmas* estructuradas internamente, con sus propias jerarquías, que son las que interactúan directamente con el poder musulmán. Encontramos a cristianos que gravitan en torno a la corte omeya, como ese Recemundo que es autorizado por el califa para presentarse como obispo cuando desempeña labores diplomáticas ante poderes cristianos extrapeninsulares. No fue el único.

La pervivencia de la *dimma* meridional no debe verse como un arranque de magnanimidad por parte de los califas. Éstos, lo que hacen es dar continuidad a la política emiral respecto a los colectivos no musulmanes. No existe, con el califato, una repentina mejora de la situación de los cristianos, idea que está muy presente en nuestra historiografía y que ha dado lugar a esa imagen de idílica convivencia religiosa en ciertos momentos de nuestra historia medieval. Insistimos que la situación de la mozarabía

durante el califato conecta directamente con su situación durante el emirato. Abd al-Rahmman III y sus sucesores siguieron dando por bueno el marco normativo que podemos reconocer un siglo antes. El cristianismo, ni es rescatado ni es de alguna forma indultado por los califas. Simplemente se atestigua que, durante el siglo X, sigue formado parte de la sociedad islámica en unas condiciones equiparables a las del siglo anterior.

La perduración del cristianismo, en los territorios meridionales, se debe a la estabilidad del marco de relaciones establecido y desarrollado por un poder musulmán, el omeya, que consiguió pervivir política y territorialmente en el sur en los momentos más críticos de la *fitna*. Cuando, por ejemplo, se enfrentó y derrotó al único cristianismo “rebelde” de al-Andalus (el que se vincula a Ibn Hafsún), buscó la legitimidad de sus acciones apelando a ese marco. Los cristianos que apoyan al rebelde Ibn Hafsún siempre son considerados unos *dimmiés* que han roto los compromisos. Los omeyas no buscan la aniquilación de esos enemigos cristianos sino obligarles a que acepten, de nuevo, el establecimiento de la *dimma*. En efecto, tras la rendición de Bobastro en 928, no hubo revancha estatal con el objetivo de erradicar el cristianismo en las tierras sublevadas. Son varias las lápidas mozárabes, con fechas avanzadas del siglo X, que han aparecido en entornos que, décadas antes, fueron escenarios de lucha. Hablaríamos así de la recomposición de la *dimma* en aquellos entornos donde hubo elementos cristianos que se implicaron en la rebelión. Esto fue así, en nuestra opinión, porque durante el enfrentamiento el cristianismo de ese entorno tenía una efectiva cuota de poder que aseguró su presencia durante la *fitna*, algo que no ocurrió en ningún otro lugar. Terminado el conflicto, esa situación, permite llegar a acuerdos en el momento de la rendición comprometiéndose a restablecer los términos de una *dimma* que los omeyas siguen dando por buena en sus relaciones interconfesionales, sin dar muestras de revisiones lesivas o endurecimientos.

Por último, queremos hacer una reflexión fruto de una contradicción informativa. La estabilidad que, en nuestra opinión, tienen las *dimmas* meridionales a lo largo de la época califal no se adecua a la idea historiográfica de esa masiva conversión de cristianos al Islam en siglo X, visualizada en la famosa curva de Buillet. Que en la Córdoba y su territorio de mediados del siglo X haya prácticamente el mismo número de establecimientos religiosos que un siglo antes revela una importante capacidad de las jerarquías cristianas para seguir manteniendo y fijando como cristianos a muchos colectivos repartidos por la ciudad y sus alrededores. Cabría esperar, a esas alturas, que

una migración confesional como la que propone la curva habría significado una pérdida de centros de culto. Si nos vamos a finales de la décima centuria, de la mano del colofón de la Biblia Hispalense, tenemos un entramado institucional religioso nada desdibujado, con una metrópolis, Sevilla, donde se forman los futuros obispos que ocuparán las cátedras diocesanas. Creemos, por tanto, que sería necesario reflexionar sobre un asunto que, a pesar de las opiniones críticas a los postulados de Buillet, está conformando un grueso sedimento historiográfico en torno a la idea de explosiva migración religiosa en el califato sin aportar una verdadera base empírica.

CAPÍTULO 6. Conclusiones

6.1. Conclusión marco

Hemos dedicado tiempo a reflexionar sobre cuál podría ser la conclusión más significativa derivada del presente estudio. Aquella que, de alguna forma, pudiera contener a todas las demás. Tras la reflexión no estamos seguros de que pueda existir, en términos tan absolutos, una conclusión de este tipo. No obstante, hay algo que podría acercarse a esa idea de membrana envolvente. Tiene que ver con lo tratado en el capítulo dedicado a la actitud musulmana respecto a la gestión de la arquitectura religiosa no musulmana (Capítulo 2.2). Lo que proponemos es un cambio de paradigma a la hora de abordar el marco de relaciones entre cristianos y musulmanes. El paradigma tradicional se acerca a esta obligada interacción desde una perspectiva eminentemente religiosa. Se pretende que, ambas partes, se conducen en sus relaciones según comportamientos determinados por principios doctrinales excluyentes. De esta forma, la arquitectura cultural cristiana se entiende como un campo de batalla en el que combaten las dos religiones: el Islam tratando de acabar con su presencia y el cristianismo luchando por mantenerla viva. Este panorama de secular conflicto se quiere sustanciar documentalmente con los restrictivos pactos de los califas omeyas desde los primeros tiempos y con una ingente producción literaria vinculada al derecho islámico en la que aparecen no pocas valoraciones doctrinales, casi siempre de forma negativa, respecto a lo que se puede o no hacer en los templos no musulmanes.

En nuestra propuesta, sin dejar ni mucho menos fuera al elemento religioso, le damos un mayor protagonismo al componente político en la definición de los marcos de relación e interacción. Es cierto que, en el registro documental, Simonet encontraba noticias que le servían para articular un discurso de sufrimiento cristiano debido a una constante presión musulmana, pero también daba con otras que parecían mostrar realidades distintas. Hay estructuras eclesiásticas, representadas por los obispados, que perduran durante siglos en no pocas ciudades; se constata el también secular mantenimiento de iglesias; hay élites mozárabes (laicas y religiosas) moviéndose entre las palancas del poder omeya; tenemos noticias veraces sobre la construcción de nuevos centros religiosos en la propia Córdoba; el estridente sonido de las campanas que llamaban al rezo cristiano se escuchaba sin tapujos en las medinas. Estas y otras

informaciones no podían integrarse en el discurso general, por lo que pasaron a ser las excepciones que confirmaban la regla. Si los mozárabes levantaban un nuevo templo era porque el sultán de turno, de forma caprichosa, no aplicaba las feroces leyes prohibicionistas vigentes. Si los musulmanes debían soportar el tañido de las campanas cristianas sería por un raro privilegio. Si había cristianos gravitando en torno al poder omeya era porque este último necesitaba de la capacidad de los primeros, superior a la de los árabes en cualquier terreno.

En nuestra opinión, no estamos ante excepciones a una regla en extremo rigurosa sino ante pruebas de un marco de relaciones dotado de mecanismos que condujeron a cierta normalización y estabilidad, al menos en el periodo ahora estudiado (el al-Andalus omeya). Dicha normalización no pudo venir de la mano de las opiniones emanadas desde una interpretación exclusivamente religiosa de las relaciones. Por dos razones. La primera, porque la actitud que nosotros llamamos socio-religiosa no aparece conformada y expresada en al-Andalus hasta un siglo después de la conquista. Dicha actitud, cuyos generadores y animadores son los ulemas, no vino con los conquistadores. De hecho, no puede decirse que los omeyas hubieran desarrollado en oriente una actitud de este tipo. Es tras la caída de esta dinastía a manos del emergente poder abasí y la consolidación de las escuelas jurídicas personalistas cuando vemos aparecer de forma interesada materiales informativos que se quieren hacer pasar por oficiales (los acuerdos de los califas con los cristianos de Jerusalén y Siria) pero que la moderna crítica tiende a considerarlos muy dudosos. En segundo lugar, el prohibicionismo a ultranza defendido por los seguidores andalusíes de Malik choca con una realidad en la que la gestión de la arquitectura religiosa cristiana se manifiesta de forma diversa. Por los escritores cristianos cordobeses del siglo IX sabemos que había un importante número de centros religiosos repartidos por la región, desde la propia ciudad hasta la serranía pasando por la campiña. También dan cuenta de la construcción de nuevas iglesias y de la reparación de las antiguas. Sumemos también al otro colectivo no musulmán protegido, el judío, del cual sabemos que se dotó, en la misma Córdoba, de al menos una nueva sinagoga.

Todo esto nos llevó a desarrollar la hipótesis de las dos actitudes: la política y la religiosa. Esta última, tradicionalmente, es considerada como la que determina de forma absoluta a la primera, por lo que serían intercambiables. Nosotros, por contra, pensamos que son distintas y que eso es lo que explica las contradicciones informativas, que no quedan reducidas al ámbito de los documentos escritos. La arqueología también aporta

su cuota de contradicción. Según el modelo de Simonet, desde inicios del siglo VIII tendría que haberse iniciado una parálisis monumental cristiana solo rota de forma excepcional. Sin embargo, los registros arqueológicos que vamos conociendo en las últimas décadas plantean posibles escenarios materiales positivos: conservando y reformando templos preislámicos o haciendo otros nuevos. Son expresiones equiparables, en lo material, a las que encontramos en las fuentes documentales ya que unas y otras nos hablan de una gestión de la arquitectura religiosa cristiana en al-Andalus que no puede explicarse desde la perspectiva tradicional, incapaz de sustanciarse cuando levantamos la alfombra.

Es, en nuestra opinión, una actitud de tipo político la que marcó las pautas de las relaciones entre los musulmanes y los cristianos, no tanto en un plano interreligioso como intersocial. Las élites locales que pactaron “arrastraron” al pacto a las sociedades sobre las que ejercían su dominio y control (físico e ideológico) antes de la llegada musulmana. No las condujeron a la insurgencia. En al-Andalus no hubo Covadongas. La *dimma* supone un contrato entre la autoridad política musulmana que la tutela y los interlocutores cristianos reconocidos por ella. Lo que tiene que ver con el mantenimiento de los centros de culto debe contemplarse como un elemento más, nunca disociado, del encaje del elemento no musulmán en la sociedad musulmana. Hay que dejar de verlo como termómetro de la tolerancia o intolerancia del islam respecto a otras religiones, en especial la cristiana. Más fundamental que los mozárabes puedan conservar sus templos es que puedan conservar sus bienes y propiedades así como la posibilidad de adquirir otros en el futuro. Esto es lo que pasó, y lo que explica más allá del elemento exógeno, por qué hubo durante siglos iglesias en al-Andalus.

El marco buscaba ser estable pero siempre estuvo amenazado por las tensiones político-territoriales sufridas por el poder omeya. Cuando este poder, que siempre aspiró a gobernar en solitario al-Andalus, tiene una efectiva y amplia implantación territorial, sus políticas se hacen presentes y efectivas en Córdoba, Zaragoza, Toledo o Mérida. Ahora bien, esto nunca fue tarea fácil y de hecho los omeyas estuvieron cerca del naufragio en el transcurso de la *fitna* que se desarrolló con especial virulencia en las últimas décadas del siglo IX y primeras del X. En estas situaciones, los colectivos cristianos residentes en las regiones sediciosas quedaron literalmente desamparados ya que, ni se sumaron a la lucha (excepto en el entorno hafsuní) ni su tutela fue asumida por los musulmanes que se enfrentaron a Córdoba. Rotos los lazos, en ocasiones durante

décadas, los mozárabes de regiones como Toledo o Mérida no se han liberado del dogal que los omeyas les pusieron desde la conquista sino que han pasado a ser objetivo de los musulmanes rebeldes, los cuales nunca dieron muestras de querer redefinir la situación de la *dimma*. Un lugar como Melque recibe ataques a lo largo del siglo IX que llevaron a tener que levantar una muralla para proteger la plataforma superior donde se encuentra la iglesia y la zona residencial. En poco tiempo se consuma el final de la presencia cristiana en el yacimiento. Si nos trasladamos al área emeritense, la novena centuria ofrece un torrente de amortizaciones de templos cristianos: Santa Eulalia, El Gatillo, El Trampal, seguramente Portera. Aparte de la pérdida física de iglesias está la pérdida institucional de la metrópolis diocesana: Mérida. Tras el obispo Ariulfo, que moriría aproximadamente a inicios de la década de los 60, no hay ningún mitrado más en la histórica sede emeritense. Lo mismo ocurre en Zaragoza. Muerto el obispo Senior, en una fecha indeterminada en torno a mediados de siglo, desaparecen para siempre los obispos de la ciudad.

El fin del cristianismo en estas regiones responde, como decimos, al fracaso político-territorial omeya que, aunque sólo fuera temporal merced al posterior éxito unificador del califato, se reveló irreversible salvo en algún reducto como la ciudad de Toledo. En ella encontramos obispos hasta la irrupción castellana en la ciudad a finales del XI, momento que supuso el verdadero fin del obispado mozárabe toledano, casi cuatro siglos después de la conquista musulmana. El cristianismo andalusí superviviente a la *fitna* coincide con los territorios omeyas que se mantuvieron como tales a lo largo del conflicto: preferentemente la Andalucía central con Córdoba como capital. Los documentos literarios y arqueológicos (las lápidas funerarias mozárabes, las campanas, los libros ilustrados, excavaciones como las de Cercadilla) nos siguen hablando a lo largo del siglo X y parte del XI de cristianos que hemos de entender siguen formando parte de la gran *dimma* meridional en Córdoba, Granada, Sevilla, Málaga, Medina Sidonia, Huelva, Écija. No se trata de personas marginadas (hay obispos, sacerdotes, monjas y monjes, laicos) en la sociedad musulmana dominante.

Reiteramos nuestro rechazo a manejar conceptos como el de tolerancia-intolerancia en el marco de sumarios juicios histórico-religiosos. Es precisamente la amortiguación del componente religioso en las relaciones entre musulmanes dominantes y cristianos dominados lo que, en nuestra opinión, permitió un cristianismo bien reconocible (documental y materialmente) en los primeros siglos de al-Andalus. Los

pactos con unos poderes locales cristianos que se mostraron fieles a los compromisos adquiridos fueron la llave maestra de la conquista y su pronta consolidación. Los pactos, que reconocían a quienes firmaban sus preeminencias políticas, sociales, económicas e ideológicas respecto a los colectivos sometidos, dan lugar a marcos de colaboración cuyas asimetrías (las obligaciones respecto a los derechos) no son tan marcadas como defiende la historiografía más conservadora. El éxito de la colaboración, como pone de manifiesto el pacto de Teodomiro, es el respeto a la propiedad y los bienes de los que se sentaron a negociar. Un campesino no tendría muchos bienes y propiedades que poder conservar pero sí un obispo o un laico poderoso como Teodomiro. Sabemos que a la mesa no acudieron miembros de la base social que, no obstante, tendrían que seguir pagando una renta a sus parroquias, por ser cristianos, aparte de satisfacer el impuesto musulmán, por ser *dimmíes*.

Los mozárabes, sociedad con dos señores, uno sentado en el Corán y otro en la Biblia. Pero señores, insistimos, que se conducen más por el realismo político que por la doctrina de la fe, si bien en ambos nichos socio-religiosos aparecieron voces críticas que cuestionaron ese marco de relaciones y abogaron por irreductibles y excluyentes posiciones basadas en esencialismos religiosos.

Este fue otro elemento que provocó desestabilizaciones en el marco de relaciones. Frente al anterior, político-territorial, este tiene un carácter sociológico. Al-Andalus, un siglo después de la conquista, presenta una sociedad musulmana consolidada. Forma parte del *Dar al Islam*, un vasto territorio transcontinental (Asia, África y Europa) fragmentado políticamente pero que es visto, religiosamente, como un casa común por encima de la transitoriedad de los gobiernos humanos. Esta visión está forjada, fundamentalmente, por los estudiosos de la religión y el derecho islámico, interconectados merced a la creación de escuelas jurídicas que se difunden a lo largo de los territorios atravesando fronteras políticas. Este es el caso, para al-Andalus, de la escuela Malikí cuyo fundador, Malik ben Anas, era medinés. La difusión del malikismo por el norte de África (desde Egipto hasta el Magreb) de la mano de discípulos del maestro, propició su llegada hasta el extremo occidental del *Dar al Islam*. Los malikíes andalusíes comparten y participan de las inquietudes y reflexiones de sus compañeros de escuela separados por cientos o miles de kilómetros. Van incluso en su busca en el marco de viajes formativos y piadosos que les ponen en contacto directo con las personas y los materiales doctrinales que definen su argumentario.

Los ulemas andalusíes, sean o no seguidores de Malik, están reflexionando sobre todo tipo de circunstancias que son comunes a las sociedades islámicas del momento. Una de ellas tiene que ver con una situación heredada de la conquista: tener que vivir, como musulmanes, junto a otras personas que no son musulmanas. Como decimos, ha pasado más de un siglo desde Guadalete, pero cristianos sigue habiendo bastantes. También hay bastantes iglesias. Algunas, incluso, han sido levantadas bajo el gobierno de los musulmanes. Un gobierno que no ejercen los ulemas pero al que tratan de influir enfrentando comportamientos socio-religiosos, que ellos consideran ejemplares, a los comportamientos políticos. Otra cosa será su capacidad de influencia.

El malikismo andalusí, fuertemente marcado por los maestros norteafricanos, se muestra nítidamente prohibicionista respecto a la posibilidad de que los no musulmanes levanten nuevos templos. También es muy severo en cuanto al mantenimiento de los existentes. Es cosa curiosa que, en pleno siglo IX, tengamos a los ulemas poniendo el foco sobre un asunto que debería, en teoría, llevar resuelto desde tiempos de la conquista. La verdad es que lo estaba, pero no en unos términos que eran del agrado de los ulemas de la novena centuria. En efecto, los materiales informativos procedentes de esa época en la capital emiral, nos confirman que el parque inmueble cristiano estaba formado por iglesias que son anteriores a la conquista y por otras que se han levantado después. Y si esto es así es porque el marco relacional vigente permitía esta circunstancia. No se trata de ninguna trasgresión o de un desafío. Esto explica que los ulemas se muestren disconformes con una legalidad a la que atacan con argumentos religiosos que se quieren hacer superiores a cualquier acuerdo político alcanzado en su momento.

¿Hasta qué punto las corrientes de opinión religiosa animadas por los ulemas influyeron en la acción de los gobernantes? La importante producción y circulación de materiales relacionados con el derecho islámico se ha puesto desde siempre en el primer plano historiográfico como reflejo del comportamiento político musulmán. Esto ocurre de forma clara en el tema de la arquitectura religiosa no musulmana. Lo habitual es definir las directrices políticas omeyas en sus relaciones con los cristianos a partir de las opiniones emitidas por los sabios del derecho. Si los malikíes son muy severos con las capacidades monumentales cristianas se asume que la autoridad musulmana que detenta la capacidad ejecutiva sería igualmente severa. Nosotros creemos que no es históricamente correcta esta asociación, tal como desarrollamos en nuestra propuesta de las dos actitudes: la política y la socio-religiosa. En conclusión, creemos que, en el

periodo estudiado, las presiones sociales animadas por los ulemas apenas influyeron en el comportamiento de los gobernantes, al menos en el terreno de la arquitectura religiosa no musulmana.

También dentro del colectivo cristiano encontramos voces críticas que cuestionaron el marco de relaciones desde el esencialismo religioso. El movimiento martirial fue la manifestación brutal de una protesta de este tipo. En el seno de la mozarabía cordobesa, desde tiempo atrás, encontramos a cristianos que se rebelan contra el *statu quo* convivencial considerándolo inasumible para un verdadero cristiano en tanto en cuanto supone admitir la existencia de otra fe, la musulmana, que no es otra cosa que una falsa religión. Aparecen así los primeros escritos apologéticos conocidos en los que se ataca y se denigra a Mahoma presentándolo como un ser ruin, fundador de una patraña religiosa que ha sometido a su yugo al cristianismo, la verdadera religión. Pero si el pueblo de Dios no se levanta es porque, dentro de él, hay elementos que propician su postración. Las más altas instancias mozárabes (religiosas y laicas), para los críticos, sostienen y aceptan un marco de relación claudicante que elude cualquier conflicto dogmático para no enemistarse con unos musulmanes con los que comparten intereses. El episodio martirial consiguió, como era de esperar, crear tensión en las relaciones pero sin llegar a alcanzar, ni mucho menos, un punto de fractura. Al contrario, los mecanismos puestos en marcha para solucionar la crisis demostraron la fortaleza de esas relaciones y la decidida voluntad (musulmana y cristiana) de colaborar en el esfuerzo. Las élites cristianas que son señaladas como propiciadoras de la situación de humillación celebran en Córdoba un concilio, auspiciado por el emir, en el que consideran, anticristiano, buscar deliberadamente la muerte contraviniendo un orden jurídico, el musulmán, que ampara la existencia del cristianismo en vez de perseguirlo. Por su parte, el poder musulmán actuará de forma contundente ejecutando a unos simples delincuentes que llegan al cadalso sin credenciales de santidad. La Iglesia, en Córdoba o en cualquier otra ciudad episcopal de al-Andalus, nunca buscó, provocó o alentó situaciones de conflicto con la autoridad musulmana. Esa elección de Eulogio de Córdoba como obispo de Toledo, lo que convertía al agitador en el máximo jerarca de la Iglesia hispana, es una colosal mentira suministrada por su amigo Álvaro.

¿Podemos decir que esa corriente de opinión que se terminó radicalizando con el martirio voluntario llegó a alterar el marco de relaciones? En nuestra opinión, no. Del mismo modo que decíamos que los ulemas no lograron cambiar el rumbo de la política

omeya en su gobernanza de la *dimma*, decimos ahora que los cristianos más exaltados tampoco consiguieron su propósito. Ni los cristianos que tenían autoridad y poder asumieron un temerario ideario que colocaría a todo el colectivo mozárabe frente al abismo, ni los musulmanes con capacidad punitiva revisaron, a peor, las condiciones de la *dimma* más allá de un brote de violencia oficial en el que se atacó, sin apenas consecuencias materiales, algunos edificios de culto. Pasado este brote violento vamos a seguir reconociendo a lo largo de los siglos IX y X el mismo tipo de condiciones previas a los martirios, con sus alcances y limitaciones pero siempre dentro de unos cauces eminentemente políticos.

El final del marco de relaciones que dominó los tres primeros siglos de al-Andalus empieza con la caída de la dinastía omeya, aquella que lo impulsó y desarrolló. Con la descomposición del califato a inicios del XI y la entrada, más adelante, de almorávides y almohades se acelera el proceso de marginalización del cristianismo andalusí. La *dimma* era una incómoda herencia que se gestionaba en un contexto en el que va ganando creciente importancia el enfoque socio-religioso que venían reclamando los ulemas desde al menos el siglo IX. Por otra parte, el más que cierto peligro de avance hacia el sur de los reinos cristianos peninsulares colocaba a los mozárabes en una situación de recelo y sospecha que podía justificar medidas expeditivas, como las deportaciones de comunidades enteras acusadas de dar apoyo a incursiones cristianas como la de Alfonso I de Aragón. Pero, incluso al final del camino, seguimos reconociendo aquellos elementos sobre los que se cimentó el marco de relaciones primigenio. Cuando los deportados dejan atrás sus iglesias dejan atrás unos edificios que eran de su legítima propiedad, que eran mantenidos con unas fuentes de ingresos propias y que contaban con una clase sacerdotal que mantenía la práctica y la enseñanza religiosa. Y esto era posible porque esas comunidades vinculadas a los templos habían cumplido con las obligaciones que daban acceso a esos derechos a pesar del menoscabo secular sufrido por la cristiandad.

Lo dicho hasta ahora define lo que podemos considerar la conclusión marco de un estudio que se ha acercado a los cristianos de al-Andalus a partir del concepto de gestión de su arquitectura religiosa. Es en torno a esta idea, utilizando las fuentes informativas documentales y arqueológicas, como hemos desarrollado una explicación alternativa respecto a las claves que definieron, a lo largo de tres siglos, la presencia y papel del cristianismo en contextos musulmanes. El poder omeya no es un mero impulsor de una serie de limitaciones y presiones a los colectivos cristianos, que lo fue, sino también la

salvaguada de un marco de relaciones en el que los mozárabes se reconocen y pueden defenderse. Ese poder tiende puentes a los poderes sometidos ofreciendo estabilidad a cambio de compromiso. La estabilidad como elemento exógeno (musulmán) y el compromiso como elemento endógeno (cristiano) definen para nosotros las líneas maestras del engarce del elemento cristiano en la sociedad musulmana. La quiebra de cualquiera de estos elementos, por las razones que sean, supone alteraciones del *statu quo* que siempre se saldan en perjuicio de la parte cristiana.

En el plano de la arquitectura religiosa, según el modelo que proponemos, hay que dejar atrás una vieja y recurrente pregunta historiográfica: ¿pudieron los cristianos de al-Andalus construir iglesias? Esta pregunta es consustancial al tradicional enfoque de corte religioso. La erección de nuevos templos se toma como termómetro de la tolerancia histórica del Islam respecto al cristianismo. Si hay pocos casos se reafirmaría el prejuicio sobre la constante presión musulmana respecto a las otras religiones, con el objetivo último de hacerlas desaparecer de sus sociedades. En otras palabras, la pregunta estaba respondida antes de ser emitida. A partir de nuestro marco comprensivo sería más adecuado preguntar: ¿cómo y en qué condiciones fue gestionado el expediente arquitectónico cristiano en al-Andalus ya que tenemos noticias de iglesias a lo largo de varios siglos? Creemos que esta pregunta es bastante menos prejuiciosa. Además, su contestación no puede ser sencilla, binaria: sí o no, correcto o incorrecto, verdadero o falso, etc.

Planteada la cuestión, las contestaciones pueden ser diversas dependiendo de la interpretación de cada cual a la hora de tratar de explicar algo necesariamente complejo. Esta tesis es una contestación, a buen seguro que no la única posible. En ella, nuestra interpretación de la gestión cristiana se ha conformado a partir de multitud de imágenes y situaciones diversas. A lo largo del periodo estudiado, reuniendo informaciones documentales y arqueológicas, identificamos tres situaciones de gestión diferentes pero complementarias. Una es la del mantenimiento y la continuidad. Hay iglesias que, erigidas en tiempos preislámicos, siguen teniendo uso y significado socio-religioso más allá de la conquista. La segunda situación es la de promoción o nueva fundación de establecimientos religiosos. La tercera y última es la pérdida y amortización de los edificios culturales, ya sean estos previos a la conquista o posteriores a ella.

Las tres se entrelazan históricamente. Sabemos, por tanto, que hay iglesias que siguen en uso desde tiempos visigodos, que hay iglesias que se hacen de nueva planta y

que hay iglesias que van dejando de funcionar. Hemos tratado entonces de identificar los factores históricos que pueden definir estas situaciones: qué explica la continuidad, qué la renovación y qué la pérdida. Pero no como fenómenos independientes sino interrelacionados desde el principio. A todos los encontramos en los siglos VIII, IX y X. Todos forman parte de una misma historia, la de los cristianos de al-Andalus.

6.2. Incertidumbres en el punto de partida: un grave problema historiográfico

Como se ha visto en el apartado expositivo, nuestro punto de partida a la hora de abordar el conocimiento monumental mozárabe en tal o cual lugar o territorio pasaba por tratar de definir, en primera instancia, los escenarios inmediatamente anteriores a la conquista. De esta forma, pretendíamos saber qué es lo que pudo cambiar o dejar de cambiar en el plano de la arquitectura religiosa cristiana desde ese momento en adelante. El comportamiento de los materiales nos podría informar del comportamiento de las sociedades que los usaron. La experiencia acumulada en un siglo de arqueología, animada en las últimas décadas gracias a un interés creciente por la tardoantigüedad, ha permitido importantes actuaciones exploratorias en no pocos lugares relevantes que ofrecen bastantes posibilidades en este sentido. Por fin podíamos realizar acercamientos en los que, aparte del escaso y agotado expediente literario, era posible sumar expedientes materiales.

Se certifica sin paliativos un importante avance en el conocimiento material de un periodo capital. Pero también que no hay unanimidad a la hora de interpretar lo descubierto. Esto se ha hecho evidente cuando hemos transitado por el siglo VIII. Al acudir a ese caudal de nueva información arqueológica con la intención de identificar materialmente nuestro punto de partida (que es el final del reino visigodo a inicios del siglo VIII), nos encontramos con no pocos casos discutibles, en lo funcional y en lo cronológico. Del primer tipo, por ejemplo, son aquellos en los que se presentan ciertos edificios a los que se atribuye una funcionalidad religiosa sin aportar argumentos sólidos. Más aún, tenemos identificaciones dudosas que se refieren a complejos formados por varios edificios. Nos referimos a algunos complejos episcopales. Del segundo tipo, el cronológico, son aquellos en los que su datación no alcanza consensos.

De unos y otros se ha dado cuenta en su momento. Tal acumulación de puntos de discusión nos coloca ante un escenario historiográfico con interpretaciones y modelos históricos enfrentados. Los objetos (la arquitectura, la escultura, la cerámica, los metales, los vidrios) penden de una cuerda en cuyos extremos se colocan argumentos que tiran de ella intentando llevarlos a un lado u otro de la línea marcada: el 711. Dependiendo del lado en que queden, el discurso histórico que proyectemos desde ellos cambiará de forma sustancial. Un buen ejemplo sería el caso de Recópolis, un nuevo foco de discusión que se propone en este trabajo y que viene a sumarse a otras discusiones con recorrido historiográfico previo. Frente a la interpretación tradicional (nunca antes discutida) que identifica el yacimiento del Cerro de la Oliva (Zorita de los Canes, Guadalajara) con una fundación urbana realizada por el rey Leovigildo en 578, se propone ahora un escenario de colaboración árabe-cristiano en un momento temprano de la formación de al-Andalus. Un rey visigodo y una ciudad áulica podrían ser sustituidos por una alianza entre conquistadores musulmanes y poderes cristianos sometidos en el teatro de la consolidación de la conquista, para lo cual fue determinante la actitud colaborativa de las élites locales. Valga este ejemplo, por su impacto historiográfico, como epítome de la discusión en marcha.

Los disensos interpretativos, que se repiten en otros casos, dan lugar a explicaciones irreconciliables que dejan en suspenso la posibilidad de ofrecer discursos unitarios o consensuados a la sociedad. En este punto, al menos, asumamos que está en marcha una discusión gracias a los avances cuantitativos y cualitativos que se están produciendo. Precisamente es ese avance lo que propicia la discusión. Hasta hace muy poco apenas conocíamos los siglos VII, VIII o IX cuando nos alejábamos de las fuentes escritas. Ahora que estamos conociéndolos desde la materialidad tenemos un enorme contenedor espacio-temporal (la Península Ibérica en los siglos tardoantiguos y altomedievales) en el que organizar los nuevos descubrimientos así como las revisiones de los descubrimientos anteriores. En este proceso han surgido debates que ahora, algunos, pretenden declarar nulos o más bien inútiles ya que, opinan, el modelo mozárabe-andalusí no ha podido aportar suficientes pruebas como para no seguir confiando en el modelo tradicional, visigotista, reverdecido por lo que nosotros llamamos el “neovisigotismo” arqueológico.

Hacia finales del siglo XX el visigotismo tradicional, pese a su prominente posición en los medios académicos y divulgativos, no era capaz de actualizar su armazón

histórico. Simonet y las teorías despoblacionistas albornocianas hacía años que dejaron de cotizar en la historiografía española. Por otro lado, la incorporación de nuevas metodologías de carácter arqueológico aplicadas al estudio de la arquitectura y la escultura puso en evidencia no pocas limitaciones y contradicciones de una teoría, la de los estilos, que había construido todo un edificio interpretativo desde época tardoantigua hasta época medieval. Cada vez era más difícil sostener un discurso en el que los más que discutibles referentes del esplendor visigodo se desperdigaban por una región, la Meseta Norte, en verdad periférica respecto a los centros de poder de la época.

Aquí es donde entra en juego el “neovisigotismo”. Al tiempo que el visigotismo clásico estaba llamado a entrar en crisis se produjo, en multitud de lugares, un exponencial aumento del conocimiento arqueológico de nuestro pasado. Muchos de estos lugares, por fin, coincidían con los escenarios históricos de los que hablan las fuentes. Importantes intervenciones arqueológicas en ciudades relevantes como Mérida, Toledo, Valencia, Córdoba, Tarragona, Barcelona, Sevilla, etc., han sacado a la luz registros pluriseculares por los que se movieron las personas y donde se produjeron los acontecimientos que habíamos leído en las fuentes una y otra vez sin poder atisbar sus contornos materiales. En la nueva lonja interpretativa, animada por la constante llegada a puerto de nueva información, se ofrecen paisajes monumentales que buscan parecerse lo más posible a las imágenes transmitidas por unos textos manejados de forma a menudo acrítica. Esto es especialmente manifiesto cuando se usan relatos de tipo hagiográfico, cuya naturaleza distorsiona de forma profunda el acercamiento histórico a unos acontecimientos improbables.

Pero no sólo esta arqueología hagiográfica está prejuiciando los resultados. La búsqueda de la homologación de la arqueología tardoantigua española con las de otros contextos europeos con mayor tradición en este terreno, pasa por asumir modelos historiográficos que es necesario refrendar materialmente. Así ocurre, especialmente, con los complejos episcopales. Hay en marcha un importante esfuerzo con el fin de presentar a la comunidad científica (nacional e internacional) los pertinentes complejos episcopales hispanos, piezas clave en los más recientes discursos históricos ya que hacen de ellos la máxima expresión de la transformación urbana, social y cultural de las viejas urbes romanas en su tránsito hacia lo medieval. Su identificación es el marchamo histórico de un proceso global que, se supone, se repite por todo el Mediterráneo.

Debido, en nuestra opinión, a los viejos prejuicios literarios y a las nuevas urgencias historiográficas muchas de las identificaciones de los paisajes monumentales de los siglos VI y VII, sobre todo en ciudades, están muy forzadas. Edificios que se quieren hacer pasar por iglesias, e incluso catedrales, no cuentan con sólidos avales que permitan defender esa funcionalidad. No obstante, se ofrecen en ocasiones abigarrados conjuntos edilicios intramuros de las ciudades romanas (donde el modelo historiográfico dice que deberían estar) que conforman verdaderos barrios episcopales, como los de Valencia o Barcelona. Es indudable que el modelo interpretativo desarrollado por la arqueología tardoantigua española está en un proceso de franca consolidación. Decimos que es “neovisigotista” porque reafirma la idea de pujanza y dinamismo productivo de los siglos VI y VII. Un dinamismo (cristiano) que quedaría truncado con la conquista musulmana. Lo que no se hubiera hecho hasta esa fecha ya no se podrá hacer. Lo que estaba hecho empezará a perderse. Se trata de la validación, en definitiva, del principal axioma del visigotismo: todo estaba inventado y practicado antes de la irrupción islámica y, de hecho, sus perduraciones (arco de herradura, edificios de sillería, abovedamientos pétreos, contrafuertes, ciertos tipos decorativos) serán los que definan lo que vendrá después.

Se reivindica así la inacción mozárabe ya que, casi todo, cae como siempre hacia el lado visigodo. Un Simonet redimido desde una arqueología moderna que, no obstante, jamás reconoce en público su deuda con la obra del malagueño. El tópico de la cristiandad sufriente que hace inconcebible la posibilidad de que los mozárabes consumieran una arquitectura nueva y de calidad permite deslizarse con más facilidad, hacia tiempos visigodos, ciertos productos monumentales que se quieren hacer pasar como los definitorios de un contexto histórico dominado por poderes cristianos relevantes que se expresan de forma elocuente. Lo mozárabe se explica desde lo visigodo, como contraposición negativa. Todo ese espléndido parque inmueble cristiano erigido en los siglos VI y VII terminará perdiéndose tarde o temprano del siglo VIII en adelante, sin posibilidad de renovación.

Es normal, por ejemplo, que los estudios dedicados a los complejos episcopales que van salpicando la geografía española terminen con lacónicas despedidas augurando su postrera desaparición tras la conquista islámica. Se apela de nuevo, sin nombrarlo abiertamente (a veces sí), a otro tópico historiográfico alumbrado por Simonet: la expropiación de las catedrales para erigir las mezquitas aljamas. Imagen de gran

rotundidad simbólico-material que habla, más que de una implantación, de una suplantación de lo musulmán respecto a lo cristiano. Sin embargo, cuando seguimos las huellas materiales y documentales de los obispados mozárabes surgen contradicciones respecto al relato tradicional. Si, arqueológicamente, se hubiera certificado que bajo las aljamas hay iglesias catedralicias amortizadas, el modelo de Simonet quedaría refrendado. Pero esto no ha ocurrido, por ahora. En aquellas aljamas que cuentan con información arqueológica (Córdoba, Toledo, Zaragoza) no han aparecido restos de templos cristianos amortizados previamente. En cambio, en todos los casos, las mezquitas fueron total o parcialmente amortizadas por la construcción de las catedrales medievales en el marco de la expansión de los poderes cristianos peninsulares. ¿Quién suplanta a quién?

Sigamos con las contradicciones. La moderna arqueología proclama el descubrimiento de conjuntos episcopales como los de Valencia y Barcelona, con sus preceptivas catedrales. Según el guion tradicional, los barrios episcopales serían arrebatados por el triunfante poder musulmán para erigir las principales mezquitas de las medinas. ¿Han aparecido las evidencias arqueológicas que lo corroboren? No. Ni en el entorno de la Plaza del Rey de Barcelona ni en el de L' Almoina de Valencia hay signos de se hubieran levantado oratorios islámicos. Si no se cumple el binomio catedral visigoda-mezquita aljama se tambalean los modelos predictivos que sostienen la argumentación. La arqueología tardoantigua se ha esforzado por ofrecer escenarios tangibles de los complejos episcopales hispanos siempre mirando al interior de las viejas murallas romanas, que se corresponden con el lugar que marca el modelo elaborado por la historiografía europea. Si no hay mezquitas sobre las pretendidas catedrales visigodas, teniendo en cuenta que se asume desde el principio la idea alumbrada por Simonet, deberían plantearse que, o bien el complejo episcopal estaba en otro lugar o bien la arqueología no da la razón a Simonet. Pero no se hace ni una cosa ni otra.

El canal informativo documental nos aporta imágenes de los obispados mozárabes que también contradicen lo que se suponía fue de ellos tras el 711. Como vimos en Toledo, es posible seguir la huella histórica de su catedral, Santa María, desde el siglo VII hasta finales del siglo XI. Esta catedral de Santa María, primero visigoda y luego mozárabe, estuvo siempre en el mismo lugar. Ni fue expropiada ni sobre su solar se levantó una aljama. Pensamos que en Sevilla, con la información disponible, se puede

hablar igualmente de la continuidad de la catedral desde el siglo VII hasta, al menos, finales del siglo X.

Tal vez haya llegado el momento de asumir un nuevo modelo de implantación musulmán que no pasa por arrebatar iglesias previas (en concreto las catedrales) para erigir las mezquitas aljamas en sus solares. La presencia de las aljamas sería, precisamente, un factor discriminador a la hora de buscar las catedrales visigodas. Ni la arqueología ni las fuentes escritas ofrecen argumentos que apunten a una suplantación de los espacios religiosos. Lo que está perfectamente acreditado arqueológica y documentalmente es que las aljamas sucumbieron en mayor o menor medida a la construcción de las nuevas catedrales erigidas tras las conquistas cristianas de las medinas musulmanas. A partir de aquí se hace necesario reorientar nuestros conceptos sobre los complejos episcopales presislámicos, que van a ser los mismos que los mozárabes, al menos en lo tocante a su topografía urbana. Muchas ciudades tuvieron obispado después del 711 por lo que, mientras no se aporten argumentos sobre las supuestas usurpaciones, hemos de pensar que las catedrales mozárabes estaban en el mismo sitio que las catedrales visigodas. En otras palabras, se trataría de fábricas con un uso plurisecular como el que podemos ver en iglesias excavadas como El Gatillo (siglos VI al IX) o el edificio G de Cercadilla (siglos VI al XI). El mayor o menor recorrido histórico de los obispados dependerá de las circunstancias particulares de cada ciudad desde el momento de la conquista en adelante.

El problema es que no sabemos dónde estaban las catedrales mozárabes y, por ende, las visigodas. Desde luego, por ahora, no bajo las aljamas. Conocemos no obstante un caso acreditado materialmente de complejo episcopal visigodo en una ciudad que sigue funcionando del 711 en adelante: el Tolmo de Minateda. En este lugar, ya lo hemos visto, se detecta desde el momento de la conquista una debilidad de la institución religiosa local. En no muchas décadas, dentro del siglo VIII, el complejo deja de funcionar como establecimiento religioso y pasa a albergar funciones residenciales y productivas. La siguiente fase significa la amortización casi total de los edificios y el desarrollo de un nuevo urbanismo que borra a la iglesia de la topografía urbana. En ningún momento asoman mezquitas. En otras palabras, el único templo catedralicio preislámico conocido materialmente resulta que no fue eliminado para erigir sobre sus ruinas una mezquita.

Si nos trasladamos a entornos extraurbanos los problemas de definición de lo pre y post 711 también se hacen evidentes, a pesar los importantes avances conseguidos en

las últimas décadas. Mientras que, por ejemplo, la caracterización histórico-material de las llamadas aldeas y granjas está dando lugar a consensos, los enclaves monumentalizados son habitual fuente de discusión. Se debate sobre la cronología, ya lo hemos visto, de Pla de Nadal, Melque, La Mata, El Trampal, etc. Colocarlos a uno u otro lado de la conquista musulmana implica profundas diferencias en el relato histórico.

Por tanto, cuando queremos indagar sobre la dimensión monumental del cristianismo en al-Andalus, es obligado realizarlo en un contexto de discusión historiográfica que afecta directamente a los materiales con los que se tiene que trabajar. No en vano llevamos más de dos décadas de conflicto interpretativo, a pesar de que algunos lo den por zanjado.

6.3. Sobre promoción, producción e ideología

Como se expuso en el capítulo dedicado a los marcos de estudio, nuestro análisis e interpretación del fenómeno monumental se ha hecho desde tres puntos de vista complementarios o, más bien, convergentes: la promoción, la producción y la ideología. Echando la vista atrás hemos encontrado diferentes formas de promoción, de producción y de ideología en lo relativo al mantenimiento y uso de la arquitectura religiosa cristiana en al-Andalus. La continuidad y la renovación de los centros de culto no pueden explicarse como una mera necesidad de reafirmación espiritual en contextos bajo dominación islámica. No es, como decía Simonet, una forma de militancia frente al constante acoso musulmán. La arquitectura como acto de fe. Hay bastantes más cosas en juego.

Promoción

Las situaciones de promoción detectadas han sido varias. Muestran diferencias que, creemos, nos ayudan a comprender y componer mejor un puzzle histórico mozárabe que se revela complejo, muy lejos de la simplificación historiográfica tradicional que muestra un cristianismo homogéneo por el hecho de que sus miembros son eso, cristianos, que viven en territorios musulmanes y están sujetos a todo tipo de tribulaciones a lo largo de los siglos.

¿Qué tipo de mozárabes hemos encontrado manteniendo y promocionando arquitectura religiosa? Como decíamos, varios. Nos vamos a referir, en primer lugar, a

segmentos cristianos que se vinculan con destacadas promociones de las que, naturalmente, disfrutan. Creemos que se trata de la monumentalidad mozárabe más elocuente a lo largo de la historia de al-Andalus. Sólo la encontramos, por ahora, en el siglo VIII ¿Quiénes son estos cristianos tan respaldados?

Tal como ya se ha dicho en su momento, nos encontramos ante élites locales que, en su implicación con el naciente estado omeya, progresan y entran en una fase de rápida acumulación. Consumen un tipo de monumentalidad sofisticado, costoso de producir y para el que se requieren diferentes especializaciones profesionales (proyectistas, canteros, albañiles, carpinteros, escultores, estucadores). Todo esto viene, según pensamos, de una comunión de intereses entre elementos cristianos relevantes y la autoridad omeya. Estos ahora mozárabes tienen acceso a una verdadera arquitectura de poder que representa su éxito en un nuevo tablero de juego dominado por otro poder, el musulmán.

Distinguimos dos tipos de situaciones en las que se enmarcarían estas destacadas promociones. El primero y más temprano está representado por esos grandes recintos murados que, en nuestra opinión, son escenarios de colaboración árabe-cristiana en el marco del afianzamiento de la conquista territorial. Nos referimos a lugares como El Cerro de la Oliva, El Punt del Cid, Puig Rom o València la Vella. Ubicados en las proximidades de ciudades como Valencia, Sagunto o Rosas o en lugares geoestratégicos como el paso de importantes cursos fluviales, son manifestación de un nuevo orden. En estos casos, la promoción puede considerarse en verdad musulmana ya que, estos enclaves, forman parte de su política territorial, aunque ello suponga que la gestión será desempeñada por cristianos, los cuales obtendrán algún beneficio. En Pla de Nadal, íntimamente ligado a València la Vella, el progreso se hace evidente bajo la forma de una residencia de corte aristocrático en la que su dueño pone en piedra, a la vista de todos, su nombre. También su confesión, cristiana, con las cruces caladas que coronaban los tejados. Tenemos así a unos cristianos que, apoyados por el poder musulmán, se implantan en territorios que nominalmente siguen siendo cristianos, al menos en lo confesional.

Estas situaciones, tan rotundas en lo material, tuvieron un corto recorrido histórico. Todos estos lugares se abandonan antes de terminar el siglo VIII, salvo el Cerro de la Oliva, donde el registro arqueológico detecta actividad en el siglo IX, pero en una situación de precarización y popularización de los antiguos edificios, parcial o totalmente arruinados a esas alturas. El papel para el que nacieron estos enclaves perdería sentido

conforme al-Andalus se va consolidando como una realidad irreversible. Creemos que a lo largo de la época de los gobernadores dejan de ser necesarios. En poco tiempo ha cambiado el panorama. El marco político-territorial definido tras la conquista, enseguida, será escenario de conflictos, pero siempre entre fuerzas confesionalmente musulmanas. Jamás encontramos conflictos generados por cristianos sometidos tiempo atrás que han roto sus compromisos, lo que les llevaría al enfrentamiento con la autoridad omeya que auspició los pactos. El periodo de conquista quedó atrás y se demuestra que fue un éxito. Lugares como los mencionados, surgidos en el contexto de la sumisión de los territorios y las sociedades locales, pierden su vigencia. Pueden, en algún caso, tener algo de continuidad si pueden ofrecer ventajas en otro tipo de situaciones. Creemos que así pudo ocurrir en El Cerro de la Oliva cuando el primer emir independiente se está enfrentando a una fuerza bereber que tiene sus principales bases cerca de donde se encuentra un enclave que contaba con una muralla potente. El tesorillo de monedas musulmanas de plata acuñadas durante el emirato de Abderramán I podría hablarnos de una presencia estatal en forma de contingente militar que no duda en acantonarse en unos edificios de gran solidez levantados décadas antes y cuyo origen tenía en sí mismo una vocación castrense.

El segundo tipo de establecimientos destacados en lo monumental, representados entre otros por El Trampal, Melque y San Pedro de la Mata, serían algo posteriores en el tiempo pero sin salir del siglo VIII. Estamos en una fase que ya no es sólo de control del territorio y de las sociedades radicadas en ellos. También es de explotación de sus recursos. Se ponen en marcha centros con fuerte impacto en el paisaje merced a importantes esfuerzos constructivos que incluyen templos cristianos. Significan algo distinto respecto a los recintos amurallados de primera hora. También los promotores responden a otros intereses. Hablaríamos de personas o grupos que parten de una acaparación previa de recursos. Son fundaciones *ex novo* que implican a muchas personas y requieren muchos materiales que hay que transformar y llevar hasta el lugar elegido. El arcosolio de la iglesia de Melque, destinado a albergar un enterramiento destacado en lo monumental y único en todo el templo, nos coloca ante una persona que concentra un gran poder. Obviamente se trata un cristiano ya que hace de una iglesia su mausoleo. ¿Es un laico o un religioso? ¿De dónde procede la riqueza acumulada que hizo posible tan enorme inversión? No es posible determinarlo. Lo que sí podemos es valorar las intenciones que animaron el proyecto. Se trata de poner en explotación un territorio con

el objetivo de obtener excedentes ya que su capacidad de producción rebasa con creces a su capacidad de autoconsumo. Por tanto, asistimos a la creación de polos de producción que no están cerrados en sí mismos sino que entran en los circuitos de la economía. Los recursos de origen primario se convierten en mercancías que revierten en una riqueza líquida, monetarizada, la cual es la que sirve, entre otras cosas, para satisfacer las imposiciones fiscales asumidas por esos cristianos frente a la autoridad musulmana.

Pero, ¿por qué no encontramos en otras regiones estas señaladas muestras de monumentalidad mozárabe temprana? En el sur tenemos a los colectivos mozárabes más estables y numerosos desde el momento de la conquista. Sólo hay que ver el número de ciudades que siguieron contando con obispados, incomparablemente mayor respecto a otras provincias eclesiásticas. No sabemos qué puede explicar la ausencia, por ahora, de establecimientos semejantes en la actual Andalucía. ¿Una mayor densificación en el sur de instancias de poder y control territorial propiamente musulmanas (omeyas y sus clientelas, muladíes, bereberes) que dejaba menos margen a la participación cristiana? Seguramente sean varios los factores que expliquen el fenómeno sin olvidar, además, que la base empírica material es todavía limitada.

Pasemos a otro escenario de promoción arquitectónica mozárabe sensiblemente distinto a lo visto hasta ahora. El lugar es El Gatillo (Cáceres), un establecimiento religioso rural surgido dos siglos antes de la conquista que seguirá funcionando más de un siglo después de ella. No estamos ante una potente fundación *ex novo* sino ante una pequeña colectividad rural nacida tiempo atrás. Para empezar, ha superado el trance de la conquista sin aparentes quebrantos. Allí sigue, viviendo y usando su discreto templo. Tuvieron por tanto que darse las condiciones endógenas y exógenas para una continuidad socioreligiosa. En caso contrario se habría llegado a una situación de abandono patrimonial, y migración religiosa, como la de Casa Herrera. Los habitantes del Gatillo siguen gestionando y actuando en su arquitectura cultural. Hay en consecuencia mecanismos internos que siguen validando y manteniendo la existencia de un orden clerical inmerso en la comunidad. Vislumbramos posibles jerarquizaciones internas que hacen que ciertos miembros del colectivo estén interesados en controlar el expediente religioso que ya estaba presente antes. No estamos por tanto ante un modelo de implantación surgido tras la conquista sino ante una muestra de permanencia y continuidad de una realidad humana y social anterior que ha podido solventar situaciones desestabilizadoras que, en sitios como Casa Herrera, llevaron a la desaparición del

enclave con su iglesia. ¿Cuál es el grado de autonomía o dependencia de lugares como El Gatillo respecto a otras entidades mozárabes (laicas y religiosas) en la región? Pensemos por ejemplo en la Iglesia. En El Gatillo siempre hay presente un orden clerical que mantiene el uso litúrgico del templo, lo que significa la preservación a lo largo del tiempo de la doctrina cristiana entre la comunidad. La formación y nombramiento de los sacerdotes, según las reglas canónicas, no depende de los parroquianos sino del obispo de la diócesis. Sabemos que en Mérida hubo obispado hasta bien entrado en siglo IX. ¿Formó parte El Gatillo de la red diocesana emeritense o sus referentes orgánicos estaban en otro lugar? Tampoco es fácil proponer alguna alternativa en este sentido. Tan solo apuntar que su ubicación en el extremo occidental de Extremadura lo asoma en cierto modo hacia el centro peninsular, si bien la siguiente ciudad con obispado en esa dirección es Toledo, bastante alejada.

Sigamos buscando promotores. Nos trasladamos al corazón de al-Andalus en los siglos IX y X. En Córdoba, encontramos a miembros de la comunidad mozárabe, con residencia en la ciudad, que fundan monasterios en ámbitos extraurbanos. Los medios para acometer las empresas salen de sus propios pecunios. Tanto los promotores de Tábanos y Peñamelaria como Alvaro, patrocinador de otro centro religioso, canalizan parte de su riqueza en la creación de estos establecimientos. ¿Quiénes son estos mozárabes? Son gente privilegiada, sin duda, dentro de la colectividad cristiana. Se trata de una clase acomodada que además ocupa lugares importantes en la administración tanto musulmana como cristiana. Tampoco faltan personajes que siguen la carrera eclesiástica y alcanzan dignidades. Vislumbramos un cuerpo social que delata la jerarquización interna del colectivo cristiano más de un siglo después de la conquista, pero no como mera fosilización del orden social previo, preislámico. Esos cristianos no tienen una relevancia simplemente heredada sino que medran en un contexto político-social musulmán del que no están excluidos, aunque algunos se muestran muy críticos respecto a dicho contexto.

Estos mozárabes urbanitas no quedan reducidos a los más críticos. También están aquellos que no participan de los cuestionamientos derivados de tener que vivir bajo un poder musulmán. ¿Pudieron éstos últimos promocionar igualmente establecimientos religiosos? Impedimento legal no había ya que se hicieron Tábanos y Peñamelaria y no pasó nada. Por otro lado, el promocionar un centro religioso no es un acto de mera militancia religiosa. Ahí tenemos el monasterio de Álvaro, erigido dentro de una

propiedad en la que se están explotando unos recursos cuyos beneficios revierten en un propietario que sigue gestionando sus bienes raíces. No nos consta, en cambio, que el monasterio de Álvaro se hubiera convertido en un cenáculo de descontentos como Tábanos o Peñamelaria, de donde llegado el momento salieron varios de los mártires. Hay además otros cristianos cuya riqueza o posición viene dada por otras actividades, como ese médico mozárabe del siglo IX que vivía en el arrabal de San Acisclo y que sufragó la construcción de unos baños públicos para beneficio de toda la comunidad vecinal, musulmana y cristiana.

Llama la atención la presencia destacada de un monacato femenino orbitando en torno a la ciudad de Córdoba. Lo sabemos por los escritos del siglo IX y por las lápidas funerarias del siglo X. Nosotros vemos en esta proliferación de monjas enclaustradas una forma de resistencia por parte de ciertos mozárabes a la penetración en sus linajes del componente islámico. Al sacar de la circulación a mujeres que podían terminar contrayendo matrimonio con un marido musulmán se evitaba la irreversible pérdida del referente cristiano en la siguiente generación. Los textos del IX, cristianos y árabes, están trufados de ejemplos. Tampoco decimos que esta fuera la única causa, pero hay sin duda componentes elitistas alrededor del monacato femenino mozárabe. Los vemos por ejemplo en Tábanos y Peñamelaria, donde estas ricas familias se encierran con sus mujeres y dan albergue a las de otras. Se percibe también en el caso de Leovigildo, aquel que prestó su ayuda a los monjes franceses que llegaron buscando reliquias martiriales, cuya hermana Babila profesaba en un monasterio y regaló a los viajeros galos lienzos para envolver las reliquias y todo lo necesario para emprender la marcha. Leovigildo es un cristiano relevante que se mantiene como tal siendo fiel servidor del emir en cuyo nombre pone rumbo a Toledo para pelear contra un gobernador desobediente. Sin embargo, sabemos que su hermana es una monja. ¿Casualidad o estrategia social? También encontramos el caso de Killio, una mujer muerta en 936 que, según se relata en su epitafio, fundó el monasterio donde es enterrada tras haber quedado viuda. Tenemos así el único ejemplo de promoción femenina mozárabe conocido que, además, se relaciona con una congregación de monjas.

Nos acercamos ahora a unas promociones singulares dentro de la historia mozárabe. Se trata de aquellas que tienen lugar en el marco de la rebelión de Ibn Ḥaṣṣún. Decimos que singulares porque son las únicas de este tipo con ciertas garantías de haber sido realizadas en un contexto de *fitna*. Hay noticias documentales y restos arqueológicos

de arquitectura cristiana que podrían asimilarse a esas fechas. Mientras que en Mérida y Toledo faltan ambas informaciones, en torno a Bobastro encontramos posibles iglesias amparadas por la jefatura de los insumisos. No entramos a discutir si Ibn Ḥafṣún se convirtió o no al cristianismo. Lo importante es que a su sombra, y a la de sus descendientes, detectamos un expediente monumental en el que, entre otras cosas, se levantan templos cristianos. Un poder afianzado en un territorio desde el que es capaz de entablar un conflicto armado con los omeyas, integra en su acción la promoción de edificios religiosos. Ibn Ḥafṣún, según las fuentes árabes, no sólo construye mezquitas e iglesias, también construye una estructura eclesiástica propia al impulsar un obispado en Bobastro. No encontramos nada parecido en toda la historia de al-Andalus. Los cristianos de esta región no surgen por generación espontánea cuando tiene lugar la rebelión. Estaban ya en el territorio, con sus iglesias. Recordemos que el padre de Ibn Ḥafṣún había patrocinado una iglesia en los terrenos de una almunia de su propiedad, acción que se produjo antes del levantamiento armado. Por otro lado, es imposible saber de qué fecha son todos los centros de culto que aparecen mencionados en las fuentes, tanto en Bobastro como fuera de él. Esas mismas fuentes omeyas, cuando se refieren a los cristianos embarcados en la lucha, hablan de ellos como *dimmíes* que han roto un compromiso previo. En otras palabras, en esa región hay desde tiempo atrás colectivos cristianos sujetos a un marco de relaciones con la autoridad musulmana. Lo mismo que ocurre en otros muchos lugares. En el transcurso de revuelta es cuando elementos locales cristianos se implican en ella integrándose en la jefatura, primero con el propio Ibn Ḥafṣún, creador del obispado, y luego con sus hijos. No es el triunfo de un cristianismo sometido que ha sido capaz de romper, durante unas décadas, las pesadas cadenas impuestas por los árabes. Son, en todo caso, mozárabes que han roto el *statu quo*, no porque hayan construido iglesias, algo que hacen sin ir más lejos otros cristianos en la misma Córdoba, sino porque han empuñado las armas contra el emir y no cumplen con sus obligaciones tributarias. La rendición del último bastión rebelde no significó el exterminio del cristianismo en los territorios insurgentes. Se restableció el estatuto de la *dimma* apartando a aquellos elementos que provocaron y mantuvieron el conflicto. Desaparecidas de escena estas élites el cristianismo pervive ya que ahí están las lápidas funerarias mozárabes de plena época califal, con un Bobastro rendido hacía tiempo.

Hasta ahora hemos hablado de iglesias, pero ha aparecido poco la Iglesia. Desmoronamientos institucionales aparte los obispados supervivientes, a veces durante

varios siglos, estaban obligados a gestionar los edificios de culto de sus diócesis. Así era antes y así seguirá siendo. Normas canónicas fijadas en época visigoda señalaban a los obispos como garantes de su mantenimiento. La Iglesia mozárabe da muestras de la pervivencia de esta reglamentación surgida poco antes de la conquista islámica. En el siglo IX, por testimonios de autores como Eulogio y Sansón, reconocemos mecanismos institucionales vinculados con la gestión patrimonial. Las parroquias son terminales que conectan a la Iglesia, espiritual y físicamente, con los colectivos cristianos. A través de sus ministros, formados y designados por la Iglesia, mantienen la práctica religiosa y extraen las rentas que sostienen a la institución. Fijar confesionalmente a los fieles permite la supervivencia orgánica, por lo que su presencia directa en las comunidades a través de establecimientos religiosos se hace más que conveniente.

Estamos lejos de conocer la situación real de las redes diocesanas antes de la conquista. Tampoco sabemos con precisión las consecuencias inmediatas que ésta tuvo en las mismas, tanto en los centros urbanos donde se encuentran los obispos como en los territorios extraurbanos bajo su control. ¿Cuántas parroquias se perdieron, cuántas se conservaron? Tan sólo podemos afirmar que se dieron ambas circunstancias. La mayor densificación de sedes episcopales en el tercio sur peninsular indica una mayor fortaleza de la Iglesia frente a otras regiones y, por tanto, mayor capacidad para seguir manteniendo su presencia mediante establecimientos religiosos activos. Pero no sólo se trataba de dar continuidad a templos anteriores al 711. También podría ser necesario implantarse, con nuevas fundaciones, en antiguas comunidades que en época preislámica no contaron con un centro religioso de referencia. Pensemos por ejemplo en las decenas de aldeas y granjas documentadas al sur del sistema central. En ninguna de ellas encontramos edificios religiosos. Desde un punto de vista institucional, tras la conquista, la Iglesia arzobispal toledana que estaba a la cabeza de una enorme provincia eclesiástica (la *Carthaginense*) que incluía los territorios donde encontramos las granjas y aldeas, sufre una enorme contracción que la deja reducida, por lo que sabemos hasta ahora, a tan solo tres sedes: Toledo, Sigüenza y Alcalá de Henares. Al mismo tiempo, el nacimiento y consolidación de al-Andalus, puso en marcha una serie de dinámicas nuevas en las aldeas y granjas preislámicas. En el transcurso del siglo VIII algunas sufren el abandono. Otras, en cambio, siguen siendo enclaves habitados (en ocasiones hasta el siglo IX) en los que vemos aparecer enterramientos según el rito coránico. Se trata de colectivos en fase de migración confesional de manera más bien espontánea al no haber, dentro de la

comunidad tradicional, mecanismos cristianos de adscripción. De hecho nunca estuvieron en estos lugares, por lo que la readscripción religiosa de las comunidades en la nueva situación planteada tras la conquista no encontrará contrapesos cristianos que busquen evitarla. Ni internos, ni externos.

Si nos trasladamos a la Córdoba, y su territorio, de mediados del siglo IX las cosas parecen bien distintas. A través de testimonios escritos de la época descubrimos que, más de un siglo después de la conquista, existe un importante número de centros religiosos que van desde la ciudad hasta la sierra pasando por la campiña. Aquí sí contamos con un mallado diocesano que ha sido capaz de fijar confesionalmente a las comunidades a lo largo del tiempo. ¿Eran todas estas iglesias, en especial las parroquiales, anteriores a la irrupción islámica o fue necesario, aparte de conservar, levantar nuevos templos en lugares donde antes no había pero que contaban con núcleos de población cristiana? Actualmente no podemos responder ya que, fuera de las iglesias de Cercadilla, nada conocemos materialmente del resto de iglesias cordobesas (urbanas y rurales) entre los siglos VI y XI. El obispado cordobés, desde luego, muestra una destacada fortaleza, en especial durante el siglo IX, pues da sensación de haberse convertido en la sede obispal de referencia por encima de la cátedra metropolitana de la provincia, Sevilla.

La Iglesia de Córdoba, como las de otras ciudades, se beneficia de la maquinaria recaudatoria musulmana al colaborar activamente en ella. Al identificar, frente al fisco omeya, a las personas que están sujetas a la *yizía* los ministros de la iglesia censan también a los parroquianos que deben entregar renta a las parroquias en las que son bautizados, casados y enterrados. En una economía como la andalusí una y otra tributación serían en metálico, lo que supone una codiciada riqueza líquida que fluye desde las parroquias. Mantener este flujo e incluso tratar de aumentarlo con nuevas instalaciones incrustándolas en comunidades cristianas que carecían de ellas, hace de Iglesias, como la cordobesa, las principales gestoras de arquitectura religiosa en al-Andalus. Una arquitectura religiosa, además, con una enorme proyección social ya que se trata de templos referenciales para grupos humanos más o menos numerosos, urbanos y rurales. Una proyección que, por ejemplo, no vemos en casos como el Trampal o Melque, fundaciones *ex novo* con un carácter distinto al de una comunidad rural tradicional asentada de antiguo.

La Iglesia, en definitiva, es para nosotros la principal gestora de arquitectura religiosa en al-Andalus a lo largo del tiempo. Busca conservar, allí donde tiene posibilidad, las iglesias que conectan la institución con las bases sociales y productivas

que permiten su mantenimiento. Tampoco sería extraño que, con el mismo fin, también promocionara nuevos centros que evitaran situaciones de desamparo religioso que podían acabar en una migración confesional irreversible.

Producción

A lo largo del estudio hemos vistos que los cristianos de al-Andalus han consumido una arquitectura cultural en la que encontramos desde iglesias previas a la conquista que siguen en activo hasta otras erigidas del siglo VIII en adelante. Ahora bien, el acceso a los medios de producción monumental no es siempre el mismo. Depende en gran medida de lo visto anteriormente: la promoción. Sean mayores o menores los recursos comprometidos, los productos demandados emanan de los contextos tecnológicos y estéticos vigentes en cada momento.

Empecemos de nuevo por esa monumentalidad mozárabe temprana representada por lugares como Pla de Nadal, Melque o El Trampal, entre otros. Son promociones de gran envergadura que van más allá de levantar edificios. Crean paisajes. Son llamados a la empresa grupos profesionales versados en diferentes pericias: proyectistas, capataces, canteros, albañiles, escultores, carpinteros, estucadores. Los resultados nos hablan de una arquitectura fuertemente respaldada, de carácter estatal, entendiendo por tal un tipo de monumentalidad sólo accesible a elevadas instancias de poder con capacidad para poner a su servicio a los mejores profesionales. Ahí están las muestras. En el marco monumental del siglo VIII en al-Andalus estas promociones sólo son comparables a las residencias emirales de Mérida o la propia aljama de Córdoba.

En definitiva, estas empresas por o para cristianos son materializadas por productores altamente cualificados que forman equipos complejos y coordinados. Las estrategias a la hora de hacer acopio de material constructivo son dos: extraerlo del medio físico inmediato (Melque, La Mata) o bien combinar extracción y reutilización (El Trampal, Pla de Nada). Ya que prima el uso de la sillería se hacía necesario abrir canteras en aquellos casos donde el material no fuera de acarreo. Pero, incluso cuando los bloques pétreos proceden de arquitecturas (romanas) anteriores, se manifiestan pericias productivas propias de la cantería: retallados, cortes, ajustes. Además, sean los sillares nuevos o reciclados, las arquitecturas levantadas comparten los requerimientos técnicos que permiten elevar estructuras abovedadas. En los aparatos decorativos prima la originalidad y la novedad respecto a los repertorios tardoantiguos de fecha segura.

Vemos, concurriendo en los mismos esfuerzos monumentales, a equipos de constructores y a equipos de escultores. En ocasiones lo hacen de forma integrada y, en otras ocasiones, de forma separada. Del primer caso sería Pla de Nadal. Los escultores manejan los mismos soportes pétreos que se están aportando en la construcción. Los bloques para construir y decorar salen de un mismo sitio (la cantera) y terminan en un mismo lugar (la obra). Melque es un buen ejemplo del segundo caso. La escultura, ahora, está realizada en un material distinto al de los muros (mármol frente a granito) y además es un elemento accesorio que no está integrado estructuralmente en la arquitectura. Se trata, sobre todo, de mobiliario litúrgico y elementos singulares. Esto permite que existan talleres escultóricos independientes que pueden facturar sus productos a lugares más o menos próximos. Transportar carretadas de material escultórico en formatos que no son abultados (placas, canceles, capiteles, impostas, pies de altar, etc.), no sería ninguna proeza logística. Es posible así explicar la dispersión de esculturas realizadas por unos talleres, como los emeritenses, por un territorio andalusí interconectado. La escultura facturada en Mérida es solicitada desde lugares como Toledo (Melque) y la propia Córdoba, lo que significa la transregionalización de la producción de unos activos talleres extremeños cuyas propuestas encuentran una buena acogida entre los demandantes de monumentalidad, sean musulmanes o cristianos.

Ahora bien, los mozárabes no siempre se expresaron en una escala monumental como la de Melque, El Trampal o Pla de Nadal. La iglesia de El Gatillo nos abre una ventana a otras realidades monumentales mozárabes. Estamos frente al templo de una comunidad rural que poco tiene que ver con las anteriores. Esta comunidad, no obstante, está en condiciones materiales e ideológicas para actuar positivamente en su centro de culto. Es obvio que la capacidad promotora en El Gatillo dista mucho de la de Melque. Sin embargo, siempre dentro de sus posibilidades, se acude a soluciones que seguramente no podían ser satisfechas desde la experiencia vernácula. En una fase que ya sería mozárabe el testero oriental de la habitación SE se masifica con la construcción de un ábside recto en sillería irregular cubierto, seguramente, con una bóveda de cañón longitudinal. En ese mismo cuerpo meridional, hacia la parte occidental, se añade otro ámbito en el que se instala una pileta de fábrica con fines sacramentales (bautismo). Ambos espacios (ábside y baptisterio) reciben nuevos suelos de *opus signinum*. Además, el edificio se dota de un aparato decorativo escultórico: el altar de soporte central y cuatro *stipites* para el nuevo santuario, los canceles delante de ese ábside, los que separan la pila

bautismal de la zona de acceso desde el oeste y, tal vez, otros en el santuario principal, las cruces con láurea de los tejados. Los habitantes de El Gatillo interactúan en el contexto general productivo demandando productos monumentales. Su capacidad de inversión no es desde luego muy grande pero no estamos ante una arquitectura popular o doméstica. Lo que hay es un ajuste de la escala en virtud de dicha capacidad. Las respuestas materiales, aunque discretas, reflejan los nuevos estándares productivos vigentes.

Otro contexto de producción reconocible por sus materiales nos lo ofrece el entorno de Bobastro. Las fuerzas rebeldes fueron capaces de generar su propio expediente monumental. Conocemos la alcazaba, las fortificaciones, las iglesias, pero también tuvo que haber mezquitas y residencias (laicas y religiosas) en atención a las fuentes escritas. Se tuvo que llevar allí a personas capaces de portar la tecnología y los conocimientos para ponerlos al servicio de los discolos promotores. Se abren canteras y se obtienen los bloques con los que poner en pie edificios y estructuras. En sin duda un tipo de arquitectura de poder que se nutre de fórmulas que están en circulación. Si nos fijamos en los edificios inequívocamente cristianos, las iglesias, la que se encuentra cerca del alcázar se ejecuta en ese marco de referencia productivo. La que está excavada que no construida, incluso, no deja de ser un experimento llevado a cabo por operarios bregados en el trabajo de cantería. El que en el fondo sea una arquitectura escultórica ha permitido la conservación de alzados en un grado muy superior al de la iglesia erigida del Castellón. En dichos alzados encontramos, tallados, unos arcos cuya modulación se ajusta a los estándares típicos de la época y nos indican, de forma más que probable, cómo eran los arcos adovelados del otro templo, idéntico en otros aspectos como el espacio-funcional.

Nada se puede decir, por el momento, de la monumentalidad mozárabe en el área cordobesa en los siglos IX y X, atestiguada documentalmente pero carente de restos materiales reconocibles. Al no disponer de sus resultados es aventurado determinar cuáles fueron las fuerzas productivas participantes. Desde luego no cabría hablar, sin más, de un tipo de arquitectura popular o doméstica, idea que se quiere sustentar con la expresión *rudi formatione* contenida en la obra de Eulogio. Cuando en las últimas décadas del IX algunos acomodados cristianos regalan lujosos libros sagrados a algunas iglesias cordobesas es seguro que nos los hicieron ellos mismos. Del mismo modo, cuando otros cristianos levantan monasterios, permanecen en la ciudad hasta poder pasar a ocupar las fundaciones, como nos dicen las fuentes escritas. Hay que pensar en encargo y contratación de servicios, en gente profesionalizada cuya confesionalidad, por otra parte,

desconocemos. Insistimos en que es imposible avizorar los recursos técnicos y estéticos manejados mientras no contemos con evidencias.

Ideología

Lo que llamamos ideología en nuestra tríada interpretativa del fenómeno monumental es una conjunción de factores diversos pero interrelacionados: política, sociedad, cultura, mentalidades. En tanto en cuanto detectamos casos distintos de promoción y de producción no es arriesgado pensar que pudo haber diferentes casos de ideología. Consumir y promover arquitectura religiosa es sin duda una reafirmación confesional por parte de quien lo hace, pero no siempre responde a los mismos intereses y objetivos. Según nuestro modelo existieron cauces para la gestión de la arquitectura cultural cristiana que permitieron tanto conservar como hacer obra nueva. Esto posibilitaba que diferentes agentes mozárabes pudieran actuar en el terreno monumental.

La mayor consumidora de arquitectura religiosa cristiana en al-Andalus fue la Iglesia. Desde las catedrales hasta las parroquias, sin olvidar la tutela que ejercía sobre los templos martiriales de las ciudades y los monasterios de la diócesis (urbanos y rurales). Se trata también de la institución que asegura el mantenimiento y la enseñanza de la religión. Forma a los ministros y los distribuye por sus terminales. La Iglesia en al-Andalus, allí donde se dieron las condiciones para la continuidad orgánica, jamás puso en cuestión el marco de relaciones alentando agitación social. Más bien al contrario. Cuando en el seno del colectivo mozárabe surgieron conflictos desestabilizadores la Iglesia se movió de forma decidida haciendo de cortafuegos, como en el episodio de los mártires voluntarios. Con su actitud, condenando los martirios, se cumple frente al poder musulmán asegurando la paz social, pilar fundamental del marco de relaciones. En el otro pilar, el tributario, queda claro su compromiso por la información del siglo IX. La Iglesia desempeñaba un papel fundamental en lo tocante a la percepción de la imposición especial sobre los cristianos que, debidamente, terminaba en las arcas del fisco musulmán. Por tanto, la Iglesia, aparece como un elemento relevante en el sistema político, social e ideológico general, al menos mientras las poblaciones cristinas protegidas siguieron siendo cuantitativamente significativas.

En el plano ideológico, las iglesias diocesanas no son el refugio de una cristiandad acosada sino un instrumento que forma parte de una engrasada maquinaria interconectada con los resortes del poder musulmán. La Iglesia andalusí nunca asumió públicamente los

postulados de los polemistas del siglo IX que proclamaban la falsedad de cualquier otra religión que no fuera la cristiana. El no hacerlo, en nuestra opinión, no se trató solo de una cuestión de pragmatismo claudicante. También apelamos a una forma de entender el sentimiento religioso en el contexto de la expansión del Islam, una doctrina que acepta y asume la presencia de otras religiones. Estas bases doctrinales ancladas en el Corán y la vida de Mahoma fueron desarrolladas de forma práctica por el poder político que se expandió, portando esa religión, a lo largo y ancho de un gran marco territorial. Surgieron así las *dimmas*. Frente a esta situación, desde el lado cristiano, se producirían inevitables reflexiones. Un siglo después de la conquista hay voces cristianas que rechazan de plano el marco convivencial atacando y denigrando la religión practicada por la sociedad islámica dominante, la misma que posibilitó la continuidad del cristianismo. Pero estas proclamas no consiguieron agitar demasiadas conciencias. Eulogio se lamentaba amargamente de una actitud, parece que generalizada, que aceptaba el *statu quo* sin plantearse conflictos doctrinales al haber asumido que los dominadores musulmanes practicaban una religión sustentada en aspectos y figuras que son reconocibles para los cristianos. Habría que hablar de una “tolerancia” cristiana respecto al Islam, pero no en los términos que solemos aplicar a este concepto, que siempre lo proyectamos desde el lado musulmán. Los generadores de ideología cristiana (jerarquías religiosas) tuvieron necesariamente que transmitir a las bases discursos con los que explicar y justificar la cohabitación religiosa en la que estaban inmersos. Aquellos que, con el tiempo, la rechazaron tuvieron enfrente tanto al poder musulmán como a una sociedad mozárabe masivamente alineada con los discursos de las élites que tratan directamente con dicho poder.

Como vimos en el apartado de la promoción, no solo encontramos a la Iglesia como custodia y patrocinadora de arquitectura cultural. Por un lado tenemos esos enclaves que nosotros interpretamos como escenarios de colaboración entre élites (musulmanas y cristianas) en un momento temprano de al-Andalus. En uno de ellos, el Cerro de la Oliva, se incluye una iglesia entre los edificios que quedan englobados en la muralla. Se trata del único caso conocido en este tipo de lugares. En Pla de Nadal, por su conexión con Valencia la Vella, sabemos que también son cristianos (epigrafía latina, cruces con laurea) aunque no están promocionando un edificio religioso sino residencial. Una iglesia digamos castrense más que parroquial (no hay ni baptisterio ni necrópolis) en el Cerro de la Oliva y un complejo de corte aristocrático, nos colocan ante un tipo de empresas

cristianas que no encajan en la acción de la Iglesia institucional, cuyos ámbitos de influencia son otros: ciudades, comunidades rurales. Por otro lado, tenemos fundaciones como Melque, que apuntan a grupos de poder cristiano con capacidad para poner en marcha centros habitacionales y productivos con un fuerte impacto en el paisaje.

En el plano de la ideología, situaciones de este tipo rompen con la imagen de mera bipolaridad basada en la existencia de una frontera de tipo confesional. Lo que tenemos más bien son puentes que conectan a personas o grupos que están a uno y otro lado de dicha frontera confesional. Estos puentes no son religiosos, por eso se pueden tender, sino que tienen un carácter político y social. El poder musulmán es capaz de dominar a poderes cristianos, quienes a su vez tienen la capacidad de someter a sociedades cristianas, diseñando su presente y futuro en base a unos intereses compartidos. En esta construcción política el componente religioso no supone una barrera. Esto no será siempre así, naturalmente, pero todavía tendrá que pasar algún siglo para que se modifiquen de forma profunda los puntos de partida. A nivel interno, el mantenimiento de la fe cristiana en esos cuerpos sociales que las élites han arrastrado a la convivencia al firmar los pactos depende, en nuestra opinión, del comportamiento de dichas élites al respecto.

La iglesia rural de El Gatillo ofrece un perfil ideológico que no es equiparable, en todos sus términos, al vinculado a las potentes fundaciones anteriores. Estamos, en primer lugar, en el seno de un colectivo que viene existiendo y consumiendo arquitectura religiosa desde mucho tiempo atrás. Una vez pasada la conquista la iglesia sigue ejerciendo su función. El mantenerla e incluso reformarla indica la reafirmación de los tradicionales referentes de encuadramiento socioreligioso operantes en esa comunidad. No es como en Casa Herrera, donde desaparece de escena el necesario orden sacerdotal que, nutriéndose de los beneficios obtenidos por el trabajo de las comunidades adscritas, mantiene las celebraciones y las instalaciones. En El Gatillo siguieron vigentes los mecanismos sociales y religiosos que ordenaban las relaciones y las diferencias internas entre los miembros del enclave. Hasta el final, con el abandono del lugar tras la simbólica inhumación, más que ocultación, de la vajilla litúrgica usada durante generaciones.

La vertiente ideológica de la arquitectura cristiana que podemos relacionar con el entorno hafsuní presenta algunas facetas nuevas frente a las ya vistas. En Bosbastro se construyen iglesias pero, también, se pone en marcha una estructura eclesiástica propia. Por muy limitadas que consideremos las aspiraciones del obispado de Bobastro lo importante que es que se integra en la jefatura rebelde y por tanto aspira a ser el referente

de actuación cristiana. Obispos, clérigos y monjes, se mueven en esa esfera del pseudoestado de Ibn Hafsún. La iglesia a los pies de la alcazaba podría ser la muestra de este ascenso de un orden clerical apoyado por un poder político y militar que, suponemos, utilizaría a su favor. La iglesia tallada en la roca, aunque fuera un fiasco, nos coloca delante de una promoción cristiana que no parece espontánea sino respaldada por un orden religioso, sea secular o monástico, que funda un establecimiento cuyo edificio más destacado es el templo. Cuando se acometen estas promociones concurren en ellas operarios que manejan los mismos recursos productivos que dieron lugar al resto de arquitecturas del enclave. Es una arquitectura vinculada al poder actuante en ese teatro histórico ya que se expresa utilizando los mismos recursos que vemos, por ejemplo, en la alcazaba, sede de la jefatura.

Los monasterios que se construyen en Córdoba tienen su propia e interesante vertiente ideológica. Hay que empezar diciendo que el tradicional enfoque que vincula estrechamente estas fundaciones con el fenómeno martirial oculta otras realidades. Es de alguna forma justificable esta percepción de la arquitectura como gesto militante por parte de un grupo de cristianos fuertemente radicalizados en su rechazo a tener que vivir en un entorno musulmán. Tábanos y Peñamelaria son verdaderos cenáculos para los más fervientes defensores del sacrificio personal y, de sus celdas, salieron un puñado de mártires. Todo esto es muy cierto pero se hace necesario ampliar el foco a la hora de interpretar los centros religiosos de nueva planta que surgieron en el entorno de Córdoba. Para empezar, es un fenómeno que está presente tanto en el siglo IX (Tábanos, Peñamelaria, el monasterio de Alvaro) como en el X (la monja Kilio). No podemos saber, por ahora, cuántos de los establecimientos de este tipo mencionados en las fuentes, sobre todo en la sierra pero también en la campiña, eran posteriores a inicios del siglo VIII y cuántos anteriores. Recordemos que Tábanos y Peñamelaria, con total seguridad, se levantaron antes de que se iniciara el movimiento martirial. No nacen como refugio de unos exaltados perseguidos. Las fórmulas y motivos eran preexistentes al conflicto. Uno de ellos tiene que ver con la intención ya expresada de proteger a ciertos linajes cristianos de la entrada en ellos del elemento musulmán por vía del matrimonio. Pero no sólo se trata de emparedar doncellas. Los monasterios también parecen una forma de gestionar patrimonios mozárabes cuya base productiva es agraria. Alvaro, por ejemplo, promovió en territorios de su propiedad una comunidad religiosa sin perder jamás sus derechos de posesión y disfrutando de sus beneficios. Los fundadores de Tábanos y Peñamelaria

también gestionan una propiedad más que un recóndito refugio en el que seguir un camino de perfección espiritual. La implicación de estos mozárabes en el movimiento martirial sin duda refuerza el carácter conservador de este monacato mozárabe aunque no es su explicación única. Antes y después de los martirios tenemos un paisaje en torno a Córdoba en el que abundan las menciones (textuales y epigráficas) a centros de carácter monástico. Se trata por tanto de una realidad que puede tener su origen en época preislámica pero es, más tarde, cuando la conocemos en unos términos que hacen de ella un fenómeno difícil de entender como una mera herencia del mundo visigodo a la que se han unido un par de ejemplos inesperados.

A modo de recapitulación, los elementos que consideramos definidores de la acción monumental (la promoción, la producción y la ideología) revelan importantes diferencias dependiendo de quién encarga, quién ejecuta y qué se pretende. Nos encontramos ante una acción monumental, la mozárabe, que no es posible definir desde un único presupuesto que historiográficamente se limita a aspectos religiosos (cristianos y musulmanes) con el sempiterno telón de fondo de la tolerancia/intolerancia del Islam respecto a otras religiones. Estamos ante sociedades en movimiento con su tiempo y no ante estáticos colectivos que esperan el siguiente golpe.

APÉNDICES CRÍTICOS

AC1. La arquitectura religiosa en Tudmir en el momento del pacto.....	538
AC2. Los ajimeces del Tolmo de Minateda.....	560
AC3. El complejo episcopal de Valencia.....	571
AC4. Pla de Nadal-València la Vella y el Punt del Cid.....	586
AC5. El Cerro de la Oliva (Recópolis)	
AC5.1. Fuentes y arqueología en el Cerro de la Oliva.....	612
AC5.2. El Tesorillo de tremises del Cerro de la Oliva.....	618
AC5.3. Interpretación del registro arqueológico en el Cerro de la Oliva.....	627
AC6. <i>Ercávica/Arcávica</i>	653
AC7. El complejo episcopal de Barcelona.....	670
AC8. Toledo: Santa Leocadia y Santos Apóstoles Pedro y Pablo.....	685
AC9. Sevilla: el patio de Banderas del Alcázar y la Encarnación.....	694
AC10. La carta de Ludovico Pío.....	697
AC11. El <i>xenodochium</i> de Mérida y la gestión omeya de las ruinas.....	702

AC1. La arquitectura religiosa en Tudmir en el momento del pacto

El famoso Pacto de Teodomiro, recogido en varias versiones pero coincidentes en aspectos fundamentales, supone una memoria literaria que refleja un acontecimiento histórico veraz en el que los poderes, invasor y local, llevan a cabo una sumisión negociada. De otro lado, contamos con un importante conocimiento arqueológico de la región objeto del pacto. Desde inicios del siglo XX, con las pioneras excavaciones en la Alcudia de Elche, se ha podido explorar en no pocos enclaves de la llamada región de Tudmir ofreciéndonos la posibilidad de introducir en la confección del relato histórico los datos emanados del registro arqueológico (Gutiérrez Lloret, 2014).

La puesta en valor del yacimiento del Tolmo de Minateda (Albacete) es especialmente relevante en el asunto que estamos tratando. A finales de los 80 se emprendieron nuevas excavaciones en el yacimiento dando como resultado el reconocimiento de un proyecto de envergadura monumental (la fundación de una ciudad) que los materiales recuperados situaban en época tardoantigua o, si se prefiere, visigoda. A la luz de lo que se va exhumando, Sonia Gutiérrez Lloret (2000a) irrumpe en la discusión sobre la ubicación de ciertas ciudades de la región antes y después de la conquista pactada. La discusión no sólo competía a la localización geográfica de algunas urbes, también había disenso a la hora de decidir si, tras varios nombres, había una misma ciudad o varias. Por una parte había en la región una ciudad de rango episcopal conocida como sede *Elotana*, de la cual tenemos noticia por la documentación preislámica y, por otra parte, la *madina Iyih* de las fuentes árabes. ¿Es la misma ciudad o son dos distintas? Gutiérrez Lloret hace un profundo y exhaustivo análisis historiográfico con todas las propuestas y opiniones emitidas a lo largo de un siglo. Se suma a la opinión de que la *Eio* visigoda y la *Iyih* postvisigoda son la misma ciudad frente a opiniones como la de Pocklington (1984), quien habla de dos *Iyih*, una que se ubicaría en el Tolmo de Minateda y una segunda, cercana a Murcia (en Algezares), que sería la *madina Iyih* del pacto. Aunque son mayoría los que piensan que *Eio* e *Iyih* son una única ciudad no hay consenso a la hora ubicarla en el mapa. En la década de los 70 tomó fuerza la identificación de *Eio-Iyih* con la localidad albaceteña de Hellín. La aparente concomitancia toponímica Hellín-*Iyih* y la localización precisa de una ciudad con ese nombre en el itinerario entre Murcia-

Toledo transmitido por al-Udri¹⁴⁰ son los pilares argumentales de la propuesta. Resulta que la relación etimológica entre *Hellín* e *Iyih* es ficticia (Gutiérrez Lloret, 2000a: 486) ya que el nombre árabe de Hellín era *Falyán*, étimo que originó el *Felín* castellano del que procede *Hellín*. Por otra parte, los diferentes argumentos arqueológicos esgrimidos para hablar del actual Hellín como la *Iyih* histórica son bastante insustanciales. La vía romana que al-Udri describe en el siglo XI ni siquiera pasaba por Hellín, una localidad que no comienza a dar síntomas de vitalidad hasta época almohade. Cabe por tanto rechazar de plano la identificación de *Iyih* con Hellín.

Otra ubicación propuesta para *Eio-Iyih* es El Monastil (Elda). El principal promotor de esta opinión es E. Llobregat aunque, en un principio, pensaba que *Eio* e *Iyih* eran enclaves distintos, el primero en el Monastil y el segundo en Hellín (Llobregat, 1973: 49). La sede *Elotana* visigoda, en su opinión, se instauró en una localidad romana preexistente que aparece mencionada con el nombre de *Ello* en el *Itinerario de Antonino* como *mansio* de la vía Augusta. Esta *mansio* devenida en ciudad sería la *Eio* de época visigoda que, aproximadamente un siglo más tarde, aparecerá como *Iyih* en el Pacto de Teodomiro. Llobregat, en su momento, apoyó su teoría en ciertos restos materiales vinculados al Monastil, aunque no contextualizados arqueológicamente: un fragmento de sarcófago con temática cristiana (relacionada con el ciclo Jonás) reutilizado en el medieval castillo de Elda (Llobregat, 1981). Esta pieza es parte de una tapa perteneciente a un sarcófago datado entre los años 325 y 375 (Sotomayor, 1988: 175), muy alejado en el tiempo de la sede *Elotana* visigoda. Su existencia, en fechas tan tempranas, le sirven a Llobregat para augurar un desarrollo creciente del cristianismo en el lugar que justificaría, siglos después, que fuera elegido como asiento de un obispado. Desde finales de la década de los 80 se han venido realizado en el Monastil diferentes campañas excavatorias a partir de las cuales se ha querido reforzar arqueológicamente la idea planteada por Llobregat. Antonio Poveda, que ha dirigido los trabajos (1986, 1988a, 2003) certifica la abundancia de cerámica tardía datable entre los siglos V-VII, lo que significa actividad y dinamismo en una época coincidente con su condición obispal. Se han encontrado, además, restos materiales que remiten a arquitecturas monumentales cristianas: fragmentos de una mesa de altar sigmática, otros fragmentos de una placa de cancel calada, cachos de volutas arquitectónicas y los restos de un edificio supuestamente cultual (Poveda, 1988b: 25) en

¹⁴⁰ Se localiza entre *Siyasa* (Cieza) y *Tubarra* (Tobarra), a treinta millas de la primera y diez de la segunda. Según estas distancias estaríamos aproximadamente a la altura de Hellín.

el que esos elementos litúrgicos (altar, cancelos segregando espacios) y decorativos (capiteles) cobrarían pleno sentido.

Aparte de los casos del Tolmo de Minateda y Mula, tratados en el texto principal, nos parece de interés detenernos en otros enclaves del territorio pertenecientes al pacto en los que se proponen edificios cristianos presislámicos. Algunos de ellos se localizan en ciudades recogidas en el acuerdo: *Buq.ar.h* (Begastri en Cehégín) e *Ils* (La Alcudia en Elche). Hay además otros lugares como El Monastil que, a pesar de tener pocas posibilidades de ser *Iyih*, no deja de estar dentro del marco territorial del pacto. Algo parecido ocurre con la basílica de Algezares, un edificio preislámico muy cercano al que sería el nuevo referente urbano de la región (Murcia) un siglo después de la firma del acuerdo.

Begastri/ Buq.ar.h

Begastri era una pequeña ciudad con siglos de historia a sus espaldas cuando se instaura en ella una sede episcopal de nueva creación. Mientras que la naciente ciudad de *Eio* viene a suplir episcopalmente a la sede de *Ilici*, en territorio controlado por los bizantinos, la vieja Begastri hace lo propio respecto a *Carthago Spartaria* (Cartagena). En 1626, al pie del Cabezo de Roenas, donde se encuentra el yacimiento, apareció fragmentada una tabla de mármol que servía de mesa de altar en cuyo borde había una inscripción. La pieza o piezas se han perdido pero, por fortuna, fue copiada. Según el texto un obispo de Begastri de nombre Acrusmino (*Acrusminus*) consagra una iglesia en honor de San Vicente (Espluga, Mayer y Miró, 1984: 60).

La inscripción certifica varias cosas. En primer lugar que nos encontramos en la Begastri histórica, lo cual evita entrar en discusión sobre su localización exacta, algo que ocurre con la sede de *Eio* ante la ausencia del expediente epigráfico. En segundo lugar se confirma materialmente que alcanzó el rango episcopal. En tercer lugar queda atrapada en la piedra la memoria de un edificio religioso de esa época consagrado por un obispo y dedicado al mártir valenciano Vicente. Es muy interesante la noticia, de 1660, en la que Martín de Ambel da cuenta del hallazgo: “estando sacando al pie del Cabezo dicha piedra para fabricar una casa (...) descubrieron la planta de un edificio que en su posesión y forma parecía fábrica suntuosa, en cuyas ruinas se halló una piedra admirable de mármol pardo hermosamente labrada” (González Blanco y otros, 1983: 1012). Que la mesa de altar apareciera entera entre las ruinas de una fábrica de cierta relevancia indicaría un

centro de culto periurbano dedicado a un famoso mártir de la época, un tipo de establecimiento religioso típicamente martirial. Por el momento no se han producido exploraciones arqueológicas el pie del cerro que puedan corroborar esta presunción.

Hay una segunda inscripción, procedente de la ermita de la Soledad y hoy custodiada en el museo local, que también podría estar dando cuenta de otro establecimiento religioso en la ciudad. Se trata de una inscripción de complicada lectura e interpretación según la cual un tal Vital (*Vitalis*) consagra una iglesia sin determinar. (Espluga, Mayer y Miró, 1984: 66).

Se ha discutido sobre si el tal *Vitalis* fue también otro obispo de Begastrí. Ni este Vital ni el seguro obispo Ascurmino aparecen como firmantes en los concilios toledanos del siglo VII rubricados por mitrados de Begastrí entre 633 y 688 por lo que o son anteriores a la primera fecha o posteriores a la segunda. Lo que no parece discutirse es el hecho de que se produzca la consagración de una arquitectura religiosa. Recordemos también que apareció en el cerro una cruz monogramática con argolla en su parte superior (rematando el brazo vertical) para pender de una cadena que, muy posiblemente, colgaba dentro de un espacio religioso. El problema es que arqueológicamente, a día de hoy, no somos capaces de reconocer estructuras arrasadas de alguna de las iglesias de la ciudad, fueran las que fueran.

En las excavaciones de los años 90 aparecieron restos de muros de un edificio de mayor entidad constructiva que los habitualmente exhumados en el yacimiento (González, Molina y Fernández, 2006), [Fig. 6]. Su ubicación, en un terreno llano del cerro y a medio camino de las puertas este y sur de la ciudad, invitaban a pensar en un lugar de referencia urbana en el que elevaba algún edificio representativo. Sus excavadores llegan a la conclusión de que se trata de un centro de culto cristiano. Los argumentos esgrimidos son extremadamente circunstanciales cuando no fruto de una hiperinterpretación, por llamarlo de alguna manera. Así ocurre con las líneas de planta propuesta a partir los fragmentarios restos de muros sacados a la luz en este sector del cerro. El problema puede ser nuestro, pero somos del todo incapaces de seguir el razonamiento que lleva a decir que, con los materiales existentes, se puede trazar un edificio semejante en su planta a la iglesia de Santa Lucía del Trampal. Por otro lado, un profundo corte en el terreno es entendido como una suerte de cripta en el interior de la iglesia. En el fondo del corte se halla un “pilar de sillería” (González, Molina y Fernández, 2006: 266) al que pertenecerían varios sillares por allí desparramados. Uno de ellos

contenía textos epigráficos. Se opina que esta inscripción encajaría en el contexto de una cripta que tendría carácter funerario. La recuperación de elementos arquitectónicos singulares como cinco basas de columna y algún capitel serían indicios de una monumentalidad propia de un espacio religioso. Sin embargo, estos arqueólogos admiten argumentos en contra de su propuesta. Por un lado está la ausencia de enterramientos, siempre presentes en mayor o menor medida en los entornos eclesiales. Por otro lado encontramos, dentro del supuesto recinto sagrado, una pileta vinculada a una prensa de aceite. Sin aportar ningún argumento estratigráfico se dice que la almazara se hizo en un momento posterior a la amortización de la iglesia y, por extensión, a la de la propia ciudad de Begastri: "...suponemos que a los habitantes de Begastri, una vez que la ciudad ya no existe como tal, no les debió crear mucho problema el emplear un espacio inutilizado del todo, sobre todo cuando ya ni tendrían sacerdotes ni nadie para ofrecerles o sugerirles otra posibilidad." (González, Molina y Fernández, 2006: 268). Una situación de este tipo parece contradecir lo que la arqueología va revelando en algunas de las ciudades de la región. Los abandonos de las urbes a lo largo del siglo IX parece ser completo. No pasan a ser lugares marginales en los que, a pesar de todo, se siguen desarrollando actividades productivas.

Queremos llamar la atención sobre la presencia, en Begastri, de los restos de una potente muralla que encintaba la parte alta del enclave [**Fig. 7**]. En palabras de José Antonio Zapata: "Si algo caracteriza hoy día el yacimiento tardorromano y visigodo de Begastri es la imponente muralla que protege la acrópolis" (Zapata, 2018-2019: 137). Las propuestas cronológicas han ido cambiando desde las primeras excavaciones en el yacimiento. En un primer trabajo sobre el tema (García Aguinaga y Vallalta, 1984) se fecha el recinto en el siglo III d. C basándose, más que en argumentos arqueológicos, en inercias historiográficas sobre la crisis e incertidumbre atribuida a esa centuria. Antonino González Blanco (1988), en cambio, se inclina por el siglo VI, si bien es posible que esta muralla subsumiera restos de estructuras anteriores que lleva al siglo IV sin aportar argumentos precisos. Actualmente se viene en considerar que todas las partes visibles de la muralla de la acrópolis fueron erigidas en el siglo VI y que, como también decía González Blanco, hay partes que se apoyan en una fábrica previa (Zapata, 2018-2019). Así ocurriría en la puerta oriental. La diferencia, en la nueva propuesta, es que lo más antiguo se lleva al siglo I d. C.

Como bien apunta Zapata (2018-2019: 141), la muralla de Begastri [Fig. 7] tiene evidentes paralelos técnicos y productivos con otros recintos fortificados como València la Vella (Valencia) [Fig. 34], El Punt del Cid (Castellón) [Fig. 35], Recópolis (Guadalajara) [Fig. 61] o Puig Rom (Gerona) [Fig.102]. Contextualiza históricamente la aparición de la fortificación murciana en la consolidación del reino visigodo con Leovigildo y Recaredo y en su enfrentamiento al poder bizantino, que tenía una cabeza de puente en la cercana Cartagena. De hecho, perdido el control de la ciudad costera y de su obispado, Begastri pasa a convertirse en nueva sede episcopal que reemplaza a la catedral cartagenera (Decreto de Gundemaro en 610). Se uniría así al cercano esfuerzo fundacional desarrollado en el Tolmo de Minateda¹⁴¹, una nueva ciudad que sirve de contrapeso a la presencia bizantina y que pasó a convertirse en sede episcopal como reemplazo de la *Ilici*, igualmente bajo dominio imperial. Habría por tanto un marco histórico que justificaría este tipo de empresa y unos más que convincentes paralelos con las murallas, entre otras, de Recópolis. Todo esto le lleva a afirmar que las nuevas murallas de Begastri “se hicieron a imagen y semejanza de las construidas en la ciudad de Recópolis, fundada por Leovigildo en el año 578” (Zapata, 2018-2019: 140).

Pues bien, a lo largo de este trabajo se defiende que esta familia de fortificaciones no es anterior a la conquista islámica sino posterior. Manifestación del naciente al-Andalus. La caracterización arqueológica de este elemento así como los argumentos que nos sirven para proponer una cronología post-visigoda se desarrollan en AC4, donde se tratan los ejemplos de València la Vella y El Punt del Cid. También tiene presencia en AC5.3 (Recópolis) así como en el capítulo dedicado a Puig Rom (Capítulo 3.2.5).

El caso de Bagastri tiene una particularidad respecto al resto. Particularidad que no es técnica ni formal ya que los elementos tipológicos que definen a esta familia constructiva se hacen presentes: cimientos que no se alojan en zanjas sino que se adaptan a la orografía del terreno; muros sólidos de doble hoja con relleno de cal y canto;

¹⁴¹ No deja de ser llamativo que la muralla inferior del Tolmo de Minateda (en verdad unos pocos metros lineales para cerrar el estrecho y único paso natural, llamado el Reguerón, que da acceso a la parte alta de la ciudad) no pueda ser incluida tipológicamente con los otros especímenes. Se trata de un forro que ataca a otra muralla anterior (romana) que, a su vez, ataca a otra más antigua (prerromana), dando a lugar a una fábrica por masificación (Abad y Gutiérrez Lloret, 1997; Gutiérrez Lloret, 1999; Gamo, 2014). Las maneras de cimentar y aparejar son distintas. La cal es no es tan abundante y depurada. La fuerza de trabajo movilizada es bastante modesta si comparamos los apenas 20 metros construidos en el Tolmo con los 272 metros (sin contar las zonas no exploradas o perdidas) de Begastri. ¿No tendrían, por cercanía geográfica y cronológica, que compartir los mismos estándares productivos? Se llega así a una paradoja tipológica: que el ejemplo con más garantías arqueológicas de pertenecer a los siglos VI-VII (Minateda) no se parezca al resto de murallas adscritas, sin las mismas garantías, a esas fechas (Recópolis, Begastri, etc.).

abundante uso de cales de buena calidad que también se usan para enfoscar los paramentos; torres cuadradas macizas proyectadas hacia el exterior (Zapata, 2018-2019: 134). La diferencia viene dada por ser Begastri una ciudad preexistente a la implantación de la muralla. En los otros casos forman parte de proyectos ambiciosos en lugares en los que no había núcleos previos o, a la sumo, ocupaciones sin ninguna relevancia que podían incluso estar abandonadas hacía tiempo. Ahora bien, la muralla de Begastri, levantada en la acrópolis de la ciudad (entendiendo por tal la parte más elevada), puede no ser algo aislado en el conjunto de las ciudades del pacto. En otra parte del trabajo hacemos mención a la existencia, en El Tolmo de Minateda (Capítulo, 3.2.1.1), de un potente muro de semejante tipología que cierra lo más alto del enclave (Gamo, 2014), como en Begastri.

Ilici- Ils (La Alcudia)

El yacimiento de La Alcudia de Elche es el solar de la ciudad de *Ilici*, localidad que tras haber estado durante décadas bajo el control territorial bizantino se incorpora al reino toledano en las primeras décadas del VII recuperando su condición de sede obispal en el nuevo organigrama eclesiástico. A lo largo de la séptima centuria vemos a los obispos ilicitanos acudir a los concilios celebrados en la capital del reino, primero junto a los mitrados elotanos y, más adelante, en solitario. Se han identificado en esta ciudad dos posibles iglesias preislámicas. La primera, conocida y excavada desde inicios del siglo XX, cuenta con los famosos mosaicos de carácter geométrico con textos en griego que pavimentan por completo una estancia rectangular de la que se han perdido algunos de sus límites murarios, [Fig. 9]. Roberto Lorenzo de San Román recoge en un artículo cien años de historiografía sobre este singular edificio donde expone las diversas opiniones e interpretaciones funcionales y cronológicas (Lorenzo, 2004-2005). No vamos a desglosar de forma pormenorizada todas las posibilidades esgrimidas sobre funcionalidad, evolución histórica de la fábrica y fechas propuestas. Nos interesa simplemente señalar que tal catarata de propuestas (26 distintas recoge Lorenzo), por fuerza, debe responder a la existencia de aspectos problemáticos, tanto en lo espacio-funcional como en lo cronológico. Se discute, por ejemplo, si este edificio era una sinagoga o una iglesia. Sin entrar en los argumentos de unos y otros lo que esta discusión suscita es la siguiente pregunta: ¿de verdad que no es posible diferenciar arqueológicamente una sinagoga de una iglesia? En el caso de La Alcudia, de forma forzada, parece que no. Decimos que lo hace de forma forzada ya que nunca se plantea la posibilidad de que sea otra cosa distinta. He aquí uno de esos aspectos problemáticos a

los que nos referíamos. Si este edificio es visto por unos como una sinagoga y, por otros, como una iglesia es que, a lo mejor, no fue ni una cosa y la otra¹⁴². La estancia, geométricamente definida por su suelo de mosaico, es un espacio rectangular diáfano sin divisiones internas (arquerías formando naves) por lo que su condición basilical no es tal por mucho que se exprese historiográficamente en esos términos. Pero es cierto que más allá del extremo oriental de esta estancia apareció en excavación un muro curvo que genera un espacio absidado. Una y otra estructura, cuando las vemos juntas proyectadas en las planimetrías bidimensionales, evocan sin duda una iglesia, aunque parece que el ábside no se construyó al mismo tiempo que la sala del mosaico: el ábside está a un nivel inferior respecto al mosaico, carece de pavimento musivo (de hecho no se reconoció ningún suelo de uso cuando se excavó, Ibarra Ruiz, 1906: 126) y no está nada clara la conexión estructural entre ambos espacios. A pesar de todo el ábside encontrado se convierte en poderosa evocación de un espacio presbiterial que certificaría la condición eclesiástica del edificio. Schlunk (1948) y Palol (1967: 64) tratan de zanjar la discusión

¹⁴² A tenor del análisis del mosaico se puede llegar, en primera instancia, a dos conclusiones. La primera es que tipológicamente encaja con otros pavimentos musivos de la región que se vienen a fechar en el siglo IV o V. La segunda es que los promotores no son ilicitanos o, si se prefiere, hispanos, ya que los textos incluidos en la decoración están en griego. En una iglesia del occidente mediterráneo esperaríamos encontrar el uso del latín. Para explicar esta cuestión se ha alegado que el cristianismo hispano tiene fundamentalmente un origen oriental (García Iglesias, 1981: 367-368), por lo que no sería extraño que en un tempranísimo siglo IV estuviera presente el griego en una iglesia peninsular. Los textos, por otro lado, tienen una difícil interpretación y comprensión cuando se hace desde una perspectiva religiosa. No hay ninguna proclamación clara que remita a un espacio sacralizado, judío o cristiano. Las variaciones en sus lecturas, recogidas por Lázaro (2004-2005: 139-142), evidencian el problema, con traducciones que quieren demostrar que se trata de una sinagoga y con otras que pretenden destacar su sesgo cristiano. Hay también alguna propuesta interpretativa que aboga por pensar en algún tipo de establecimiento relacionado con el comercio marítimo. En nuestra opinión, teniendo en cuenta la posible fecha del mosaico (siglo IV o comienzos del V), el uso del griego y las alusiones a la navegación marítima (el barco y la expresión que le acompaña: “buen viaje” o “felices navegaciones”, según autores) podríamos estar ante un edificio vinculado al comercio de una ciudad conocida históricamente como *Portus Ilicitanus*, una suerte de puerto tierra adentro cercano a la costa desde el que se organizaba el flujo de mercancías y la actividad comercial. Estaríamos por tanto ante un edificio promovido por comerciantes foráneos (que hablan el griego) en una época en la que existe en la ciudad actividad mercantil (siglo IV) y no ante la más antigua muestra de arquitectura templaria cristiana peninsular tras la cual, por otra parte, se abre una fase de inactividad monumental que dura tres siglos ya que las seguras iglesias de la zona no empiezan a acreditarse arqueológicamente hasta finales del VI o principios del VII. Este espacio arquitectónico promocionado por extranjeros no sabemos si se coloca allí porque existía ese deseo desde el principio o porque no fueron capaces de “entrar” dentro de una ciudad regida por una autoridad autóctona que no quiso permitir que hubiera competencia por los espacios representativos urbanos. En efecto, la supuesta basilica cristiana se levanta en un lugar del todo excéntrico respecto al núcleo urbano que, además, era un entorno abandonado hacia siglos tras el cese de actividad de un templo ibérico encontrado en excavación bajo el pavimento musivo (Ramos, 1991-1992: 87). Su amortización se sitúa en torno al cambio de era y, entre ella y la construcción del edificio siglos después, no hay muestras de dinamismo urbano en esta parte de la ciudad, por lo que la nueva instalación no tuvo que “competir” por el solar. Creemos por tanto que la aparición de este edificio tiene mejor encaje histórico con las actividades mercantiles desarrolladas en el *Portus Ilicitanus*. Esta propuesta no es ninguna novedad. José Lafuente Vidal (1948) ya hablaba de una basilica comercial a partir de su interpretación de los letreros griegos.

sinagoga *versus* iglesia proponiendo que el edificio fue en principio (siglo IV) un santuario judaico reconvertido tiempo después (siglo V) en uno cristiano al añadirse el ábside. Esta hipótesis tuvo bastante recorrido historiográfico al ser asumida, entre otros, por algunos excavadores del yacimiento (Ramos Folqués, 1972; Ramos Fernández, 1975). Sin embargo, en los últimos años (Llobregat, 1985; Ramos Fernández, 1995; Ramos Molina, 1997; Márquez y Poveda, 2000; Lorenzo, 2004-2005), la postura más en boga es la de considerar al edificio una fundación cristiana desde que el propio Schlunk, junto a Hauschild (1978: 145), se revisó a sí mismo respecto a su interpretación anterior y abandonó la idea de sinagoga reconvertida en iglesia tiempo después. Aún así no hay unanimidad a la hora de poner fecha al momento de la construcción y decoración: Ramos Fernández (1995) propone una fecha en torno a 322 en base a unas monedas que aparecieron ocultas en uno de los pocos restos de muro originales; Schlunk (1948: 342-343), basándose en las semejanzas técnicas y compositivas del mosaico con otras producciones musivas de la región, habla también del siglo IV pero sin precisar; Palol (1967: 210), otra vez desde el análisis del mosaico, apuesta por la segunda mitad del IV; Ramos Fernández (1975: 100) piensa que podría llevarse (el mosaico y por tanto la iglesia) hasta inicios del siglo V; Lorenzo (2004-2005: 152) se inclina igualmente por una cronología avanzada del IV o temprana del V.

Es evidente, a la vista de todas las discusiones suscitadas (funcionales, estructurales, evolutivas, cronológicas), que falta una base propiamente arqueológica que permita definir con claridad cuáles son las certezas y cuáles las incertidumbres que deben ser tenidas en cuenta a la hora de hacer interpretaciones: “Ara bé, el principal problema que té la investigación moderna, de cara a proporcionar una datació a la basílica d’*Illici*, és la falta d’una estratigrafia fiable que permeta establir unes relacions clares entre estructures i paviments; estructures i estructures, paviments i paviments, i entre els materials apareguts a les estructures o els paviments...” (Lorenzo, 2004-2005: 148). En efecto, es necesario superar esa situación. El problema es que el entorno de la supuesta basílica está vaciado y, lo que es peor, se ha fosilizado sobre el terreno una imagen material emanada de un discurso concreto¹⁴³ [Fig. 10].

¹⁴³ Con motivo de la celebración, en Elche, del IV Congreso de Arqueología del Sudeste España en 1948, Ramos Folqués decidió descubrir el mosaico aparecido en las antiguas excavaciones con un doble objetivo: exponerlo a la vista de los congresistas y proseguir con las excavaciones a su alrededor. (Ramos Folqués, 1955: 130). Décadas después, a finales de los 80, se decide excavar bajo el mosaico, el cual fue extraído y trasladado para su exposición en el museo del yacimiento.

La otra posible iglesia localizada arqueológicamente en *Ilici* sería fruto de la remodelación en un edificio romano en el centro de la ciudad identificado con el templo de Juno, del cual sabemos de su existencia por la numismática. Aquellos que hablan de una iglesia que vino a instalarse entre los muros de un templo augusteo (Molina y Poveda, 1995; Márquez y Poveda, 2000), [Fig. 11] no aportan ningún dato convincente más allá de la presunción de que este fenómeno de conversión de un antiguo espacio pagano en un nuevo espacio cristiano se acredita en otras ciudades durante la tardoantigüedad, así como por el hallazgo de un fragmento de cancel cuyo paradero actual es desconocido. En la revisión historiográfica y arqueológica (mediante nuevos sondeos) emprendida por Gabriel Lara (2010) parece demostrarse de forma fehaciente que aquello no era el templo de la diosa Juno en origen, ni que allí no se instaló nunca una iglesia. Otra cosa es que, en efecto, haya niveles de uso en esas estructuras en época tardoantigua como atestigua la cerámica exhumada.

El que seamos muy críticos respecto a la existencia de iglesias en los dos lugares propuestos no implica que se rechace la presencia de edificios de culto cristiano en *Ilici*. La documentación escrita nos asegura la condición episcopal de la ciudad, por lo que no puede haber ninguna duda en cuanto a la existencia de arquitectura religiosa previa a la conquista. La cuestión es que, hasta la fecha, no hemos encontrado sus restos.

El Monastil

El Monastil, cerca de Elda, alberga otra pequeña ciudad de origen romano que estaba viva a principios del siglo VIII. Ya hemos aludido a la condición, poco probable, de candidata del Monastil a la hora de ubicar la *Eio* visigoda y la *Iyih* musulmana, por lo que no insistiremos en ello. Lo importante ahora es ver si tenemos documentos materiales que nos remitan a edificios religiosos en una ciudad que comparte historia con otros enclaves de la región, tanto por su pasado inmediato como por su futuro tras alcanzar el pacto. No es necesario tener un obispado para que una ciudad cuente con centros de culto. Lo vemos en Mula (González, y Fernández, 2010). En el flanco occidental del yacimiento alicantino, hacia la parte más elevada, existe una estructura arquitectónica repetidamente excavada: primero por Sempere y Rico en los años 20 y 30 del siglo XX, después por los aficionados del Centro Excursionista Eldense en las décadas 60 y 70 y, por último, desde 1984 bajo el auspicio de la Dirección General de Patrimonio Artístico de la Generalitat Valenciana (Poveda, 2006: 109), [Fig. 8]. Tantas intervenciones han alterado de tal forma su materialidad que es comprometido realizar cualquier ejercicio interpretativo, como

reconoce Antonio Poveda: "...nos hemos encontrado los restos de un edificio totalmente desmantelado, circunstancia que nos ha dificultado enormemente su identificación, interpretación y su reconstrucción." (Poveda, 2006: 110-111) Sin embargo, el propio Poveda se arriesga a plantear la existencia de un centro de culto cristiano. Arquitectónicamente, la presencia de los restos de muro que, no está del todo claro, definirían un espacio absidado sirven para hablar de una cabecera presbiterial en herradura. Los restos de la pretendida aula conectada al ábside son casi inexistentes salvo puntos aislados que han servido para trazar desde ellos los hipotéticos muros en los cuatro puntos cardinales. Sorprende aún más que se hable de una iglesia más antigua que fue amortizada por la del ábside en herradura y el aula rectangular. De este primer templo sólo ha quedado parte de un muro que está pisado por la esquina sureste del ábside, por lo que estratigráficamente es evidente que se trata de una estructura previa. A dicha estructura, perteneciente en teoría a una iglesia, asocia Poveda un corte de forma poligonal realizado en el geológico que se encuentra al sur del aula. Propone que dicho corte sirvió para esculpir una pila bautismal. Este espacio bautismal no se amortizó con la segunda iglesia sino que sería integrado en la nueva obra constituyendo su flanco meridional. La debilidad de los argumentos arquitectónicos no encuentra ni mucho menos apoyo en la total ausencia de elementos decorativos y litúrgicos recuperados en el edificio. La explicación de esta ausencia, según Poveda (2006: 112), se debe al sistemático expolio sufrido por el edificio en época paleonadalusí. De esta forma sus elementos singulares y decorativos terminaron siendo reaprovechados vulgarmente en otros lugares. El hallazgo de la pretendida iglesia permite contar con un imán histórico capaz de atraer hacia sí diferentes piezas aparecidas por el yacimiento desde antiguo: varios fragmentos de unas placas caladas (celosías más que canceles en virtud de su grosor), encontrados según parece cerca del ábside, se convierten en restos de una *fenestella confessionis*; un bloque prismático vaciado en su parte superior que está en el Museo Arqueológico Municipal de Elda es visto como una pileta bautismal que estaría en el fondo del hueco en el terreno antes mencionado; tres fragmentos de mármol de lo que fue una mesa sigmática polilobulada encontrados en muros pertenecientes a viviendas cercanas a la pretendida iglesia, se erigen, como era de esperar, en los restos del altar que estaba en el presbiterio; y así con otras piezas arquitectónico-decorativas. Por último, la ausencia de necrópolis asociada al edificio es otro dato enormemente negativo.

Una vez conocidos los datos creemos que, cuando menos, la propuesta actual de iglesia en El Monastil tiene más sombras que luces, sin negar nunca la posibilidad de que este localidad de rango menor hubiera contado con alguna iglesia.

Algezares

En el Llano del Olivar, cerca de localidad murciana de Algezares, Cayetano de Mergelina excavó un edificio de culto cristiano en 1934 (Mergelina., 1940), [**figs. 12 y 13**]. Su condición de espacio religioso está bien acreditada por la presencia de una estancia bautismal conectada a otro ambiente arquitectónico que, en buena lógica, sería una iglesia. También se recuperaron fragmentos diversos de escultura decorativa: capiteles, columnas, basas, placas caladas para cancelas. Los tipos arquitectónicos y decorativos remiten sin duda a un contexto productivo tardoantiguo. Nos encontramos por tanto ante una iglesia preislámica ubicada en el escenario del pacto firmado en 713. Dicho lo cual, con la información disponible, este seguro lugar de culto (y bautismo) arrastra enormes dificultades para comprender aspectos fundamentales, desde su propia definición espacio/funcional hasta su dinámica evolutiva como lugar históricamente usado tanto en época preislámica como en época islámica.

Cuando Mergelina llevó a cabo su exploración el yacimiento ya estaba bastante arrasado en algunas de sus partes. Los muros no tenían fosa de cimentación por lo que ni siquiera quedaron, en negativo, los trazados de unos paramentos perdidísimos, como se refleja en el plano. Cuando en 1985 Sebastián Ramallo procedió a la limpieza del yacimiento para documentar con más rigor los restos arquitectónicos (Ramallo, 1991) se encontró con menos restos murarios aún que los consignados en su momento por Mergelina. El plano actualizado es desolador: salvo el baptisterio y una pequeña parte del centro de culto que engancha con él, el resto del plano está prácticamente vacío. La poderosa atracción iconográfica del muro curvo como lugar de escenificación eucarística ha hecho que, desde el principio, la historiografía lo identifique con el ábside. En buena lógica dicho espacio celebrativo se tendría que abrir a un aula para los asistentes a la celebración. Esta conclusión tiene que salvar una pequeña contradicción: que el ábside en cuestión, y por tanto la iglesia, no están orientadas al este sino prácticamente al sur cardinal cuando no existe ninguna razón topográfica que lo justifique. Ni hay un problema de irregularidad en el terreno ni el edificio tiene que adaptarse a un entorno previo urbanizado formado por otras fábricas que se respetan. La pila bautismal, en cambio, sí que se orienta en el eje este-oeste habitual aunque la estructura arquitectónica que lo

cobija, al estar la iglesia mirando hacia el sur, queda en un lateral del templo y no a los pies (baptisterios *retro sanctos*) como es habitual en las iglesias hispanas de los siglos VI o VII (Bovalar, Tolmo de Minateda). Estas anomalías han dado pie a propuestas distintas a la tradicional al considerar que el muro absidado no sería el *sanctuarium* sino el remate curvo de una suerte de transepto precediendo al verdadero presbiterio que, esta vez sí, estaría colocado al este y por tanto enfrentado al baptisterio occidental (Llobregat, 1985: 392). García Blánquez y Vizcaíno, por su parte, tratan de explicar la anormalidad en la orientación apelando a una flexibilidad en la norma (García Blánquez y Vizcaíno, 2013: 1255).

Es extraña, por otra parte, la ausencia de la típica nebulosa de enterramientos que rodean, e invaden, los centros de culto. Mergelina (1940: 9) documenta tan sólo dos enterramientos cuya tipología (cubierta a doble vertiente con piedra o *tegulae*) remite a fechas (siglos III o IV) bastante más antiguas a las se propone para la basílica (siglo VI para Mergelina). Una de las tumbas, además, aparece parcialmente debajo del hipotético muro de cierre que dibuja Megelina, lo que hace imposible su coetaneidad¹⁴⁴. En intervenciones arqueológicas más recientes se ha encontrado una zona de necrópolis a doscientos metros de la iglesia en dirección este cuya cronología no parece rebasar el siglo III (Vizcaíno, 2007: 444).

Los problemas no se acaban ahí. El notable repertorio escultórico recuperado (García Vidal, 2002; Ramallo, García Blanco y Vizcaíno, 2006), [Fig. 20] presenta incógnitas respecto a cuál fue su emplazamiento concreto dentro del edificio. La soberbia colección de cancelas (no menos de siete) obliga a pensar en zonas acotadas que se nos escapan al faltar cualquier huella en el suelo. Curiosamente no ha aparecido ninguna pieza de carrilera pero sí de barroteras para los anclajes verticales. Tal número de placas tal vez se podría repartir entre la iglesia y el baptisterio, pero es una mera especulación sin posibilidad de apoyarse en argumentos materiales. Las basas que encuentra Mergelina al norte del edificio y que le sirven para hablar de un nártex o atrio también suscitan preguntas. En el plano están alineadas, presentando intervalos más o menos regulares,

¹⁴⁴ Mergelina trata de explicar este conflicto de una forma nada convincente: “Por lo tanto, y a pesar del detalle extraño de disponerse [la tumba] en una parte bajo línea del muro de la basílica, la supongo posterior a la construcción de ésta. La pobreza constructiva de nuestra iglesia, explica que fácilmente al disponerla se pasara por debajo de la línea del muro” (Mergelina, 1940: 10). No tiene por otra parte en cuenta el arqueólogo que una tumba cuya cubierta no está enrasada con el suelo es más propia de una necrópolis a cielo abierto que de un enterramiento cobijado en una iglesia ya que se convertiría en un obstáculo que dificultaría el tránsito.

pero dicha alineación no es del todo paralela a la supuesta fachada y, además, el nártex está algo desplazado hacia el oeste respecto a la iglesia.

Respecto a las fases de uso de este edificio, aparte de la original como lugar de culto, Mergelina encuentra evidencias de lo que él llama una reocupación en época islámica. Al norte del baptisterio excavó una serie de sencillas estructuras de muros pobremente levantados pero que contenían, como material de reemplazo, numerosos fragmentos de las placas, canceles, fustes y molduras que debieron pertenecer al edificio original cuando funcionó como establecimiento religioso. El horizonte de uso islámico no se deriva únicamente por el reemplazo de estas piezas sino, sobre todo, por la recogida de numeroso material cerámico atribuible a fechas postvisigodas. Delante de la fachada occidental de la iglesia aparecieron numerosos candiles de tipología musulmana (gollete cónico, depósito globular, asa y larga piqueta) en relación con un suelo de mortero atribuido a esta segunda fase (Mergelina, 1940: 10). En el ábside se documentaron dos suelos superpuestos a base de mortero, “señalando este dato la posibilidad de que el edificio sufriera alguna modificación o reconstrucción en el andar del tiempo” (Mergelina, 1940: 7). Aunque estemos ante un edificio difícil de restituir a partir de los datos obtenidos, tenemos que hablar de una iglesia preislámica que, en algún momento, ha dejado de funcionar como tal para, en época islámica, ser escenario de otras actividades antes de ser definitivamente amortizado.

A más de cien metros al este de la iglesia se descubrió otro edificio, civil, con el que se especula pudo formar parte de un complejo religioso y representativo (García Blázquez, 2006), [**Fig. 21**]. El edificio, de cierta complejidad y monumentalidad, se entiende en términos palatinos en virtud del lenguaje arquitectónico empleado: dos niveles comunicados por una escalinata en cuya parte alta hay varias piletas, un cuerpo inferior dotado de un atrio porticado o corredor abierto a un amplio espacio descubierto. Se entiende como una arquitectura de poder que podría ser tanto civil como religioso. El ofrecer ambas posibilidades, en concreto la segunda, serviría para justificar una lectura unificadora que incluyera tanto a este “palacio” como a la iglesia. Sin embargo, tal como admiten estos investigadores, es muy difícil sincronizar históricamente ambas estructuras (García Blázquez y Vizcaíno, 2013: 1261). A partir del registro arqueológico del edificio del atrio se defiende que la fundación se remonta al siglo V. En la siguiente centuria el conjunto experimenta una reforma pero, lo más importante, es que termina siendo amortizado antes de terminar ese siglo. Esto significa que el edificio porticado es

abandonado justo cuando el templo es erigido ya que Blázquez y Vizcaíno estiman que la fundación de la iglesia sería de finales del VI o más bien entrado el VII (García Blázquez y Vizcaíno, 2013: 1260). Así las cosas es poco probable una conexión histórica entre ambos espacios construidos, por muy atractiva que sea la idea de ver en el atrio el espacio representativo un poder religioso vinculado al templo erigido algo más lejos.

¿Qué puntos pueden tener en común Algezares con otros templos de la región de Tudmir como los del Tolmo de Minateda y Mula, acreditados arqueológicamente? En Algezares no existe un registro estratigráfico equiparable, lo que implica, para empezar, que no estén del todo claras las fechas de fundación, uso litúrgico, reocupación islámica y amortización final. Los materiales cerámicos, la arquitectura y la escultura aportan, cada una por su lado, informaciones que cuesta trenzar de forma solvente a la hora de definir la historia del edificio desde su fundación hasta su amortización. Por ejemplo, gracias a la estratigrafía aportada por el Tolmo se ha avanzado enormemente, entre otras cosas, en la definición de la escultura decorativa de la región en época greco-visigoda (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2007). Merced a estos nuevos indicadores cronológicos que no se basan en el estilo sino en la estratigrafía contamos con tipos referenciales mucho más operativos. Al contrastar el sistema decorativo escultórico de Algezares en el marco tipológico (soportes, tipos de talla, motivos iconográficos) encaja en un horizonte productivo tardío, del siglo VII, tomando como referencia lo descubierto en el Tolmo. Sin embargo, el registro cerámico obtenido en excavación apenas aporta materiales de época preislámica que permitan, como en el Tolmo, precisar si la fundación y primer uso tuvo lugar en el siglo VI, como se dice tradicionalmente desde los estudios estilísticos, o en un momento más avanzado, el siglo VII, como parecen indicar los tipos escultóricos. Aunque, en efecto, se han recuperado fragmentos cerámicos tardoantiguos que bien pueden llegar hasta la séptima centuria (Ramallo, Vizcaíno y García, 2007: 384), es abrumadora la presencia por todo el yacimiento de cerámica plenamente emiral (segunda mitad del IX en adelante). Estos productos cerámicos se vinculan a la reocupación, en fechas islámicas, del edificio y a la aparición de estructuras habitacionales humildes en lo constructivo. Ramallo, Vizcaíno y García (2007: 385) piensan que la transformación de la iglesia en un espacio no cristiano (un morabito incluso, como propuso Sonia Gutiérrez Lloret, 1996: 349) se hizo sin mediar un hiato entre ambos escenarios: “...relacionándose el citado material islámico con una reutilización del edificio como posible oratorio o residencia de algún morabito o santón, el lapso transcurrido entre este

uso u el anterior uso cultural cristiano de la basílica, no parece demasiado extenso, superponiéndose por ejemplo la nueva pavimentación del ábside, directamente a la original, sin mediar relleno alguno” (2007: 385). Pero si se pasó de una situación a otra sin casi solución de continuidad temporal extraña sobremanera que no tengamos cerámicas pertenecientes al siglo VIII y la primera mitad del IX que corresponderían a la fase “mozárabe” de uso antes de la reocupación islámica, como vemos que ocurre en el Tolmo de Minateda y parece que también en Mula. Creemos por tanto que hay que plantearse la posibilidad de la existencia de un hiato, aunque, ¿desde cuándo?

Coincidimos con los anteriores arqueólogos respecto a la corta vida que tuvo este lugar como establecimiento religioso cristiano. Da la impresión de que apenas funcionó como tal. De una parte está el escaso volumen de cerámica tardoantigua que estaría asociado a su fundación y uso preislámico. De otro lado llaman la atención los escasos (y problemáticos) enterramientos presentes en un entorno sacralizado que, según la experiencia arqueológica, debería haber generado un polo de atracción para las inhumaciones. Podemos añadir otro posible indicio de la fugaz existencia del centro religioso. Se trata de la pileta bautismal. Aunque no deja de ser una dato circunstancial más que probatorio nos parece relevante destacar que la piscina que ocupa el centro del espacio de baptisterio no tuvo ninguna reforma (Ramallo, Vizcaíno y García, 2007: 385), algo que contrasta con la pileta albaceteña del Tolmo, en la que a lo largo de un uso aproximado de algo más de un siglo se han documentado sucesivas refacciones que fueron cambiando el diseño original (Abab, Gutiérrez Lloret y Gamo, 2000: 205-209 y 215-218), bastante semejante por cierto al murciano.

¿Qué conclusiones sacamos de todo este conjunto de datos? En primer lugar, que estamos ante un edificio que, por su tipología constructiva y decorativa, responde a un contexto productivo local activo a lo largo del siglo VII. No sabemos, dentro de un rango temporal, dónde se situaría cronológicamente la iglesia de Algezares. Sea de la primera o la segunda mitad del VII o, incluso, de la primera década del VIII da la sensación, por los indicios arqueológicos mencionados, de que el edificio apenas se usó y que rápidamente entró en una fase de abandono y precarización hasta que, en el siglo IX, se reocupa el lugar con el desarrollo de actividades que nada tienen que ver con un centro de culto cristiano. Lo que ocurre en Algezares no es comparable a las situaciones vividas en las iglesias del Tolmo de Minateda y Mula. Estas últimas, cuando se produce la irrupción islámica, estaban con seguridad funcionando y lo seguirán haciendo en las décadas

siguientes. Pasado un tiempo, sin que jamás se produzca un abandono, las fábricas comienzan a vivir una transformación que indica el cese de su dedicación litúrgica y su asimilación a una nueva realidad urbana con la aparición de viviendas y espacios de dedicación productiva artesanal. En Algezares, en cambio, no tenemos siquiera la certeza de que la iglesia estuviera en uso a inicios del siglo VIII. Sí es bastante más seguro que, a lo largo del VIII y parte del IX, no se produce ninguna actividad concreta como lo evidencia la falta de material cerámico correspondiente a esas fechas, todo lo contrario a lo que ocurre en el Tolmo. ¿Era una iglesia ya abandonada en época visigoda o su deceso es consecuencia de la conquista? Si la segunda opción fuera la verdadera no dejaría de ser extraña en virtud del pacto y la constatación arqueológica de la continuidad funcional de la iglesia del Tolmo. Es posible que el pacto y el conocimiento arqueológico de los centros urbanos nos oculten otras realidades en un entorno no ciudadano como Algezares. No lo sabemos. Sin duda, el yacimiento murciano es tremendamente difícil de comprender y explicar de forma satisfactoria en cualquiera de sus opciones interpretativas.

El resto de ciudades del pacto: Auryula-Orihuela, Lurca-Lorca, Laqant-Alicante y B.l.nt.la-?

Orihuela, Lorca y Alicante, a diferencia de las ciudades anteriores, no sufrieron un abandono a lo largo del siglo IX. El hecho de que transitaran en el tiempo, hasta la actualidad, no ha permitido su fosilización arqueológica en unos términos equiparables a los visto en cualquiera de los casos vistos con anterioridad, estuvieran o no consignados en el pacto: "...las tres que pervivieron como ciudades andalusíes (Lorca, Orihuela y Alicante) plantean obvios problemas de reconocimiento y conservación de los contextos visigodos y emirales" (Gutiérrez Lloret, Nájera: 252). En efecto, nuestro actual conocimiento arqueológico es del todo deficitario a la hora de vislumbrar cómo eran estas ciudades a comienzos del siglo VIII. y cómo se transformaron a partir de ahí. Por esta razón no podemos decir nada sobre el asunto.

En cuanto a la última ciudad, *B.l.nt.la*, es la única que no es posible identificar, con garantías, con un lugar concreto. Hace algunos años se planteó la hipótesis de que la misteriosa ciudad fuese la actual Villena (Rubiera, 1985; Franco, 1995) en un intento por reubicar todas las localidades del pacto en un eje viario (la vía Augusta) a su paso por el valle del Vinalopó. La propuesta ha sido rechazada, de forma convincente, desde el registro arqueológico (Gutiérrez Lloret, 1996: 291-292). Otro lugar que, en los últimos

tiempos, suena como candidata a ser *B.l.nt.la* es Valencia. María Jesús Rubiera fue la primera en apuntarlo al plantearse la posibilidad de que estuviéramos ante la forma diminutiva del topónimo, *Balentula* (Rubiera, 1985: 33-35). Pero ha sido el descubrimiento del edificio de Pla de Nadal, próximo a Valencia ciudad, lo que ha hecho que primero sus excavadores (Empar Juan y Vicente Lerma) y, más tarde, otros arqueólogos (Vicente Ribera y Miquel Rosselló), vean a la capital del Turia como una de las ciudades del pacto. La aparición de un testimonio epigráfico en forma de anagrama en el que se puede leer *Tebdemir* [Fig. 32] sin duda alienta la posibilidad de relacionar el lugar con Teodomiro. Hay además otra pieza decorada que, en su reverso, tiene inciso un *graffitti* de dice *Tevdinir* [Fig. 33]. Además, la propuesta de datación del conjunto a partir básicamente del análisis estilístico de los elementos decorativos del edificio, se mueve en unas fechas avanzadas del siglo VII o, incluso, inicios del VIII. Personaje, tiempo histórico y restos materiales estimulan sin duda tratar de fundirlos en uno, pero también es cierto que hay algunas objeciones que no podemos soslayar pese a lo atractivo de la idea. S. Gutiérrez Lloret se muestra del todo escéptica ante la posibilidad de que Pla de Nadal hubiera sido la residencia, palaciega, del Teodomiro firmante del pacto. La principal objeción viene dada por la dificultad de incluir geográficamente a la ciudad de Valencia en llamada región de Tudmīr: "...es evidente que pese a la incierta frontera entre las coras de Valencia y Tudmīr, que titubea en torno a la zona montañosa situada entre Alcoy y Denia, esta última jamás incluyó el territorio de la ciudad de Valencia" (Gutiérrez Lloret, Nájera: 255). Por esta razón nos parece más adecuado tratar, por separado, el caso de Valencia, el cual es analizado en otros lugares (Capítulo 3.2.2 y AC3). En esos apartados se hablará del edificio de Pla de Nadal que, a pesar de no tratarse de un establecimiento religioso, nos parece fundamental estudiarlo en sus facetas arquitectónica y decorativa como expresión de una monumentalidad sometida a debate.

A modo de conclusión

En definitiva, hemos tratado de acercarnos, desde el registro arqueológico, a un momento histórico preciso (el de la capitulación) para intentar determinar sus consecuencias en el plano monumental aprovechando la existencia de no pocos trabajos arqueológicos en la región sujeta al único pacto conocido por escrito. Tras hacer una revisión crítica de aquellos edificios objeto de este estudio (las iglesias) concluimos que, de los diferentes casos propuestos, habría que dejar fuera de la lista los de *Begastri*, El Monastil y los dos de *Ilici* ante lo endeble de las argumentaciones y los graves problemas

de interpretación de algunos de estos registros, en especial el de la basílica de La Alcudia. Esto no significa que en cualquiera de esas ciudades no hubieran existido centros de culto cristiano. El seguro conocimiento, mediante la literatura conciliar, de obispados en algunas ciudades; el testimonio epigráfico de *Begastri*; la aparición fragmentaria de piezas escultóricas que pueden vincularse con espacios sagrados (posibles restos de altares, barroteras, cancelles, ventanas), son datos concluyentes respecto a una arquitectura monumental de época tardoantigua cuantitativamente superior a la hasta ahora rescatada por vía arqueológica. Es importante recordar, en este sentido, el lote de piezas escultóricas descontextualizadas repartidas por la región que a buen seguro estuvieron vinculadas a arquitecturas cultuales: placas de cancel, barroteras, columnas, capiteles, ventanas (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2007). Gracias a los registros estratigráficos obtenidos con métodos más rigurosos en lugares como el Tolmo de Minateda es posible proponer horizontes cronológicos con cierta precisión que ya no se basan en el “estilo” sino en el “tipo” (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2007). Las piezas contextualizadas permiten acercarnos a las piezas descontextualizadas. Aquellos elementos técnicos y estéticos presentes en las primeras que reconozcamos en las segundas se convierten en incriminantes arqueológicos con verdadero valor histórico. El parecido pasa a ser un paralelo y, a partir de ahí, se puede intentar definir un ambiente productivo concreto adscrito a unas coordenadas temporales y territoriales precisas. En el caso que nos ocupa, las producciones escultóricas rescatadas en el Tolmo han podido arrastrar hacia su horizonte histórico a diferentes piezas repartidas por el sureste peninsular: *Begastri*, *Ilici*, El Monastil, La Albufereta, La Alberca (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2007). Pero no sólo aquí, también hay una penetración hacia el interior llegando, por la vía de comunicación histórica entre el Levante y el Centro peninsular, hasta Segóbriga. Gutiérrez Lloret y Sarabia (2007: 332, Fig. 19-4) detectan incluso influencias del taller del sureste en alguna pieza Toledana (Santo Tomé de Toledo).

Los datos arqueológicos y documentales acreditan que el siglo VII, en la región levantina, se puede hablar de una eclosión de edificios religiosos que tienen como principal escenario ciudades que, por regla general, no tuvieron un desarrollo especialmente notorio en época clásica. Se produce lo que Sonia Gutiérrez Lloret gusta en llamar una “reviviscencia” urbana, manifiesta en la aparición de una nueva arquitectura monumental en las viejas y modestas ciudades y, también, con la fundación prácticamente *ex novo* de centros urbanos como el que atesora en sus entrañas el Tolmo de Minateda

(Gutiérrez Lloret, 1999a). Es este contexto de promoción monumental surgió entonces una capacidad arquitectónica y decorativa que permitió materializarla. Equipos de obra que levantan muros y talleres escultóricos que nutren a los edificios de elementos singulares y mobiliario litúrgico. Talleres que se mantendrían en el tiempo mientras existiera una demanda monumental y que darían lugar a producciones más o menos estereotipadas que ahora somos capaces de reconocer y vincular a un horizonte histórico.

Podemos afirmar que en el momento de producirse el pacto existía un no desdeñable número de iglesias en el territorio, especialmente en las ciudades. Todas estas iglesias, por tanto, quedaban sujetas al acuerdo, por lo que a priori nada impediría que siguieran en activo en virtud de los términos establecidos en lo referido al patrimonio inmueble cristiano. Pero cuando intentamos verificar o refutar ese apriorismo a partir del documento material hemos de asumir que, por el momento, sólo tenemos como seguras iglesias recuperadas arqueológicamente las del Tolmo de Minateda, Mula y Algezares. Dejando a un lado el para nosotros singular caso de Algezares, las iglesias de Minateda y Mula son a día de hoy dos ventanas arqueológicas por las que asomarnos a la realidad material de los templos cristianos desde el momento de producirse la conquista. Hemos de admitir que nuestra base empírica es todavía limitada pero es que hace pocas décadas era nula. Nos parece de interés la diferencia de escala monumental entre una y otra iglesia. La basílica de Minateda se alza en una ciudad de nueva creación dentro de la cual es expresión monumental del poder religioso e institucional instaurado en ella. La potencia de su promoción se revela en la puesta en marcha de unos recursos constructivos y decorativos sofisticados dentro del panorama edilicio general. La iglesia de Mula, en cambio, carece de esas sofisticaciones y es muy semejante al contexto arquitectónico en el que inscribe, una pequeña ciudad con un bajo perfil monumental a lo largo de su historia. Una y otra iglesia, esto es lo interesante, se van a enfrentar a la nueva situación derivada de la conquista musulmana. Una vez comparamos las interpretaciones efectuadas por los excavadores parece que, desde un punto de vista histórico, ambos templos corren vidas paralelas. De entrada no se perciben cambios inmediatos y sustanciales que alteraran los espacios y los usos. Las iglesias, en principio, seguirían funcionando. Sin embargo, cuando las ciudades en las que estaban ubicadas sufren un proceso de abandono que nunca supera el siglo IX, se observa que tiempo atrás habían dejado de ser centros de culto. Parcialmente desmantelados sirvieron de albergue a actividades mundanas ligadas a la vida ciudadana. En la segunda mitad del siglo VIII, al

menos en Minateda, hay una reformulación espacio-funcional del conjunto religioso (iglesia y residencia) antes de producirse la amortización definitiva de las estructuras cuando esa parte de la ciudad se convierte en una barriada. Tenemos entonces unas iglesias involucradas en el pacto (estamos en *Iyih* y *Mula*) en las que, se comprueba, se continúa desarrollando una actividad religiosa que el acuerdo en ningún momento trataba de obstaculizar. Su final como espacios litúrgicos y el propio final de las ciudades en las que se enclavan no es achacable por tanto a la capitulación sino a un cambio, tiempo después, del *statu quo* emanado de ella. Este asunto se trata en el texto general. Quedémonos ahora con la constatación arqueológica de que, en efecto, las iglesias de la región sometida siguen funcionando como tales más allá del momento de la conquista, tal como en teoría debería ocurrir atendiendo los términos de un acuerdo que ve así reforzada su verosimilitud histórica.

Como consecuencia de este acercamiento a la dimensión material emanada del Pacto de Teodomiro llegamos a las siguientes conclusiones. En primer lugar, los pactos parecen propiciar escenarios de continuidad en el plano monumental. Aquellos colectivos que se someten siguen teniendo en sus manos la gestión de los centros de culto. Cabe pensar entonces que en aquellos lugares en los que también se pudo llegar a acuerdos, los términos y sus consecuencias serían equiparables a las vistas en el Pacto de Teodomiro. El problema se presenta al tratar de poner a prueba esta hipótesis ya que, fuera del sureste español, no disponemos de una confluencia de datos documentales y arqueológicos equiparable. Hay referencias a otros pactos pero la pobreza del conocimiento arqueológico cuando estudiamos los lugares en cuestión aclara pocas cosas.

Otra conclusión a la que hemos llegado a partir de este ensayo es que los pactos (al menos el de Teodomiro) no tienen por qué ser una hoja de ruta histórica que va a determinar todo lo que le acontezca a los edificios de culto cristiano. En primer lugar, porque no se trataba de predecir la situación de las iglesias cuando, años después, formen parte de una realidad dominada por sociedades musulmanas. En segundo lugar, porque el devenir histórico de al-Andalus, lejos de quedar fosilizado en el momento de la conquista, está sujeto a múltiples circunstancias que pueden dar lugar a recomposiciones en las relaciones entre las poblaciones locales y los poderes musulmanes, haciendo que los acuerdos se vean alterados o, directamente, pierdan su vigencia al cambiar profundamente las circunstancias que los alumbraron. Este es el caso del Pacto de Teodomiro. Lo que acontece en este territorio en las décadas siguientes a la firma termina por descomponer

el escenario de partida. Se observa que las ciudades de la región que servían de referente para la población local sometida terminan, casi todas ellas, abandonadas en el transcurso del siglo IX.

El pacto, en sí mismo, propiciaba la continuidad al permitir que los cristianos mantuvieran sus bienes, propiedades e instituciones lo que, en el plano monumental, se traduciría en capacidad de gestión de su patrimonio cultural. Que en la región de Tudmir, en no mucho tiempo, quedara desbaratado este beneficioso escenario (desaparición de la jerarquía eclesiástica, abandono sin violencia de iglesias, final de las propias ciudades que habían sido las bases del poder territorial firmante) fue consecuencia de factores que no eran necesariamente previsibles en el año 713.

AC2. Los ajimeces del Tolmo de Minateda

Entre el volumen de materiales arquitectónicos recuperados en excavación tenemos un importante conjunto de piezas pétreas pertenecientes a ventanas, más de una veintena entre enteras y fragmentadas [Fig. 17]. Se trata de piezas labradas en bloques monolíticos, con uno o dos arcos generalmente en herradura. La historiografía viene en llamar ajimeces a este tipo de ventana. La cosa no tendría mayor importancia salvo por el hecho, señalado por Luis Caballero a partir del trabajo del portugués Mario Barroca (Barroca, 1990) y su experiencia propia, de que los ajimeces no son productos tarodantiguos sino altomedievales (Caballero, 1994-95, 1998). La iglesia del Tolmo, es incontrovertible desde un punto de vista arqueológico, se fundó en época visigoda, por lo que la presencia de unos elementos considerados postvisigodos generaba una contradicción, a no ser que pudiera haber una explicación que pasara por algún tipo de intervención constructiva positiva en un Tolmo musulmán/mozárabe. Las personas que han trabajado en el yacimiento rechazan de plano esta posibilidad y abogan por la originalidad de estas ventanas dentro del esfuerzo edilicio visigodo. Los argumentos esgrimidos se apoyan en la estratigrafía del yacimiento. La mayoría de los ajimeces se encontraron reutilizados como meros mampuestos en los muros de las casas que conforman la barriada emiral, por lo que se trata de unas piezas que se escapan del arco cronológico manejado por la historiografía: del siglo IX avanzado en adelante. Sumemos a esto la lejanía geográfica entre el yacimiento albaceteño y los edificios norteños.

Los ajimeces del Tolmo se tuvieron que labrar antes del siglo IX, eso no es discutible. La cuestión es si eso ocurrió en el siglo VIII o en el siglo VII. La primera opción pasaría por la identificación de una fase arquitectónica en época islámica mientras que la segunda significaría aceptar que los ajimeces son un tipo de ventana original y por tanto una “invención” visigoda. La discusión sobre unos en apariencia humildes elementos es en realidad una manifestación del debate suscitado por la propuesta de cambio de modelo impulsada por Caballero. Los ajimeces de las iglesias altomedievales del norte serían uno de los elementos trasferidos desde la arquitectura islámica. Un ejemplo de ese “canal de transmisión” que vendría a renovar la práctica monumental

peninsular del siglo VIII en adelante. Si se demuestra que los ajimeces son en origen visigodos la teoría de Caballero se mostraría falible.

La defensa del visigotismo de los ajimeces del Tolmo se hace desde el análisis del registro estratigráfico. Es la secuencia obtenida mediante un método riguroso la que aporta los materiales informativos que sirven de base a la interpretación y la construcción de un discurso histórico. Los ajimeces son visigodos porque, se asegura, la estratigrafía lo demuestra. Hablemos con ella.

En algún momento impreciso del siglo VIII (se propone a mediados) no hay duda que la iglesia y el complejo septentrional aledaño experimentan una reforma de la que nos ha quedado evidencia, con seguridad, en los pavimentos. En ese momento se echó un nuevo suelo arcilloso de color anaranjado con crestas de cal que lo encontramos tanto en la iglesia como en algunas estancias del complejo cercano (Amorós y Cañavate, 2010: 193), [**Fig. 16**]. Pese a la pérdida de algunas partes debidas a las zanjas de expolio en busca de material, sobre todo en la iglesia, es reconocible en bastantes lugares y parece ausente, desde el principio, en otros. Si nos fijamos en la iglesia encontramos el suelo naranja a lo largo de la nave lateral sur, la parte occidental de la central incluyendo el contracoro, el área bautismal, la entrada monumental septentrional y las dos habitaciones meridionales. En el palacio pavimenta las habitaciones occidentales mientras que las más orientales y septentrionales parece que no llegaron nunca a recibirlo. Entre estas últimas estancias se encuentra la sala de doble nave restituida a partir de los restos conservados y a la que se le atribuye una función representativa.

Vista en su conjunto esta actuación parece ejecutada siguiendo una planificación ajena a la espontaneidad. No se percibe como una suma de acciones pequeñas fruto de una reocupación de carácter “popular” en busca de nichos arquitectónicos más o menos en precario. El suelo naranja, en sí mismo, representa la unidad del esfuerzo al verlo siempre presente tanto en la iglesia como en el palacio. En ciertas ocasiones la repavimentación de algunos ambientes significó tener que elevar las cotas de tránsito de los umbrales (habitaciones 4 y 5 según el artículo Gutiérrez Lloret y Cánovas, 2009), lo que vuelve a denotar un contexto de actuación más positivo que precarizante. ¿Por qué este nuevo suelo no pudo haber sido echado mientras el edificio mantuvo su uso original? Fundamentalmente porque las actividades que se van a desarrollar sobre él nada tienen que ver con la práctica religiosa. En la iglesia se documentan hogares para cocinar y evidencias de trabajos artesanales. En las habitaciones del palacio, en cambio, no hay

vestigios de actividades relacionadas con la transformación de alimentos o la manufactura, por lo que parecen dedicadas a funciones residenciales. Tendríamos así una fase de uso en la que, dejada atrás la funcionalidad prístina original, se lleva a cabo una reocupación de espacios previos de una forma ordenada y planificada que busca una nueva definición y organización del complejo en una clave eminentemente habitacional que nada tiene que ver usos de carácter religioso (cristiano o musulmán).

La remodelación espacio-funcional fechada en el siglo VIII (Gutiérrez Lloret y Cánovas, 2009; Amorós y Cañavate, 2010) queda patente en la repavimentación documentada en diferentes espacios de la iglesia y el palacio, pero ¿es posible que también se hubiera producido alguna remodelación de los alzados previos o la elevación de otros nuevos? Creemos que, estratigráficamente, se puede defender esta posibilidad, sobre todo en el palacio. Nos convence plenamente la propuesta de una promoción arquitectónica original que comprendía un edificio religioso y un tipo de construcción al norte separada por un espacio semiabierto a modo de patio. La planificación de las plataformas en las que se desarrollan estos ambientes parece unitaria. Por otro lado, la delineación rupestre de los fundamentos de la iglesia la encontramos repetida en la considerada aula de doble nave y alguna cámara aledaña a ella, síntoma de repetición de rutinas en un mismo contexto productivo. Pero, aun estando de acuerdo con estos principios, hay datos que pueden indicar la existencia de acciones constructivas posteriores a la fundacional, al menos en el complejo palatino. Los excavadores descubrieron, al explorar las estancias occidentales, que estratigráficamente eran posteriores al templo ya que algunos muros (en la estancia 11, y en el vestíbulo 3, según artículo de Gutiérrez Lloret y Cánovas, 2009) cortaban con sus cimentaciones niveles aportados previamente sobre la roca al construirse la iglesia. Señalamos también que uno de los soportes del porche occidental se adosa a la iglesia, al igual que un muro que cierra hacia el exterior el pasillo que queda entre la esquina noroeste del templo y la habitación 10 y en el que se abriría un paso para acceder al patio. La evidente relación de anteroposterioridad detectada en este sector arrastra a los arqueólogos a considerar que todo el palacio es obra de un segundo momento, aunque inmediato a la erección de la iglesia: “La secuencia constructiva de este sector demuestra que, aun siendo unitario en su diseño y contemporáneo en su planificación, el complejo fue construido a partir de la basílica...” (Gutiérrez Lloret y Cánovas, 2009: 108). Si nos fijamos en las cimentaciones de esos muros descubrimos que no siguen la rutina del delineado de la roca sino que abren

verdaderas fosas de cimentación excavadas. ¿Convivencia de estrategias o esfuerzos histórico-constructivos distintos?

En la iglesia también es posible que hubiera remodelaciones posteriores a la desacralización. Todas las acciones que han supuesto alguna alteración del edificio original, excepción hecha de la desacralización y la amortización, se han relacionado con su vida útil como espacio religioso: reformas en el santuario, aparición del contracoro, redefiniciones de las piletas bautismales, reformas en las estancias anexas. Con algunas de ellas estamos totalmente de acuerdo pero otras nos provocan dudas. Así ocurre con el llamado acceso monumental ubicado en el extremo noreste. No sólo se adosa a la fábrica de la iglesia, señal de que no son estructuralmente solidarios y por tanto coetáneos, sino que además está invadiendo la zona de necrópolis pues una de las tumbas pasa a convertirse en un escalón de la entrada (Gutiérrez Lloret y Abad 2004: 151). Naturalmente esta habitación, a todas luces estratigráficamente posterior al cuerpo basilical, pudo haberse levantado o reformado mientras el edificio mantuvo su función religiosa en tiempos preislámicos, pero hay que recordar que la estancia también fue escenario de la readaptación funcional como lo delata el suelo arcilloso naranja que recibió, el mismo que aparece en otros lugares y que se fecha a mediados del VIII. En otra habitación, la que se proyecta hacia el exterior desde la nave lateral sur a la altura del contracoro, hay más evidencias de actividades posteriores al momento fundacional. En dicha habitación existe un banco corrido de fábrica en su muro oriental que contiene fragmentos de piezas decoradas y epigráficas: un tambor de columna estriado, una inscripción funeraria romana y una columna con decoración geométrica tallada a bisel (Abad, Gutiérrez Lloret y Gamo, 2000: 200). La pieza más interesante es la última ya que se trata de una pieza que por paralelos técnicos y decorativos se puede encuadrar en la producción escultórica del sudeste en el siglo VII [**Fig. 22**]. Podría entonces tratarse perfectamente de un elemento coetáneo a la iglesia, por lo que su reempleo delata paso del tiempo. Julia Sarabia, al concluir que en efecto esta pieza sería de cronología visigoda, lleva la reutilización al siglo VIII aunque considerando que el edificio todavía conservaba su uso religioso (Sarabia, 2008: 136). Recordemos que también esta habitación recibió el suelo naranja de mediados del VIII. Sonia Gutiérrez Lloret, por su parte, incluye igualmente este murete en el conjunto de reformas experimentadas en distintas partes del edificio (anteábside, habitación sureste, contra-coro, baptisterio) mientras funcionó como iglesia, sin especificar si en el VII o en la primera mitad del VIII: “En rigor, no podemos

aportar fechas precisas ni asociaciones estratigráficas completas para todas estas reformas; lo único que podemos señalar, atendiendo a la estratigrafía relativa de los diversos ambientes y a sus semejanzas constructivas, es que tanto el banco del *sacrarium* como el recrecido del coro, los muros del contra-coro o la refacción de los escalones de la estancia colindante al baptisterio, tienen una factura similar, utilizan el mismo barro anaranjado y podrían ser contemporáneos, lo que nos permite incluirlos a todos en una misma fase de reforma arquitectónica y litúrgica de la iglesia, a la que no debieron ser ajenos el propio baptisterio y la estancia aneja al mismo” (Gutiérrez Lloret, Abad y Gamo, 2004:154). Por último, en el contracoro sí es admitida una reforma tras la desacralización, en concreto en su alzado sur (Gutiérrez Lloret, Abad y Gamo, 2004: 149). Recordemos que este espacio que ocupa el último tramo de la nave central no formaba parte del diseño original. La forma de generar el espacio ocluyendo los intercolumnios y subsumiendo a las columnas así como la técnica constructiva empleada (muro de mampostería cogida con tierra en vez de mortero de cal) ofrecen argumentos para sostener su posterioridad. En otras palabras, la reforma del siglo VIII (acción en sí misma contraria a un expolio) se hace sobre una estructura que fue añadida en un momento posterior a la fundación.

La reocupación o desacralización del conjunto se va revelando, al menos para nosotros, como una intervención en la que no hay una merma de la monumentalidad previa, la cual no da síntomas de precarización estructural. Estratigráficamente, en la iglesia, entre el fin del uso litúrgico y el inicio del secular no hay ninguna evidencia que hable de abandonos o amortizaciones. En el palacio, en cambio, las cosas no están tan claras. El aula de doble nave 7, la habitación más oriental 8S y la estancia 6E en el costado oeste del aula (Gutiérrez Lloret y Cánovas, 2009) no parecen haber pasado por la fase de reacondicionamiento ya que está ausente en todas ellas el suelo naranja. O bien su reutilización funcional no supuso cambio alguno o bien fue un sector del complejo que se da por amortizado quedando al margen de cualquier reforma. En aquellos espacios en los que se echó el nuevo suelo no se detectan síntomas de debilidad en las estructuras. Tampoco vemos aparecer, relacionados con él, compartimentaciones internas a base de sencillos muretes dislocando la espacialidad original en un típico proceso de “popularización” de antiguos ámbitos monumentales en el marco de nuevas necesidades, como el documentado hasta la saciedad en *villae* (rurales y urbanas) y en edificios públicos romanos durante la tardoantigüedad. En la habitación 9, con suelo naranja, pudo existir una segunda altura practicable mediante una escalera de fábrica de la que ha

quedado su parte baja arrasada. El suelo naranja no pasa por encima de este arrasamiento por lo que su uso está vinculado a un espacio dotado de un segundo piso que sigue operativo. Cuando este se vino abajo se desplomó sobre el suelo naranja en forma de placas de *opus signinum* muy basto y de considerable espesor (Sarabia 2009: 17). Gutiérrez Lloret y Cánovas opinan que la zona elevada sería una torre o campanario (2009: 96 y 125). Nosotros aportamos otra propuesta, que sería considerar la existencia de una terraza descubierta con un suelo impermeable de mortero hidráulico.

Nuestra hipótesis de que la fase de reocupación, en el siglo VIII, pudo suponer una aportación positiva en la historia constructiva del complejo del Tolmo se enfrenta a las objeciones emitidas por quienes mejor conocen materialmente el yacimiento. En su interpretación de los acontecimientos a partir del registro arqueológico dicen que la fase de desacralización, a pesar de que hay acciones positivas como la del suelo y la reparación del contracoro, significa el principio del expolio arquitectónico aunque todavía se mantengan las principales estructuras en pie (Amorós, Cañavate, Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2009: 248). Aquí es donde entran en juego los dichos ajimeces. La gran mayoría de los ajimeces aparecidos en excavación estaban reemplazados en los muros de las casas del barrio emiral del siglo IX. Sin embargo, se señalan otras reutilizaciones en estructuras que son, estratigráficamente, anteriores a este urbanismo, por lo que necesariamente se llevan a la fase previa, de la segunda mitad del VIII. Se sincronizan así la reocupación de la iglesia y palacio (suelos naranjas) con el comienzo de su expolio, de tal forma que todos los materiales reciclados pertenecieron obligatoriamente al horizonte anterior, el visigodo original. El efecto dominó estratigráfico planteado lleva a concluir que los ajimeces son productos preislámicos.

Analicemos los casos en los que los ajimeces están siendo reutilizados. El primero de ellos se localiza en la habitación 8S, a occidente de la sala de dos naves. Hay allí un murete deleznable en su factura que contiene el fragmento de un parteluz perteneciente a un presumible ajimez (Sarabia, 2008: 133; Cañavate, Mellado y Sarabia, 2009: 14). Dicho murete se levanta sobre un nivel de derrumbe que pasa por encima de los arrasados muros perimetrales de la estancia. Del suelo naranja típico vinculado a las reformas del VIII no hay el más mínimo indicio, no porque haya sido arrancado en algún momento hasta su última mota sino porque jamás lo tuvo. Esta circunstancia, ya comentada, se repite en el resto de espacios que ocupan el sector este del palacio. Desde el momento que los suelos están asuntados no hay manera de vincular el precario muro erigido sobre un nivel arrasado

con las acciones asociadas a la reordenación, donde vemos el mantenimiento de la monumentalidad y posibles nuevas obras. Sólo tenemos que comparar el miserable muro de la habitación 8S con los posibles muros nuevos hechos en el VIII en tanto en cuanto tienen una tecnología diferente a los que son seguros originales visigodos (fosa de fundación frente a delineación) y cortan a las claras niveles aportados en la obra original de la iglesia. Otra situación de reutilización de ajimeces en el contexto de la desacralización y por tanto del inicio del expolio de los materiales visigodos se ubica en un espacio abierto a modo de patio (2) que media entre la fachada norte de la iglesia y el conjunto del palacio. Allí apareció una extraña estructura formada por una alineación de ventanas pétreas de un solo arco (en total seis) apoyadas verticalmente sobre la parte superior de las piezas dejando el intradós hacia arriba (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2006: 325; Sarabia, 2008: 134; Cañavate, Mellado y Sarabia, 2009: 20). En este espacio tampoco se documenta el suelo anaranjado. De nuevo no hay forma de relacionar de forma directa estos ajimeces con la fase de uso del siglo VIII. Únicamente podemos decir que, en efecto, se estaban expoliando elementos arquitectónicos en el momento inmediatamente anterior a la aparición del barrio. Que esto se viniera haciendo desde mediados del siglo VIII es imposible afirmarlo con seguridad.

Otra forma de vincular los ajimeces a la arquitectura original viene dada por su aparición en niveles de derrumbe de alzados que se supone son preislámicos. Esto ocurre en diferentes puntos. Parte del derrumbe del muro occidental de la habitación aneja al baptisterio fue a parar a muros y rellenos de las casas emirales que allí se levantaron (Abad, Gutiérrez Lloret y Gamo, 2000: 214). Entre el material había un ajimez doble y otro sencillo. Esta habitación es la misma que tenía reutilizada la columna visigoda y contaba con el suelo de mediados del VIII. Más palmario en este sentido es el hallazgo de otro ajimez en el derrumbe de la llamada entrada monumental al noreste. Queda claro desde un punto de vista estratigráfico que no formó parte del proyecto edilicio original: se adosa a la iglesia en vez de enjarjar con ella e invade el espacio de necrópolis que se había ido creando al este de la iglesia. Por tanto, si esta habitación tuvo su propio juego de ventanas, nada augura que fueran idénticas a las ejecutadas en el proyecto original. Un último derrumbe con ajimeces es atribuido al alzado del muro norte de la sala de doble nave del palacio. Cuando se excavó este sector en 2010 aparecieron varios fragmentos de ventanas monolíticas mezcladas con materiales constructivos. Se trata de elementos tremendamente fragmentados que no pueden recomponerse pero que permiten reconocer

partes de ventanas bíforas con arcos de herradura muy cerrada separados por una columnita (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2013: 276). A partir de estas evidencias ensayan las autoras una propuesta de cuántas y cómo estaban colocadas las ventanas del muro septentrional de la considerada sala de representación. Proponen cuatro ventanas, dos a dos, a distintas alturas. A nosotros, particularmente, nos causa dudas la existencia misma de esa sala dividida longitudinalmente formando dos naves separadas por una hilera de soportes. La verdad es que las dudas también acompañaron a quienes plantearon la hipótesis [Fig. 23]. Como reconocen, existen serios problemas a la hora de definir la iconografía arquitectónica del edificio debido tanto a pérdidas totales de partes de los muros como a desajustes entre sus elementos. Más allá de su extremo meridional la posible estancia apenas está definida. Como es lógico se trató de buscar, por simetría, el cierre septentrional. Se toma como referencia la presencia de seis sillares irregularmente alineados que podrían ser parte del zócalo de dicho cierre (Gutiérrez Lloret y Cánovas, 2009: 109). El problema no es sólo la irregularidad de los bloques, también lo es que definen una línea que no es paralela a la del muro meridional al que se enfrenta. En cuanto a los muros este y oeste restituidos se observan de nuevo desviaciones difíciles de justificar ya que los restos de delineado rupestre no coinciden con el trazado de los restos de obra conservados. El desajuste se explica como un replanteamiento en el proceso constructivo similar a otros detectados en la iglesia (Gutiérrez Lloret y Cánovas, 2009: 110). Los problemas no terminan aquí. Los soportes que definen el eje axial, aunque alineados, no se colocan manteniendo un intervalo regular, siendo notorio el alejamiento del soporte más septentrional respecto a los otros. El ancho de cada una de las naves resultantes no es, como cabría esperar, el mismo, con una diferencia de medio metro (*circa* 4 m la oriental y *circa* 3,5 m la occidental). No hay forma de alinear de forma satisfactoria todos los soportes centrales con todos los machones adosados a los muros largos de la estancia. Esto lleva a plantear dos hipótesis restitutivas “en la certeza de que ambas soluciones son discutibles” (*Ibidem*). En resumidas cuentas no sabemos qué es lo que se está amortizando ni cuál fue la historia previa de esa estructura. Tampoco hay garantías estratigráficas respecto a la idea de que los mutilados ajimeces estén al pie del muro del que formaban parte. Que no aparezcan como elementos reutilizados sino más bien desechados no supone que están caídos cerca de su ubicación original. En definitiva, creemos que con la información arqueológica disponible es muy comprometido hablar de una estancia original alargada dividida en dos naves. La hipótesis viene sin duda animada por la comprensión espacio-funcional del complejo arquitectónico al norte de la iglesia.

Su consideración como *palatium* gana enteros ante la aparición en la ciudad de un obispado de nuevo cuño necesitado de unos espacios residenciales y representativos vinculados al centro religioso catedralicio. En este contexto el aula podría haber tenido un carácter de representación, lugar de escenificación del poder institucional. Por otro lado, la estructura de dos naves alargadas remite a ese *totum revolutum* de edificios de cronologías tardoantiguas y altomedievales que abarcan funciones residenciales, administrativas o representativas: edificios palatinos como Recópolis y Falperra, otros complejos episcopales como Barcelona y los edificios emirales de Mérida (Gutiérrez Lloret y Cánovas, 2009: 126), [Fig. 24]. Creemos que a la vista de la información debemos ser prudentes en aras de evitar fijaciones historiográficas que terminan olvidando la fragilidad de sus puntos de partida (indefinición arqueológica) y la circunstancialidad del marco comparativo empleado (heterogeneidad cronológica, funcional y tecnológica de los casos manejados).

Entre todas las piezas de ajimez recogidas hay una especialmente destacable. Se trata de una ventana recortada a partir una placa decorada más antigua. La decoración reconocible nos muestra unos motivos de círculos secantes [Fig. 25] en todo semejantes a otros asociados a la escultura decorativa original de la iglesia. No hay duda, se trata de una pieza de cronología visigoda. ¿Cómo explicar que una escultura visigoda es amortizada y reutilizada en tiempos visigodos? Gutiérrez Lloret y Sarabia proponen dos opciones cargadas de contingencia (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2006: 325). La primera es que esta ventana se realizaría con material amortizado a raíz de una reforma producida en el *sanctuarium* mientras el edificio funcionó como iglesia: introducción de cancelas en la embocadura del ábside, elevación del suelo, colocación de un bordillo a base bloques (Gutiérrez Lloret y Abad, 2004: 145). La otra opción manejada, igual de *ad hoc*, es pensar en una reutilización sincrónica, en el reaprovechamiento de una placa desechada en el momento de la construcción.

Para terminar con el apartado estratigráfico, no estamos criticando ni cuestionando la secuencia ofrecida sino su interpretación o, más bien, su traducción en tiempo histórico. Creemos que la fase de reacondicionamiento de los edificios (iglesia y palacio) queda, en dicha interpretación, sin apenas recorrido histórico. No tiene sentido actuar de forma positiva al mismo tiempo que se inicia el saqueo. Cuando empieza el expolio se espolian estructuras de origen preislámico con transformaciones a lo largo de su vida útil, primero como complejo religioso y luego como complejo habitacional. Los ajimeces, por tanto,

pueden ser visigodos pero también podrían ser postvisigodos si se hubiera producido un aporte constructivo tras inicios del siglo VIII. Ese aporte es defendible arqueológicamente a partir de la información relativa a una intervención de carácter reformador que tendría lugar a mediados del siglo VIII. En este escenario tiene más sentido que una placa esculpida visigoda haya sido recortada tiempo después para hacer, no lo olvidemos, un ajimez.

Por último, desde una mirada sistémica de la producción arquitectónica y decorativa del sureste en el siglo VII los ajimeces visigodos del Tolmo son lo que a menudo llamamos en arqueología un *unicum*. El buen conocimiento en la región de diferentes lugares en los que identificamos restos arquitectónicos y decorativos tardoantiguos está permitiendo componer unos cuadros tipológicos confiables (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2007). La escultura aportada por el Tolmo pone a esta ciudad en directa conexión con productos repartidos por la región que nos hablan de ambientes productivos animados por una demanda. Pues bien, en el Tolmo, aparte de esa escultura que reconocemos en otros enclaves, tenemos ajimeces. ¿Hay algún lugar en el sureste donde también aparezcan ajimeces? Ya sabemos la respuesta: no. De ahí que hablemos de un *unicum*. La pérdida de todos los alzados de los edificios religiosos conocidos y explorados impide contemplar una sola ventana tardoantigua en su posición original. En esta situación, únicamente aquellas ventanas que tengan algún elemento singular (celosías, ajimeces, capitelitos, marcos pétreos, etc.) pueden ser reconocidas a partir de los restos recogidos del suelo o reutilizados en otras arquitecturas. Revisando los yacimientos del sureste en busca de restos de ventanas (singulares) sólo en el Tolmo tenemos ajimeces, pero hay otro tipo que se repite bastante. Se trata de piezas de piedra calada, celosías, aunque debemos tener presente que hay problemas en cuanto su funcionalidad: placas de cancel o celosías de ventanas. Lo que parece ocurrir, a la vista de las piezas con distintas procedencias (Aljezares, Segóbriga, La Alcudia, El Monastil, por citar algunos) es que existen tanto placas de cancel caladas como celosías de ventanas (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2007: 319). La perforación en sí misma tiene un contenido estético, no funcional. Lo que puede permitir su diferenciación es el tamaño, la geometría y el espesor de las placas, datos que casi siempre es difícil de obtener debido a la fragmentación de las piezas (salvo el grosor). El caso es que las piezas caladas del Tolmo (Gutiérrez Lloret y Sarabia, 2006: 319) podrían entrar en la categorías de celosías de ventana. Los fragmentos proceden en su mayoría de los derrumbes de la basílica, del palacio y de reutilizaciones

emirales (Gutiérrez Lloretz y Sarabia, 2006: 319). Si resulta que encontramos en el Tolmo restos de ventanas que tipológicamente corresponden con la cronología propuesta para la fundación del complejo catedralicio-palacial (finales del VI o más bien el VII), ¿qué hacemos entonces con los ajimeces? Lo más parecido a los ajimeces del Tolmo, sin necesidad de ir a Galicia o Asturias, lo encontramos en la cercana región de Valencia, en concreto en Pla de Nadal bajo la forma de una pieza que recorta dos arcos de herradura aunque no de forma completa [Fig. 25].

Tras todo lo dicho y expuesto creemos que tanto los excavadores del yacimiento como Luis Caballero tienen razón, al menos en parte. Los primeros, al demostrar fehacientemente mediante la estratigrafía que los ajimeces no aparecen a partir del siglo IX y que además no son exclusivos de la arquitectura nortea altomedieval. El segundo, al insistir que se trata de un elemento sin antecedentes visigodos seguros, por lo que sería un producto surgido en un ambiente nuevo, postvisigodo. Nosotros aceptamos sin paliativos que son previos al IX pero cabe la posibilidad de que en vez de ser originales del VII sean originales del VIII en la medida que hay una fase de uso de los edificios, tras la desacralización, que muestra indicios de haber sido algo más que colocar un nuevo suelo. Según esta hipótesis su comprensión cronotipológica es, al menos para nosotros, más satisfactoria ya que explica lo que son contradicciones en la hipótesis visigoda: que haya una pieza visigoda recortada para hacer un ajimez y que no documentemos, fuera del Tolmo, ventanas de este tipo en contextos productivos tardoantiguos de la región.

AC3. El complejo episcopal de Valencia

El más profundo y extenso conocimiento del registro arqueológico de la ciudad de Valencia ha venido de la mano de las excavaciones emprendidas en la plaza de l'Almonia desde 1985 hasta comienzos del presente siglo. La importante extensión de la zona intervenida ha sacado a la luz la secuencia urbana de parte del sector urbano donde se instaló el original foro romano. A través de la abundante literatura científica generada en torno a estos trabajos hemos tratado de dirigir nuestra atención a cómo sería el paisaje monumental cristiano tardoantiguo en el momento de la conquista. Identificados los centros de culto trataremos de ver que nos dicen sus registros del siglo VIII en adelante.

El panorama edilicio cristiano que nos presentan los diferentes especialistas que han trabajado en el yacimiento (Soriano, Albiach, Rosselló, Ribera) es llamativamente abundante en el número de edificaciones de carácter religioso que se proponen [Fig. 26]. Esto es resultado, en su opinión, de un secular proceso iniciado en el siglo IV que va a conducir a la articulación, en esta parte de la ciudad, de un barrio episcopal en el que se concentrarían siglos más tarde los más destacados templos de la ciudad y en el que residiría, además, la institución diocesana con su obispo a la cabeza. El motor de este proceso y la gasolina que lo alimentó a lo largo de los siglos fue la memoria del mártir local, Vicente. Sin embargo, el que pudiera ser en origen y en teoría el principal centro de culto vicentino estaría fuera de la ciudad. Según su pasionario (Saxer, 1995), una vez atormentado y muerto, el cuerpo del santo fue sacado de la ciudad, primero arrojando el cuerpo a la playa y luego directamente a un mar que, milagrosamente, devolvió los despojos a tierra firme. La leyenda ofrece así la posibilidad de que, en algún momento, se pueda llegar a reconocer el lugar concreto y, lo que es más importante, identificar las santas reliquias en un típico proceso de creación de un lugar de culto martirial, tan habitual en época tardoantigua. No obstante, pese a la innegable presencia memorística que tuvo este mártir en el cristianismo de los siglos posteriores, tanto dentro como fuera de la península, no está nada claro que, en la propia Valencia, se hubiera levantado una importante iglesia dedicada a este atleta de Cristo. Ni siquiera hay unanimidad a la hora de decidir dónde pudo levantarse el templo que contenía sus reliquias¹⁴⁵. Pero la figura

¹⁴⁵ Las localizaciones son dos: en la Roqueta, muy cerca de la ciudad saliendo hacia el sur, y en la Punta de la Illa en Cullera, a 40 km al sur de la capital. Ambos emplazamientos han sido excavados. En los sondeos realizados en los años 80 en el convento de la Roqueta no se pudo localizar ninguna estructura arquitectónica, si bien las catas practicadas cubrían una parte pequeña del conjunto (Ribera y Soriano, 1987). Aparecieron tan sólo muestras de actividad funeraria que podía remontarse al menos a los siglos III

de Vicente, a través de su memoria, también pudo generar polos de atracción y dinamismo urbano dentro de las murallas. Vicente, ya muerto, fue arrojado fuera de la ciudad pero antes, en ésta, fue donde sufrió el martirio.

Los excavadores llaman la atención sobre una necrópolis de clara tipología tardorromana (fosas sencillas individuales con cubiertas de teja plana o a dos aguas y ánforas fracturadas para acoger cuerpos infantiles) que se desarrolla horadando los escombros de un complejo edificio romano¹⁴⁶ amortizado en el siglo V (Ribera y Rosselló, 2007). Se suele estimar que no es normal que en siglos V o VI los interiores de las ciudades sean usados como cementerios, a no ser que haya algo que lo justifique. Dicha justificación podría venir dada por la existencia de un entorno sacralizado¹⁴⁷. Las tumbas, como decimos, se abren en un nivel de destrucción y no están asociadas a ningún espacio en pie coetáneo a ellas que ejerciera de referente. Esto llevó a pensar a los excavadores que el edificio arrasado estaría vinculado a la memoria del mártir Vicente y que, incluso tras su amortización, seguiría ejerciendo el suficiente poder a atracción para buscar ser inhumado cerca de él. En una de sus dependencias se identifica un espacio de clausura, una celda, en la que se piensa que Vicente estuvo preso y encontró la muerte. Cuando se excavó esta estancia se encontró un bol de vidrio con escenas bíblicas posiblemente facturado en Roma a fines del siglo IV (Ribera, 2012b: 151). Este hallazgo

o IV (ataúd de plomo) con perduración en los siglos siguientes (materiales cerámicos y vítreos asociados a un osario realizado en época medieval). El emplazamiento de la Punta de la Illa fue siempre para Llobregat (1977) el mejor candidato para haber albergado un centro de culto vicentino de carácter monacal del que fue rector, en su momento, el a la postre obispo Justiniano. Apoya esta hipótesis en la información documental (la *Passio* de Vicente, el *Peristephanon* de Prudencio y el epitafio de Justiniano) en la toponimia y en el hallazgo de unas cruces de bronce que parecen remitir a una arquitectura religiosa. En los años 50 y 60 se realizaron excavaciones en el lugar aunque no fueron publicados sus resultados. Años después M. Rosselló, a partir de los diarios de excavación, trata de subsanar esta carencia (Rosselló, 1995). Según la información se localizaron una serie edificios. Uno de ellos, ubicado en la parte más elevada del yacimiento, se plantea como posible espacio cultural. Está más o menos orientado, tiene una mayor complejidad que el resto y allí aparecieron las cruces de bronce. También, en una de sus estancias, había un elemento arquitectónico de cierta relevancia (un pilar de base moldurada) y los suelos eran de mortero (Rosselló, 1995: 152). Estos datos “parecen descartar una función doméstica, proponiendo una funcionalidad cultural para este edificio (iglesia, capilla...” (Rosselló, 1995: 159).

¹⁴⁶ Albiach y Ribera (2000: 65) se refieren a este edificio con el *maceum*, erigido en época imperial. Ribera, por su parte, habla de un “edificio administrativo” (2012a: 25).

¹⁴⁷ Esta premisa, no obstante, es para nosotros prejuiciosa y está dando lugar a interpretaciones forzadas. Ya que los cementerios de época romana, siempre, se ubicaban fuera de los centros urbanos la entrada de la muerte en las viejas ciudades trata de ser vista desde un punto de vista trascendente, religioso, como un nuevo hábito que fue capaz de romper con el comportamiento secular, en definitiva pagano. De esta forma, en cuanto se detectan enterramientos tardoantiguos en el interior de las ciudades se proclaman como necrópolis vinculadas a iglesias, aunque nunca aparezcan. Este es el caso de Valencia que estamos tratando y, también, Barcelona (Capítulo 3.2.7.4 y AC7). Nosotros pensamos que este asunto debería ser abordado como parte del proceso de desorganización-reorganización de los centros urbanos postclásicos. Por ser un asunto complejo lo dejamos solo enunciado.

hace preguntarse si ya podía existir desde un momento tan temprano un lugar de significación religiosa reconocida, sin que pueda hablarse de una iglesia propiamente dicha ya que no hay ningún indicio al respecto. Lo que no queda explicado es por qué se derribó de forma expeditiva un edificio que albergaba un espacio devocional en funcionamiento. Tampoco por qué las primeras tumbas vinculadas a este santo lugar aparecen en el nivel de escombros, por tanto una vez perdido el edificio, y no desde el momento en el que se sacraliza¹⁴⁸.

En una fase posterior a la de la primera necrópolis se documenta, por encima de ella, una nueva andanada de enterramientos que no sólo amortizan a los anteriores sino que además responden a una tipología del todo distinta: se trata de grandes cistas construidas con sillares y losas selladas con mortero y cubiertas con una capa de *opus signinum* (Alapont y Ribera 2006: 181). Tienen además la peculiaridad de contener, la mayoría de ellos, varios individuos que se fueron depositando en acciones sucesivas. Para ello, uno de los extremos de la cista contaba con una losa, a modo de puerta, que podía ser retirada y vuelta a colocar con cada inhumación. La persistencia en el hábito funerario en esta parte de la ciudad seguiría estando supuestamente animada por la memoria del mártir, potenciada ahora con la aparición de un nuevo edificio propiamente religioso. Cerca de donde aparecen algunas de las grandes tumbas colectivas, por encima de la habitación donde supuestamente estuvo confinado Vicente, surge un edificio del que se conserva una estructura absidal orientada de planta en herradura que se tiene por el presbiterio de una iglesia que vendría a monumentalizar el lugar. Este ábside sería el remate de un aula basilical de tres naves separadas por arquerías si bien, dichas evidencias, son del todo difusas en virtud de los restos presentados (Albiach y otros 2000: 76). El suelo del presbiterio, por otra parte, se sitúa 30 cm por debajo de la cota señalada por la supuesta nave central la cual, según se expone, debió de contar con una zona acotada por cancelas (Albiach y otros 2000: 76). La indefinición del cuerpo basilical hacen dudar de su existencia al propio Ribera: “Podría interpretarse como una pequeña basílica, pero la falta total de cualquier indicio de lo que serían los muros perimetrales nos hacen ser escépticos al respecto” (Ribera, 2008: 313). Estas cautelas hacen que el arqueólogo se refiera a la estructura, simplemente, como el “ábside de herradura” aunque

¹⁴⁸ La aparición de esta necrópolis, sin ningún hito arquitectónico visible sirviendo de referencia, sería en opinión de Ribera un acto de devoción espontánea (Alapont y Ribera, 2006: 170).

sin dudar nunca de su carácter religioso¹⁴⁹. La fecha de construcción del ábside puede deducirse a partir de la estratigrafía. Está amortizando un pozo artesiano que sería coetáneo a la primera necrópolis (surgida tras la destrucción del edificio romano). En su relleno aparecieron, como elementos más modernos, cerámicas datables entre finales del VI y comienzos del VII, por lo que la construcción del ábside se movería en torno a ese horizonte temporal. Cerca de esta pretendida iglesia aparecieron, como parte de la colmatación de un pozo de época islámica (X-XI), piezas que pudieron componer un altar: una placa pétreo cuadrangular así como una basa, un fuste, un capitel y un cimacio que conformarían el elemento sustentante del tablero (Escrivá, Rosselló y Serrano, 1987-88) [Fig. 38]. Es imposible saber de qué edificio procedía y si mantuvo su uso hasta el momento de ser desmontado y arrojado a un agujero.

Pero la dimensión arquitectónica monumental más relevante de la plaza de L'Almoina se encuentra más al sur de la zona de necrópolis. Se han identificado tres ambientes de carácter cristiano que están, sobre el plano propuesto, ineterconectandos dando lugar a un destacado complejo edilicio (Ribera, 2012a; Ribera y Rosselló, 2005) [Fig. 26]. El edificio principal de este complejo sería un templo de rango catedralicio. Hacia el sureste del yacimiento se localizó un resto perteneciente a lo que fue una potente estructura que, por desgracia, apenas ha podido ser definida ya que se desarrolla más allá de los límites impuestos por el solar excavado. [Fig. 28]. Se trata de una cimentación semicircular de tres metros de ancha a base de material reutilizado. Sobre esta cimentación se alzaba un doble paramento trazando un perímetro poligonal. Restituyendo la hipotética planta partir de los restos visibles tendría una anchura de 15 metros. Se documenta también un contrafuerte en la zona sureste del muro. Se propone una fecha de construcción del siglo VI a partir de la cerámica asociada. Soriano, en un principio, era bastante cauta a la hora de hacer interpretaciones funcionales: “Con las debidas reservas, pensamos que puede corresponder a parte de un edificio poligonal correspondiente a una gran basílica” (Soriano, 1994: 180).

Lo cierto es que, con el tiempo, se ha instalado firmemente en la historiografía la idea de una notable basílica cristiana, en concreto la iglesia catedralicia de una ciudad con acreditada presencia de obispos desde el siglo VI. El edificio, tomando como referencia

¹⁴⁹ Coincidimos con Ribera en cuanto a sus reservas. No sólo es que no hay evidencias sino que además es imposible que la nave norte de la pretendida basílica se pudiera haber levantado teniendo en cuenta que pasaría parcialmente donde se encuentra la maciza fábrica de la llamada curia, la cual no está arrasada. Lo que no compartimos es por qué seguir considerando que el “ábside” era en sí mismo.

lo exhumado arqueológicamente, es restituido sobre el papel dando lugar a una colosal estructura de 38 metros de ancho y 50 metros de largo [Fig. 39]. Según la planta propuesta habría contenido, en el aula, un cuerpo basilical de tres naves flanqueadas, al norte y al sur, por sendos espacios a modo de anchos pasillos. Un diseño la verdad extraño. Actualmente, esta declarada catedral valenciana se vincula a la figura de uno de los más ilustres y conocidos episcopos de la sede en el siglo VI, Justiniano. Muerto en 548 se le atribuye que convocó, años antes, un concilio provincial al que asistieron siete obispos de las diócesis cartaginenses. Isidoro de Sevilla, en su *De viris illustribus* dice de él, entre otras cosas referidas a sus virtudes personales, que construyó edificios de nueva planta y restauró los antiguos, actividades edilicias que hacen de él lo que Ribera llama “obispos-constructores” (Ribera y Rosselló, 2006: 350). Aunque en un principio Ribera sólo atribuía a Justiniano una reparación de las techumbres de un edificio anterior a él, a día de hoy parece decidido a vincular a este personaje con la erección del gran edificio absidal.

En dirección este respecto al ábside aparecen dos fábricas que también se vinculan con espacios religiosos de cronología cercana. No se trata de edificios independientes sino que se conectarían con el anterior mediante la prolongación de los pasillos a los que antes hacíamos referencia. Nada se conoce, arqueológicamente, de estos pasillos. Ambas construcciones alargarían los extremos del aula, hacia el este, terminando por flanquear y rebasar al presbiterio. La estructura norte no ha podido ser definida en todo su perímetro. Presenta muros de 90 cm de ancho construido con grandes sillares reutilizados asentados sobre profundos cimientos de piedra en los que también abundan materiales de acarreo (fragmentos de columna, cornisas). Los sillares, pese a ser de reempleo, tienen una cuidada colocación formando hiladas bien aparejadas y horizontalizadas recurriendo a ladrillos y mampuestos para acunar y ajustar en obra los bloques. En la zanja de cimentación, tal como nos informa Albiach, la presencia de un fragmento cerámico (Hayes 101 de clara D) daría una fecha aproximada de la segunda mitad del VI. La interpretación espacio-funcional de este edificio, actualmente, es considerarlo un baptisterio a partir de la constatación, en su muro norte, de una canal de evacuación de agua: “en este periodo y en esta zona privilegiada, un potente y gran edificio como este, con un sistema de evacuación de agua, no puede ser más que un baptisterio” (Ribera, 2008: 309).

En cuanto al edificio que se desarrolla en la parte meridional es bastante mejor conocida su planta y función. Se trata de una estructura en cruz griega (exenta) orientada, con paramentos de mampostería y sillarejo con encadenados de sillería (reutilizada). Se conservan restos de arcos y bóvedas que nos hablan de cubiertas pétreas en piedra toba [Fig. 40]. Los muros se cubrían con un enfoscado de cal y el pavimento era de *opus signinum*. En el centro de la cruz se localizó un enterramiento original y, en las esquinas exteriores, otras tumbas de cierta monumentalidad a base de cistas con grandes bloques que no se enterraban sino que creaban una suerte de sarcófagos a base de retales [Fig. 41]. En cuanto a su datación por los materiales cerámicos asociados a la fundación existen dudas: “...el material cerámico que se encontró en ella [la fosa de cimentación] era escaso y sin relevancia lo que no nos permitió concretar la cronología” (Soriano, 1994: 176). No hay ninguna duda, frente a los edificios anteriores (ábside de herradura, gran ábside semicircular-poligonal y anexo norte), que nos encontramos en un espacio de significación religiosa cristiana. Se parte siempre de la idea de que se trata de una iglesia con un enterramiento privilegiado, pero queda por aclarar si se trata de un templo mausoleo promocionado, para sí mismo, por un personaje destacado o bien de una iglesia contenedora de santas reliquias a cuya sombra surgieron las tumbas, empezando por la que se abre en el centro de la cruz¹⁵⁰. Ribera y Rosselló proponen una solución de edificio religioso que, de alguna manera, combinaría los dos escenarios planteados: iglesia mausoleo e iglesia martirial. Vuelven a hablar del obispo Justiniano, a quien también se identificó como el promotor de la catedral. Dicen, textualmente, que el inquilino de la tumba privilegiada fue “probablemente el obispo Justiniano” (Ribera y Rosselló, 2006: 350) insistiendo en la idea, expresada años antes (Rosselló y Soriano, 1998), de que la popularmente conocida como “Cárcel” de San Vicente era una iglesia funeraria de un obispo pero añadiendo un importante matiz: al tiempo que el obispo se hace erigir el templo en el que va a reposar eternamente traslada a él las reliquias del mártir Vicente para que se siga practicando la devoción popular en el corazón del ahora barrio episcopal. Justiniano, antes de alcanzar la cátedra, fue abad de una congregación dedicada al culto del mártir, lo cual quiere decir que el obispo hizo un “pío” latrocinio llevándose los restos dentro de la ciudad. No hay informaciones que avalen toda esta historia, pero el enorme vínculo que se atribuye a Justiniano con el mártir local (fue abad de la Roqueta para

¹⁵⁰ Fueron recuperados los despojos óseos de la persona inhumada en el crucero. Se trataba de un varón de unos 60 años de edad del que se tomaron muestras para un análisis de radiocarbono que arrojó una propuesta cronológica de mediados del siglo VI (Ribera y Rossello 2006: 350).

Ribera y Rosselló y legó, en su testamento, todos sus bienes a esa iglesia) “le permitiría, sin ningún problema moral o conciliar, enterrarse junto a su venerado mártir, cuyos restos o reliquias estarían muy cerca de la sepultura central ocupada por el obispo, que se encontraría en el ábside, donde proponemos que, bien a la vista, habría un sarcófago que contendría los restos...” (Ribera y Rosselló, 2006: 350). Ningún dato material es aportado en relación a dicho sarcófago¹⁵¹. Según esta interpretación la iglesia, aparte de albergar las reliquias, se convierte en el panteón de los obispos valencianos. Tras Justiniano, los mitrados posteriores también buscarían reposo en el templo colocándose dentro de sarcófagos colocados bajos los arcos adosados a los muros del brazo occidental. Tampoco se apoya tal aseveración con testimonios de carácter arqueológico pues no hay evidencias de ninguno de esos sarcófagos obispales.

En definitiva, el paisaje monumental que se deduce de las excavaciones de la plaza de L'Almoïna, si se hiciera una foto fija a comienzos del siglo VIII, mostraría un entorno urbano densificado con relevantes edificios religiosos que se vinculan con el complejo episcopal tardoantiguo. Llegados a este punto lo que a nosotros nos interesa es ver qué ocurre con todos estos hitos monumentales cristianos del siglo VIII en adelante. Sin embargo, antes de proceder a esta indagación y tal como nos ocurrió en los casos vistos con anterioridad en ciudades como *Begastri*, *Ilici*, el Tolmo, Mula, etc., creemos necesario someter las propuestas a un análisis crítico antes de determinar si tal o cual edificio fue o no una iglesia preislámica y en qué momento pudo hacer su aparición en la trama urbana. En nuestra opinión, de los edificios propuestos con significación cristiana (ábside de herradura, basílica catedralicia, baptisterio y edificio cruciforme) tan sólo este último tiene garantías de ser un espacio de carácter religioso. Hagamos el repaso.

No creemos que existan argumentos en contra respecto a la datación, en los siglos VI o VII, del llamado ábside de herradura. Su ubicación estratigráfica, amortizando un pozo colmatado con materiales cerámicos adscribibles a producciones tardías, es suficientemente elocuente. Ahora bien, ¿podemos afirmar que estamos ante una iglesia? Coincidimos con Ribera respecto a la imposibilidad de reconocer, más allá del presunto presbiterio, el inevitable cuerpo (basilical o no) al que estaría abierto por su parte occidental y que constituiría el área congregacional. Pero si no hay aula no podemos

¹⁵¹ En realidad sí se apunta un argumento, aunque muy endeble, sobre la presencia del sarcófago. Se piensa que la poca profunda oquedad documentada en el suelo del ábside pudo ser el alberge de un apoyo sobre el que reposaría el contenedor mortuario. Un difícil equilibrio.

entender que se hable de una iglesia que sólo estaría formada por un ábside. Tipológicamente no tiene ninguna justificación, al menos en época tardoantigua. Ribera y Rosselló tratan de superar este dato negativo apelando a una especie de anacrónico humilladero que cumpliría una función memorial y que serviría de polo de atracción de peregrinos y enterramientos, siguiendo con una costumbre que se quiere hacer secular con la presencia de la primera necrópolis relacionada con el edificio administrativo en el que supuestamente estuvo preso Vicente. En nuestra opinión, el ábside en cuestión no es tal sino una estructura más o menos circular cuya parte occidental ha sido cortada por otros muros más modernos dando la falsa sensación de herradura una vez desaparecido parte del trazado. Remitiéndonos a los planos, fotos y datos aportados por los arqueólogos se aprecia una falta de coetaneidad entre el pretendido ábside y el muro que hay a occidente [Fig. 27]. Aparte de la diferencia de nivel de suelos entre uno y otro no se aprecia unión estructural alguna, ni siquiera equivalencia técnica: el ábside está hecho con mampostería mezclada con bloques reutilizados formando hiladas irregulares mientras que el muro occidental se compone con machones a modo de pilares cuyos huecos entre sí se rellenan con mampuestos.

La gran basílica del ábside semicircular, no os engañemos, se deduce a partir de muy escasos restos materiales encontrados en excavación. El fragmento de muro exhumado, vistas las fotografías de excavación y su contemplación en el espacio expositivo actual, plantea dudas [Fig. 28]. Con las debidas reservas, el muro inferior de tres metros de ancho a base de bloques reutilizados nos parece distinto, y por tanto de otro momento, al que se apoya sobre él, de mampostería y trazado poligonal. Da la sensación de que el segundo se apoya sobre una estructura previa arrasada. Lo que parece un contrafuerte vinculado al muro poligonal no tiene ninguna relación estructural con otro posible contrafuerte del muro inferior al observarse que no están alineados. El primero sólo apoya parcialmente sobre el segundo cuando lo lógico sería evitar escalones que comprometan la unidad estructural del elemento de contrarresto. Por otro lado, la reconstrucción hipotética que se hace del edificio, aparte de dar lugar a una iglesia sobredimensionada cuando la comparamos con los ejemplos hispanos conocidos, es muy extraña desde un punto de vista tipológico. Los largos pasillos que flanquean el cuerpo basilical de tres naves parecen forzados por la explicación dada en los edificios del baptisterio y la iglesia cruciforme desde el momento en el que se considera que ambas construcciones se “enchufan” a la gran basílica dentro de un gran proyecto animado por

el obispo Justiniano. En unos sondeos hechos en L'Almoina en 2002 y 2005 fuera del área objeto de las excavaciones sistemáticas, se localizó un muro en dirección este-oeste que, por ubicación, se ha visto como perteneciente al muro septentrional de la basílica viniendo de este modo a confirmar la hipótesis respecto al trazado y las dimensiones propuestas (Ribera, 2008: 309). De nuevo tomando como referencia los materiales gráficos y los datos descriptivos aportados nos asaltan las dudas. El grosor (71 cm) de los cimientos ahora descubiertos está muy lejos de los tres metros documentados en el ábside por lo que no es fácil considerarlos partes de un mismo edificio. Por otra parte, se dice que la catedral visigoda pasó a convertirse, en época islámica, en la Mezquita Mayor de la ciudad, aunque sin proponer ninguna fecha concreta (Ribera y Rosselló, 2006: 351). La instalación del oratorio islámico, hemos de deducir, no pasó por el derribo del viejo templo y la construcción de uno nuevo. La mezquita, entonces, no dejó de ser el mismo edificio catedralicio, aunque reconvertido, sin ofrecer argumentos para defender esta posibilidad. ¿Dónde están las pruebas materiales de la existencia de un oratorio islámico en lo que antes era una catedral de la que tampoco se muestran testimonios solventes?

El baptisterio no tiene en nuestra opinión ningún elemento mínimamente expresivo que haga pensar en una instalación dedicada a la escenificación del sacramento del bautismo. Lo único que se aduce es la existencia de una salida de agua, algo habitual en cualquier edificio, y la presunción de que allí cerca estaba la catedral. En efecto, la información documental y arqueológica (en el Tolmo de Minadeta, por ejemplo) apunta a la existencia, en este tipo de templos, de un espacio bautismal. Dicho esto, el pretendido baptisterio valenciano carece de cualquier elemento de los que cabría esperar en este tipo de ámbito litúrgico, empezando por la inevitable pila o piscina. Su ausencia se achaca a ciertas reformas en época islámica que vaciaron el interior del edificio hasta los cimientos eliminando todo lo anterior, lo que incluiría a la imaginada pileta desaparecida (Ribera y Rosselló, 2013: 684). A diferencia de lo que ocurre en la basílica cercana, el presunto baptisterio sí tiene acreditada materialmente una vida útil secular en la que su fisonomía original va transformándose al hilo de intervenciones tanto en época islámica como en época medieval cristiana.

Lo mismo pasa con el edificio de cruciforme o Cárcel de San Vicente, el único que en verdad surgió, en origen, como un establecimiento de carácter religioso. Hasta ahí estamos completamente de acuerdo con todos los que se ha pronunciado respecto a este edificio. Ahora bien, ¿fue en realidad una iglesia celebrativa o más bien un mausoleo? Es

indudable que la tumba del crucero, en el centro mismo del edificio y rodeado de un sistema de cancelas, remarca la categoría del personaje inhumado. Sabemos que no se trata de unas hipotéticas reliquias allí depositadas sino de la inhumación de alguien que tiene visos de haber elegido para sí, en vida, dónde reposar eternamente. Una promoción meramente privada que poco tiene que ver con una iglesia corriente y, mucho menos, con una iglesia de carácter martirial, abierta a un tipo de devoción en la que se implica al conjunto de la ciudadanía. Creemos, por tanto, que estamos ante un mausoleo reservado, sin proyección social ni en lo celebrativo ni en lo funerario. Ni es un espacio congregacional ni ejerce, en principio, ninguna atracción como entorno cementerial interclasista. El altar que vemos hoy en día instalado en el ábside es el encontrado pozo islámico del que antes hemos hablado. En la excavación del edificio, no obstante, se vio que en el lugar ocupado por el soporte de la actual mesa había cierto rebaje en el suelo de *signinum* que podría ser la huella del altar primigenio (Rosselló y Soriano, 1998: 46). Isaac Sastre, en su referencial trabajo sobre los altares hispanos tardoantiguos y altomedievales, opina que, de ser la impronta de un altar, “podría tratarse uno de los primeros altares privados o de memoria funeraria y no eucarístico documentado en la Península para época tardoantigua, según la fecha propuesta por los excavadores [siglo VI]” (Sastre: 415). Más delante dice: “La presencia de la tumba...implica una relación directa entre ésta y el posible altar o mesa conmemorativa, otorgándole por tanto un carácter funerario” (ibídem). El carácter funerario de este edificio se reafirma desde un punto de vista estructural. Soriano llama la atención sobre la cota del suelo del edificio, a una profundidad equiparable a la de los suelos de las casas altoimperiales, muy por debajo del nivel de tránsito bajoimperial (Soriano, 1994: 177). Esto le lleva a pensar en la posible existencia de un segundo piso, pero no puede aportar ningún argumento a la luz de las evidencias materiales disponibles. Una solución arquitectónica semiasotanada, no de dos alturas, le confiere al edificio un acusado sesgo funerario, de clausura y penumbra. Puede que no sea casualidad la ausencia de ventanas en unos muros que, en ciertos tramos, conservan la suficiente altura como para encontrarlas. Esto indica que los puntos de entrada de luz estarían más altos de lo normal para salvar la cota del suelo exterior, mucho más alta respecto a la de la iglesia.

Como hemos comentado, este edificio de L'Almoina tiene el interés añadido de contar con diferentes fases de uso a lo largo de una vida útil que se revela longeva. En dicha vida la estructura será reformada y reformulada según diferentes necesidades.

Soriano propone cuatro fases distintas a partir del registro arqueológico. La primera fase, lógicamente, es la de fundación. Sin entrar ahora en la discusión de la cronológica absoluta, la secuencia relativa arqueológica nos revela que en un momento posterior a la construcción y primer uso del edificio, se produjo una repavimentación del espacio. Un metro por encima del suelo original de *signinum*, relleno mediante, fue echado un nuevo suelo también de *signinum*. Esta acción parece una reformulación física y simbólica ya que supone echar literalmente tierra sobre la memoria del personaje que se hizo enterrar allí tiempo atrás. El nuevo suelo también acaba con las barreras físicas que acotaban y señalaban la tumba, dejando ahora expeditos todos los brazos y el crucero. No se habla de huellas o señales de cierres asociados al segundo *signinum*. Como apunta Soriano (1994: 177), el relleno que media entre ambos suelos podría indicar, por los materiales asociados, pistas sobre la cronología del más moderno pero lo cierto es que no hemos encontrado información publicada a este respecto. Relaciona Soriano con esta fase los enterramientos que, en el exterior, ocupan las esquinas formadas por los brazos del edificio. No sabemos exactamente cuáles son los datos que le llevan a incluir en la segunda fase estas tumbas monumentales. Hay sin embargo otras inhumaciones más sencillas en lo material y menos privilegiadas en lo topográfico que aportan un relevante testimonio. Algunas de las losas usadas para cubrir las fosas eran fragmentos de cancelos y barroteras [Fig. 42]. Se recuperaron tres trozos de placas y un pilarcillo de barrotera en todo similares a otro fragmento de cancel recuperado en la zona bastantes décadas antes (Vincent, 1957-58) [Fig. 43]. Ribera y Rosselló (2006: 347) proponen que este mobiliario litúrgico habría pertenecido a la catedral y no a la Cárcel de San Vicente. ¿Por qué remitirnos a un edificio imaginado y no a otro cercano y palpable que sabemos que contó en su fase original con elementos de estas características? El segundo suelo de *signinum* amortizó el piso anterior, con la tumba, lo que incluía a los cierres pétreos. Perdida su función, y su integridad, acabaron formando parte de enterramientos hechos con posterioridad a la reforma. La pregunta es si esta reforma se hace en una clave cristiana, esto es, si el edificio conserva una significación religiosa. Ya no es un mausoleo pues el nuevo piso no tiene asociado ningún enterramiento pero, al mismo tiempo, sí que se producen inhumaciones en el exterior, lo que puede ser indicio de la existencia de una referencia religiosa. ¿Pudo suponer esta segunda fase la conversión del mausoleo privado en una iglesia celebrativa y congregacional? Faltan pruebas determinantes.

La tercera fase altera notablemente el espacio interno. Cortando el segundo pavimento se levantan una serie de muros que estrechan ciertas partes del edificio para componer una suerte de puertas: una en la zona del crucero por el oeste y, otra, en la parte occidental del brazo de acceso (Soriano, 1994: 180). También se asocia a esta fase la apertura de una puerta en el muro meridional del ábside. ¿Significa esta reformulación espacial y de tránsito una nueva dedicación que no es religiosa? No lo sabemos con certeza pero por lo que podemos ver es difícil hacer de ella una lectura en sentido sacro. Los tabicados de fábrica y la conversión del ábside en un mero lugar de tránsito abogan por una desacralización del uso, fuera el que fuera. La cuarta y última fase presentada por Soriano es todavía más transformadora (Soriano, 1994: 180-181). Ábside y crucero quedan incomunicados al levantarse un muro carente de puerta. En la entrada se siguen conservando los muros de la fase previa, lo que termina por subdividir en tres espacios independientes el diáfano espacio de la segunda fase. Por otro lado, en paralelo a la pared norte por el exterior, se levanta un muro muy irregular que conforma dos habitáculos que se comunican con el edificio mediante la puerta anteriormente abierta. Por último, en la parte de afuera de la pared este del ábside se construye un horno a cuya boca se accedía por una escalera de tres peldaños. Está claro que las actividades que empezaron a desarrollarse poco tienen que ver con cualquier práctica religiosa. La presencia del horno se ha interpretado como parte de la infraestructura de unos baños instalados en lo que fue el antiguo mausoleo. Por sí mismo el horno no es suficiente, en nuestra opinión, para hablar de una instalación dedicada al baño. Faltan los posibles elementos relacionados con la hidráulica necesaria en este tipo de instalaciones (captadores y distribuidores del agua, piletas, bañeras, suspensores para suelos flotantes, etc.).

Tras nuestro repaso crítico de los datos arqueológicos y de las interpretaciones históricas hechas a partir de ellos el paisaje monumental cristiano de la Valencia de inicios del siglo VIII en L'Almoina es bastante diferente. Para empezar, en la parte excavada, no hay sólidos argumentos para atribuir una funcionalidad religiosa a algunas de las arquitecturas propuestas. El ábside de herradura, al estar falto de una pertinente aula de la que no tenemos ninguna evidencia material, obliga a pensar en una tipología cultural del todo extravagante para la época: una iglesia constituida por un presbiterio, y punto.

En cuanto al arrasado fragmento de muro que se tiene por el ábside de una enorme basílica nos parece muy aventurado llegar a la solución reconstructiva planteada sobre el papel. Su única vigencia se escuda en la imposibilidad física de poder intervenir

arqueológicamente en la zona donde supuestamente tendría que aparecer. No hay así forma de rebatir, sin margen de duda, la hipótesis planteada. El baptisterio, por su parte, carece igualmente de refrendos materiales mínimamente convincentes. El desguace de sus antiguos atributos (pileta) es una entelequia, por no hablar de su extraña planta, tamaño y ubicación respecto a la imaginada catedral. Sólo el edificio cruciforme tiene sin duda un componente religioso, pero no bajo la forma de una iglesia celebrativa y martirial sino de un mausoleo en el que se entierra un cristiano relevante.

Recordemos que esta parte la ciudad, por lo menos desde el siglo VI, se supone que se ha convertido en un “barrio” episcopal en el que, además de edificios religiosos, estarían presentes otros ambientes arquitectónicos propiamente seculares: atrio, salas de representación, unidades domésticas y de servicio. El reconocimiento arqueológico de cualquiera de estos espacios no se ha producido, según se desprende de las palabras de Ribera. El atrio: “No hay ningún dato sobre esta parte del conjunto que, lógicamente, estaría al oeste, más o menos del espacio que ocupa la parte norte de la catedral actual”. Las salas de recepción: “...en Valencia no se ha identificado ningún espacio susceptible de ser relacionado con una sala de recepción”. Las residencias del obispo y del poder local: “Nada se sabe de la ubicación del palacio o de otras dependencias asociadas del grupo episcopal” (Ribera y Rosselló, 2013: 685).

En algunas ciudades del Pacto de Teodomiro como *Begastri* o *Ilici*, tenemos la seguridad de que tuvo que haber iglesias (información documental, epigrafía) pero su reconocimiento arqueológico, a día de hoy, todavía carece de garantías en los edificios propuestos como templos. En Valencia creemos que ocurre lo mismo. Cuenta con fehacientes informaciones sobre la existencia de obispos y edificios religiosos. Ahí están las noticias documentales y los testimonios epigráficos: la placa incompleta epigrafiada en la que un obispo aparece como renovador de una iglesia antigua y una lápida sepulcral referida a otro obispo, de nombre desconocido (Corell, 1989: 64).

El problema común a estas ciudades es que el conocimiento arqueológico actual no permite asegurar, con garantías, que hayamos dado con algunos de los seguros templos que allí se levantaron. Percibimos, en las últimas décadas, cierta urgencia historiográfica por convertir a la península Ibérica en un territorio homologable arqueológicamente a otros entornos geográficos tardoantiguos en un proceso de consolidación académica de los estudios sobre la Antigüedad Tardía. Esto es lo que parece animar, desde el primer momento, la identificación de L'Almoina con un verdadero barrio episcopal que fue

redefiniendo un ámbito ciudadano previo hasta convertirse en un nuevo polo de desarrollo de la actividad ciudadana. A nosotros, en base a la información aportada por las personas que han trabajado allí, nos parece que el entorno de L'Almoina fue más bien recesivo en lo monumental durante época tardía. Será más tarde, en el siglo VIII, cuando aparezcan edificios relevantes en lo monumental: el supuesto baptisterio y la llamada Cárcel de San Vicente.

En primer lugar no hay absolutamente nada que indique que ambas fábricas estaban conectadas al pretendido gran edificio basilical. Viendo los planos ni siquiera están alineados respecto al edificio con el que engancharían, lo que obliga a trazar inverosímiles conexiones en oblicuo cuando no existía ninguna razón para haberlo hecho de forma adecuada [Fig. 26]. En segundo lugar se observa que ambas estructuras han buscado espacios relativamente despejados desde un punto de vista urbano. Desmarcándose claramente de la zona de necrópolis que está más al norte aprovechan el expedito corredor urbano de una vía de tránsito principal: el *cardo máximo*. Según las excavaciones esta calle, junto con el *decumanus maximus* con el que intersecta a poca distancia, no fueron objeto de alteraciones o invasiones domésticas, una situación bastante habitual en muchas ciudades. En efecto, las tumbas que se esparcen por la zona, tanto las de la primera como las de la segunda necrópolis, nunca horadan el pavimento callejero. El gran edificio absidado, sea lo que sea y de cuando sea, también respeta el trazado y se ajusta a él. La construcción de los dos edificios, por tanto, significa una relevante alteración de esa parte de la ciudad al margen de su significación monumental. Corta de raíz lo que fue un eje vertebrador en un contexto de creación de otros nuevos [Fig. 26]. Por otro lado, surge en la L'ALmoina un tipo de arquitectura con consecuencias monumentales que poco tiene que ver con las actividades registradas en la zona a lo largo de los siglos V, VI y VII. La demolición del edificio administrativo entre cuyos escombros se excavan enterramientos, la aparición de elementos para la captación y extracción de agua (pozos, una noria) y las posibles dedicaciones agrícolas de ciertos espacios, parecen remitir a una ruralización de esta parte de la ciudad antes que a una reurbanización merced a un complejo episcopal del que tenemos unos más que dudosos rastros en cuanto a sus edificios religiosos, por no hablar de la total inexistencia material de los edificios de residencia, representación y servicio. La cuestión es si esta reformulación urbana en L'Almoina, representada por las dos fábricas en cuestión se

produjo antes o después de la irrupción islámica. Nos reservamos nuestra opinión para más adelante, una vez analicemos el edificio de Pla de Nadal.

AC4. Pla de Nadal-València la Vella, el Punt del Cid

A pocos kilómetros de Valencia, cerca de la localidad de Riba Roja del Turia, se excavó hace algunas décadas un gran edificio del que sólo se pudo alcanzar a conocer arqueológicamente una parte (Juan y Pastor, 1989a y 1989b). Si se hubiera tratado del descubrimiento de una *villa* romana sin duda habría tenido su impacto, pero tampoco sería una gran sorpresa para una arqueología que tiene documentados multitud de ejemplos de este tipo de un extremo a otro de la península Ibérica. Lo que apareció en Pla de Nadal era otra cosa, algo excepcional. Este enorme edificio conjugaba unos destacados recursos edilicios con un aparato decorativo escultórico abundantísimo y original que, a la vista de sus características, remitían a fechas avanzadas de la tardoantigüedad según los parámetros vigentes de la teoría de los estilos.

Esto se pone de manifiesto desde el momento mismo de su descubrimiento en 1970. Con motivo de unos trabajos de nivelación en un campo de naranjos, el cerrillo que se pretendía allanar era la escombrera de un gran edificio. Informado el Servicio de Investigación Prehistórica su entonces director, Domingo Fletcher Valls, realiza una prospección del terreno fruto de la cual se recogen diferentes restos escultóricos de “indudable época visigótica” (SIP, 1971: 111). Antes de realizar la excavación correspondiente, que tendría lugar años después, la escultura decorativa es usada como fósil director arqueológico, algo habitual a lo largo del siglo XX cuando la arqueología empezó a prestar atención de unos horizontes cronológicos postclásicos faltos todavía de tipologías cerámicas: “En la actualidad se están ultimando los preparativos para la excavación de estos restos, del siglo VII de nuestra era al parecer” (SIAP, 1971: 111). Esta adscripción cronológica inicial de base estilística no hará más que reforzarse en el futuro.

Las campañas de excavación, en un número de ocho, se produjeron en la década de los 80 bajo la dirección de Empar Juan e Ignacio Pastor parte (1989a y 1989b). Debido a la enorme relevancia y monumentalidad del edificio se tomó la decisión de priorizar la liberación y documentación de tan notable arquitectura: “Estas circunstancias propiciaron una adaptación metodológica: ante la notable desproporción entre materiales arqueológicos y restos constructivos y los inconvenientes de todo tipo que presentaba una praxis convencional, la directora de las excavación decidió enfatizar el estudio global del edificio...” (Juan y Pastor, 1989b: 140). En efecto, durante las primeras campañas apenas

se recogieron materiales arqueológicos (metales, cerámicas, ajuar, elementos muebles), lo que “dificultaba enormemente cualquier intento de contextualización del yacimiento, en tiempo y espacio, más allá de la imprecisa y un tanto discutible datación a partir de la decoración pétrea...” (Juan y Pastor, 1989b: 140). Sin embargo, esa imprecisa y discutible datación será la que triunfará historiográficamente. Respecto al poco material cerámico recuperado se dice que, al tratarse de cerámica común de uso doméstico, es difícil afinar una fecha ya que “su fabricación se extiende desde época tardorromana hasta muy entrado el siglo VIII e incluso más allá” (Juan y Pastor, 1989: 141). El edificio, según la cerámica, podía ser del VI, del VII, del VIII. La escultura, sin embargo, podía aportar una cronología más precisa: “En el estado actual de nuestro estudio los principales argumentos para una datación, siquiera aproximada, vienen dados por la decoración propia...” (Juan y Pastor, 1989: 141).

Al margen de cuestiones metodológicas y conceptuales lo que emergió entre el campo de naranjos fue un singular y complejo edificio que a buen seguro no era romano, pero que tampoco era el tipo de establecimiento que la arqueología estaba acostumbrada a exhumar en los horizontes tardoantiguo y altomedieval [Fig. 31]. No era una iglesia sino un edificio civil de carácter residencial, monumentalizado, enclavado en un medio rural. No conocíamos nada similar, salvando las pertinentes distancias, desde la *villae* bajoimperiales. Por desgracia no se pudo rescatar, ni siquiera documentar, la totalidad del conjunto. Sólo conocemos lo que fue su extremo meridional. En la planta de restitución vemos dos alas simétricas compuestas por varias estancias intercomunicadas. Ambas alas se conectan mediante una habitación transversal que hace posible una total circulación. Los lados este y oeste ofrecen entradas al edificio desde el exterior cobijadas por un porche apeado en pilares. Otra puerta se abre a la calle en el muro meridional de la habitación.

Desde un punto de vista constructivo es una fábrica en la que se combina la albañilería y la cantería. Los muros, de dos hojas, son de mampostería careada cogida con mortero de cal. Tienen un relleno interno de tierra y enripiado. Las caras visibles estaban enfoscadas con una capa de mortero. La sillería es utilizada de forma selectiva: encadenados de esquina, arcos, pilares y muros adosados. Se usó una piedra local de toba para la labra de sillares y dovelas, un material fácil de trabajar que permite, incluso, ahorrar labores de cantería mediante el uso de sierras. Los encadenados de esquina, por su parte, son sillares romanos reutilizados. El mismo tipo de sillares de acarreo se usa en

los pilares y el zócalo de arranque de los arcos. Mientras que los encadenados cumplen perfectamente su función estructural al estar bien trabados en los muros de mampostería, los arcos y pilares no se enlazan con la obra sino que se adosan [Fig. 44]. Del mismo modo, los paños de sillería que están en la fachada de los pórticos laterales se adosan sin trabar a la fábrica de mampostería que queda oculta tras ellos. Los arcos, de medio punto, arrancan desde poca altura en relación al suelo: un zócalo de sillería de unos 60 cm de altura rematado por una pieza que actúa de ménsula para el arranque del arco. Estas ménsulas son de dolomía o caliza azul, llamada piedra de Alcubas, mucho más resistente a la compresión que la piedra toba con la que están hechas las dovelas.

La altura de la fábrica, según Juan y Pastor, sería no menor de ocho metros en sus muros principales, con dos órdenes de vanos y la probable existencia de un forjado de planta alta (Juan y Pastor, 1989a: 366).

En la excavación se recuperaron materiales constructivos reutilizados, en especial elementos de soporte. Entre este material reciclado se incluye a las impostas de dolomía pero no está claro que todas ellas sean de segunda mano¹⁵². También se tienen por reaprovechados capiteles, pilastras, columnas y basas que, por cierto, no sabemos ubicar en relación a la arquitectura rescatada. Los resultados de la obra nos hablan de unas estrategias que permiten abordar voluminosas estructuras de una forma ágil. Decidido el diseño, previsto el acopio de material y organizadas las cuadrillas que serán dirigidas por los capataces de obra se construyen los muros maestros de mampostería a los que se adosarán los arcos y los pilares (fachada sur). No sabemos cuánto tiempo se tardó en hacer este complejo edificio pero es seguro que se terminó, como lo demuestra la presencia de tejas en los escombros y, también, piezas discoidales caladas con pie que pudieron servir de remates en los tejados.

Pero no ha sido la dimensión constructiva lo que más ha llamado la atención a los investigadores. La enorme cantidad de piezas de escultura decorativa recogidas (en torno a 400) superó cualquier previsión, y eso sin contar que no se excavó todo el edificio, lo cual habría reportado con seguridad más carretadas de piezas. Podemos afirmar que el sistema decorativo de Pla de Nadal está estrechamente unido al proceso constructivo. Hay trabajando juntos constructores y decoradores coordinando sus acciones. Esto es notorio

¹⁵² En efecto, hay alguna que presenta molduraciones de tipo clásico (Juan y Pastor, 1989b: Lámina II, 5) que abogan por la reutilización. Sin embargo hay otras, la mayoría de las conservadas, más sencillas que podrían ser originales aunque talladas en bloques romanos.

en los frisos, que representan, con más de 300 piezas, el mayor número de restos escultóricos recuperados, enteros y fragmentados [Fig. 45]. No los encontramos integrados en los muros de albañilería sino sueltos como consecuencia de la caída de los muros en los estaban albergados. La clave parece estar en los paramentos de sillería que se adosan a la fábrica de mampostería de los pórticos laterales. Dichos muros, pura pantalla, se elevaron cuando los de mampostería ya estaban rematados. De hecho habían recibido su correspondiente enfoscado, superficie a la que se adosará sin más la sillería. Formando parte de estos muros, piensan Juan y Pastor, estarían los frisos decorados, como parece deducirse del forro localizado en relación a la habitación 1.2 (Juan y Pastor, 1989a: 360). Esto explica por qué los frisos no están *in situ* al tiempo que reafirma que fueron esculpidos en el proceso de la obra ya que estos forros no se hicieron hasta que no estuvieron levantados los muros a los que se adosan. Como dicen Juan y Pastor hay que atribuir a los paramentos adosados “una función decorativa (a modo de revestimiento o aplacado, si cabe describir así un muro de 60 cm. de espesor)” (Juan y Pastor, 1989a: 366). Nos parece que, en efecto, su condición de soporte para la decoración es innegable aunque también pudieron tener una aplicación tectónica propia. Estamos pensando en los porches que se proponen para las entradas laterales. Una hilera de pilares indican un sotechado cuyas vigas de cubierta apoyarían en ellos. ¿Dónde apoyarían las cabezas opuestas de dichas vigas? Debido a la anchura del forro no habría ningún problema para alojarlas en pertinentes mechinales. De esta forma el muro sólo tiene que sostenerse a sí mismo y soportar la carga de una discreta cubierta de madera terminando de crear la escenografía buscada.

Entre el la abultadísima producción escultórica original recuperada hay contrastes en los acabados asumiendo siempre que se trata del mismo equipo de trabajo. Hay así piezas que presentan unos acabados más finos en la textura y en la definición de los motivos [figs. 45 y 46]. Por otra parte, encontramos otras más groseras tanto en la talla como en el diseño [Fig. 47]

No es que se pueda hablar, con seguridad, de grupos de escultores más o menos capaces sino a una forma de trabajar dependiendo de las circunstancias. Hay calidad en general pero, también, un posible “estrés” productivo que llevara a acortar los tiempos de ejecución. Hemos de pensar que se tuvieron que tallar, por centenares, las piezas que conformaron las bandas decorativas insertas en los muros. Se eligió, para empezar, diseñar secuencias decorativas basadas en un único motivo (trifolia) o, a lo sumo, dos

(venera y tallo rematado en los extremos con lises), que se repiten una y otra vez. A partir de ahí los escultores tallan sus fragmentos de la secuencia infinita.

¿Durante cuánto tiempo estuvo en uso esta arquitectura? ¿Su ruina tiene relación con un fin traumático o es consecuencia postrera de un abandono sin premuras? Juan y Pastor se expresan en los siguientes términos: “En cuanto a su fin, lo más seguro por el momento es el proceso seguido, que podemos resumir en un ciclo de abandono-incendio-ruina-autoenterramiento- enmascaramiento iniciado, en todo caso, después del s. VIII” (Juan y Pastor, 1989b: 178). El abandono se hace de forma ordenada y no como consecuencia de una súbita huida. Esto explicaría la escasísima presencia de cerámica, vidrios, metales, etc. Con el edificio sin mantenimiento alguno se entra en una fase de precarización arquitectónica a pesar de la respetable solidez de las estructuras. En algún momento de esta fase el edificio sufre un incendio que devora y precipita al suelo los armazones líneos de las cubiertas y los forjados de los pisos altos. En excavación apareció un potente nivel de incendio bajo los escombros. Es cierto que si el incendio hubiera sobrevenido en vida del edificio, significando su abrupto fin, tendría que haber quedado atrapada mucha más de la vida que se desarrollaba, día a día, entre sus muros. Un anónimo visitante, andando entre las ruinas del devastado edificio, recogió una venera que se había caído de un muro y que presentaba manchas de carbón del incendio. Con ella en la mano, en su reverso, escribió en trazos incisivos la palabra *tevdinir* (Ribera y Rosselló, 2006: 363). Una vez hecho esto volvió a dejar la piedra, con su memoria escrita, entre los escombros.

En definitiva, poco se puede conjeturar sobre el momento y las causas del abandono de Pla de Nadal. Tan solo que debió producirse en el transcurso del siglo VIII. Pero, ¿y sobre su nacimiento? Juan y Pastor son de la siguiente opinión: “Resumiendo lo expuesto, y para terminar, creemos suficientemente apoyada la hipótesis de que el edificio de Pla de Nadal fue proyectado y construido para algún significado personaje de la sociedad hispanovisigoda, como residencia representativa, en un medio de baja densidad de población, en fecha aún indeterminada del siglo VII” (Juan y Pastor, 1989b: 179). Esta propuesta de partida tendrá gran arraigo en la historiografía posterior. El elemento clave, recordémoslo, es la escultura decorativa. Es ella, la que en el juego de las analogías estilísticas, determinaba por encima de cualquier otro fósil director la cronología del edificio. Hay paralelos entre elementos decorativos de Pla de Nadal y otros pertenecientes a edificios que desde hacía mucho tiempo la historiografía ubicaba, no sin discusión, hacia

la fase final del ciclo productivo de época visigoda (segunda mitad del VII e inicios del VIII). Precisamente, en torno a la caracterización de esas últimas décadas de monumentalidad peninsular, se lleva debatiendo desde finales del siglo XX (trabajos de Luis Caballero). Según el modelo alternativo que pone a prueba al anterior las producciones escultóricas con las que Pla de Nadal, en efecto, guarda relación pueden no ser de época visigoda sino posteriores.

Sin embargo, podemos decir que actualmente el modelo tradicional sigue siendo dominante a la hora de interpretar Pla de Nadal. La imagen de residencia promocionada por un noble visigodo, que hasta pudo ser el propio Teodomiro de las fuentes escritas, tiene arraigo historiográfico y domina los discursos divulgativos¹⁵³. La explicación tradicional también puede encontrar en la arqueología argumentos a su favor. Así lo entienden Ribera y Rosselló para la región valenciana en relación a edificios como la Cárcel de San Vicente y Pla de Nadal, ambos con sistemas decorativos en discusión cronológica: “...ese supuesto debate entre un modelo explicativo tradicional y otro alternativo, no sería más que un falso debate porque toda la documentación arqueológica, básicamente estratigráfica, coincide en dataciones de los siglos V, VI y VII y, probablemente, VIII, para la construcción de los distintos edificios...” (Ribera, Rosselló, 2006: 346). Estas palabras, sin duda, están dirigidas a L. Caballero, quien defiende un modelo alternativo en el que las fechas de estos y otros edificios deberían llevarse a época ya islámica, andalusí (Caballero, 1994 y 1995; 2000; 2002).

La relación entre Pla de Nadal y València la Vella

A unos 4 km de Pla de Nadal se encuentra el yacimiento conocido como València la Vella [Fig. 34]. Se alza sobre una terraza entre el margen derecho del río Turia y el barranc dels Pous, ocupando 3,5 hectáreas. Es un recinto definido por una muralla que se adapta a las características topográficas del terreno. Tiene una planta trapezoidal con unas medidas máximas aproximadas de 370 metros de largo por 180 metros de ancho. En el interior del recinto hay edificaciones ubicadas en terrazas escalonadas y la posibilidad de que existiera un recinto murado menor en la parte más elevada. Conocidas sus ruinas desde antiguo los eruditos de los siglos XVI y XVII dieron pábulo a una invención del

¹⁵³ En 2015 se ha inaugurado, en Riba-roja de Túria, el Museo Visigodo de Pla de Nadal (MVPLA). El nombre es toda una declaración de principios que guía la visita antes de poner el pie en sus instalaciones. Los problemas interpretativos y las discusiones sobre su cronología, leyendo la guía, han desaparecido o más bien se han ignorado. Gracias a ello se ofrece al visitante un relato sin fisuras, cerrado.

dominico Juan Antonio Viterbo (1432-1502) según la cual cerca de Valencia existía la ciudad de *Pallantia*, gobernada por el rey Palatuo (Rosselló, 1996: 436). Saltándonos lo que se dijo de València la Vella a lo largo de los siglos XVIII y XIX (Rosselló hace un exhaustivo repaso en su artículo), llegamos a los estudios de la arqueología moderna. En el contexto de una excavación de urgencia se realizaron tres campañas en el yacimiento dirigidas por Gerardo Pereira (1978 y 1979) y Carmen Aranegui (1980). Los resultados sólo los conocemos bajo la forma de breves informes, sin material gráfico, editados en la revista del SIP (Servicio de Investigación Prehistórica, con sede en Valencia): los informes de Pereira en los años 1979 y 1980 y el de Aranegui en 1982. Las excavaciones, en forma de catas, se centraron en un edificio de cierto tamaño. Se observó, en su derrumbe, que los muros aparejaban sillares de buen tamaño y labra junto a “piedras de menos calidad, a veces sin desbastar” (SIP, 1979: 76). Al vaciar se documentan, *in situ*, los sillares bien trabajados formando parte de la cimentación. Estas piezas se consideran reutilizadas, procedentes de algún edificio altoimperial amortizado. La construcción del edificio, por tanto, se lleva a época bajoimperial (siglo IV). En cuanto a la funcionalidad, debido a sus dimensiones, se le supone un carácter público. Yendo un paso más allá se llega a proponer, con las debidas reservas, “que se trata de una basílica paleo-cristiana” (SIP, 1979: 76). Es el primero Pereira en poner en relación València la Vella y Pla de Nadal. El cercano yacimiento, sólo conocido entonces en superficie, alberga para Pereira “una basílica visigoda”, por tanto posterior a la supuesta iglesia del recinto amurallado. Su fecha más tardía, aunque no lo explicita, pudo deberse al material decorativo que ya empezó a recogerse unos años antes pero también a otra circunstancia: en Pla de Nadal hay el mismo tipo de sillares romanos reutilizados encontrados en València la Vella. La conclusión, al ser visigodo Pla de Nadal, es que en su construcción se emplearon materiales recogidos en la València la Vella tardorromana.

En la segunda campaña de excavación se abren nuevas catas en el edificio anteriormente explorado, pero también en otras partes del yacimiento. Es interesante el comentario sobre el material cerámico procedente del gran edificio: “Els fragments ceràmics recollits són dels mateixos tipus i qualitats que els ja coneguts, és a dir, fragments de vasos romans comuns i atípics. Ni per les pastes ni per les formes poden ésser considerats des la perspectiva de les tipologies habituals, la qual cosa indica una altra vegada que es tracta de materials tardans” (SIP, 1980: 107). Bajo el nivel arqueológico del edificio aparece suelo estéril.

Cerca de esta estructura se abrió otra cata ante la posibilidad de encontrar más restos arquitectónicos por la presencia, en superficie, de dos sillares. Este corte ofreció una secuencia estratigráfica bastante más rica, reconociéndose hasta nueve niveles teniendo en cuenta, además, que la excavación quedó detenida antes de llegar al sustrato natural. Se recogen, en los distintos niveles, cerámicas pero no se dan detalles sobre su factura. Los abundantes restos de cocina inclinan a pensar en un espacio doméstico.

También se explora en la parte que presentaba la mayor elevación en todo el yacimiento. Allí se veía un muro de construcción irregular pero bien trabado con mortero de calidad. Dicho muro apoyaba directamente sobre el suelo virgen formado por los aluviones fluviales. La cerámica encontrada, común, vuelve a ser esquiva a los cuadros tipológicos existentes en esas fechas. Sin embargo, en esta cuadrícula apareció un fragmento de *terra sigillata* sudgálica que el excavador considera debió llegar allí de forma accidental (SIP, 1980: 110). Aunque no explica el por qué de esta afirmación suponemos que se debe a su excepcionalidad (un solo cacho) y al hecho de que toda la demás cerámica exhumada en esta cata corresponde a un horizonte tipológico que se intuye tardío.

Se hizo otro corte en el denominado “Camp Negre”, un espacio situado en el centro del yacimiento que mostraba un color de suelo más oscuro que el resto. Tiene la particularidad de tener una relativa abundancia de materiales arqueológicos simplemente en superficie. Se recogieron así varios fragmentos de *sigillata*. A los 30 cm apareció un nivel con bastantes restos cerámicos de mala calidad con presencia de jarras. Según se va profundizando siguen apareciendo jarras y cacharos bastos pero también otros de mayor calidad en pastas y decoraciones. Después desaparecen los materiales cerámicos.

Por último, se abrió una cata en la llamada “plataforma elevada”, una elevación del terreno que forma una superficie más o menos plana que no parece natural. Afloraban por allí algunos sillares. Apenas aparecieron materiales: otra vez cerámicas comunes tardías.

La tercera y última campaña de excavaciones, ahora dirigidas por Carmen Aranegui, se centraron en el gran edificio que fue objeto de trabajos previos. El objetivo era tratar de definir lo mejor posible esta estructura arquitectónica, seguramente porque en su momento se apuntó la posibilidad de que fuera un edificio religioso cristiano. La excavación dejó claro que estos espacios no pertenecieron a un lugar de culto. Lo que se

descubre es un conjunto de habitaciones que conforman una unidad edilicia de cierta entidad, en tamaño y en tecnología. El edificio tiene una longitud de 25 metros en el que se suceden habitaciones de diferente tamaño y orientación. Se accede del exterior por una estancia cuyos zócalos son de sillares de distinto tamaño y buena talla. Hay piezas recortadas que muestran molduras, evidencia de reempleo. Los muros maestros de la edificación que corren en toda su longitud están hechos de mampuestos con abundante mortero y reforzados con sillares de piedra caliza reutilizados. Las paredes estaban revocadas con mortero de cal.

Los materiales cerámicos encontrados son escasos, repitiéndose los tipos conocidos en campañas previas. Abundan los ladrillos y tejas de curva muy pronunciada y con digitaciones, todo de aspecto muy poco romano como dice Aranegui (SIP, 1982: 102). Al hacer una referencia más específica a la cerámica recuperada se dice que apareció un único fragmento de TSHT, varios bordes de ánfora y un pivote de ánfora también romana, pero lo que predomina y da carácter tipológico son productos comunes a torno, lisos o decorados con acanaladuras o incisiones. En definitiva, el informe concluye diciendo que el edificio no fue una iglesia. Respecto a su cronología Aranegui no propone ninguna fecha concreta.

Casi dos décadas después de la publicación de estos breves informes, Miquel Rosselló (1996) busca sacar de la marginalidad historiográfica al yacimiento de València la Vella al considerar que puede ser un lugar de relevancia material durante la tardoantigüedad en un territorio, el de Valencia, que ya por esas fechas estaba arrojando importante información arqueológica con lugares como Pla de Nadal y las excavaciones en l'Almoina en la capital. En este nuevo contexto historiográfico Rosselló se acerca a un yacimiento apenas tenido en cuenta. Revisa los informes y realiza visitas al lugar con el objetivo de estudiar y documentar las estructuras visibles. También hace prospecciones superficiales en las que recoge cerámica. El trabajo pone además en relación a València la Vella con otros yacimientos que podrían dar pistas sobre su fecha y naturaleza.

A partir de los restos arquitectónicos observables define las características técnicas y materiales de las estructuras. El elemento principal del conjunto en tanto en cuanto articula y define el complejo es la muralla. En aquellos lugares en los que mejor se conserva, el muro perimetral tiene un espesor de entre 2,10 y 1,80 metros. Está formado por una doble pared, interior y exterior, con un relleno de piedras mezcladas con mortero, grava y guijarros [Fig. 48]. El aparejo es de sillarejo en las hiladas inferiores y

mampuestos de caliza local dispuestos en hiladas horizontales y trabados con mortero de cal. Parece probable la reutilización de sillares bien escuadrados en las hiladas inferiores y en las esquinas, formando encadenados. La cara exterior del muro recibió un enfoscado que ocultaba los mampuestos. Roselló es el primero en hablar de la existencia de torres en algunos tramos de la muralla. Se trata de torres de planta cuadrada de 3x3 metros, macizas, de proyección exterior [**Fig. 49**]. Traban perfectamente con el paramento del lienzo de muralla. Más que baluartes, es opinión nuestra, parecen estribos estructurales.

Ya en el interior la atención se centra en el gran edificio excavados años atrás. Roselló destaca “la similitud de técnicas constructivas con las estructuras defensivas descritas” (Roselló, 1996: 439). La novedad aquí es el uso de caliza dolomítica gris azulada en las zonas activas de la construcción (esquinas y jambas) y, en algunos casos, como zócalos de los muros. Las similitudes técnicas y materiales entre la muralla y este edificio obligan a pensar en unos mismos criterios constructivos y, por tanto, en un mismo momento histórico.

El Punt del Cid

Cuando Roselló (1996) trata de contextualizar históricamente València la Vella, una vez descartado (por la arquitectura y la cerámica) su lejano origen romano, encuentra diferentes paralelos técnicos y tipológicos en lugares de aceptada cronología tardoantigua: Puig Rom (Gerona), Recópolis (Guadalajara), Begastri (Alicante). Pero sin duda, como señala Roselló, el ejemplo más cercano a València la Vella, tanto en lo geográfico como en lo material, es El Punt del Cid (Almenara, Castellón) [**figs. 35, 36 y 37**]. Tras una serie de acercamientos más o menos arqueológicos a lo largo del siglo XX se llevó a cabo una excavación en 1980 bajo la dirección de Ferrán Arasa i Gil. Fruto de este trabajo publica un artículo sobre la historia de la investigación del yacimiento y rinde cuentas de los resultados obtenidos en la campaña (Arasa, 1980). Los trabajos, por fuerza, fueron muy parciales teniendo en cuenta la extensión del yacimiento: más de 9 hectáreas. Como en València la Vella nos encontramos en un terreno elevado en el que se levanta una muralla que va adaptándose a la topografía del terreno conformando un plano más o menos trapezoidal. También en El Punt del Cid el lienzo de muralla se encuentra estribado con torres cuadradas macizas proyectadas al exterior. Desde un punto de vista técnico el muro, con una anchura entre 1,2 y 1,6 metros, es de mampostería de doble hoja con relleno, todo cogido con argamasa [**Fig. 50**]. La piedra usada es la local, de la misma montaña, una arenisca rojiza. El mortero está hecho de cal, arena y grava de la playa, lo

que le da poca consistencia a la mezcla por culpa de las sales marinas, que impiden el fraguado de la masa. Dentro del recinto murado, en el lado oriental, se conserva el mayor número de construcciones. Se trata de una fila de edificaciones que corren paralelas a la muralla. Vestigios no tan claros de otros edificios hay en los lados norte y occidental. El tipo de obra es el mismo al descrito en la muralla.

Se decidió excavar en el sector de las estructuras mejor conservadas, concretamente en su extremo meridional. Se actúa en una estructura rectangular de casi 20 metros de largo por 7,5 metros de ancho. El edificio, que sería más largo de lo que conocemos, tenía al menos cuatro ámbitos o habitaciones. Se descubre que en los muros de mampostería aparecen también sillares de dolomía azulada, bien trabajados, que Arasa considera procedentes de una villa romana cercana (Arasa, 1980: 229). En cuanto a los materiales cerámicos recogidos aparecieron muy fragmentados con indicios, en la mayoría de los casos, de haber estado expuestos al fuego. Son cacharros de cocina de pastas grises, negruzcas, anaranjadas y rojizas. Las formas corresponden con variedades de un tipo conocido como “olla Valenciana”, muy corriente en los yacimientos medievales de la región.

Arasa, en sus consideraciones finales, pone de manifiesto la coetaneidad de la muralla y los pabellones interiores debido a su plena sintonía tecnológica. Por otro lado, la extraordinaria longitud del recinto y el gran volumen de material comprometido, con la consiguiente producción masiva de morteros, son factores que indican una fuerza de trabajo considerable. Un tipo de empresa vinculada a un poder con capacidad política, militar y económica para emprenderla en un lugar donde, antes, no había nada. Como dice Arasa: “El Punt del Cid és l’habitat d’un grup social que s’implanta, amb la confiança de la seua capacitat defensiva, tal vegada recolzada en un poder polític, en un moment històric igualment conflictiu” (Arasa, 1980: 241). Por lo que respecta a la cronología el arqueólogo defiende una fecha antes altomedieval que tardoantigua. Estima, en base al registro cerámico, que sigue existiendo una base tipológica tradicional pero también que aparecen tipos que van más allá de lo tardío para pasar a ser considerados novedosos. Sin embargo, la ausencia de los tipos y técnicas que, con el tiempo, serán definidores de los contextos cerámicos musulmanes medievales apunta hacia una corta vida de este asentamiento militarizado. Piensa Arasa que la interpretación de El Punt del Cid debe pasar, de una u otra forma, por tener en cuenta en la ecuación a la muy próxima ciudad de Sagunto. Según esta idea plantea diferentes escenarios interpretativos. Uno de ellos es

que Sagunto, inmersa en una fase de decadencia urbana, hubiera querido ser sustituido por una nueva realidad urbana impulsada por una población forastera. Otra posibilidad es que este recinto fortificado tuviera exclusivamente una funcionalidad militar forzada por una situación coyuntural de conquista o rebelión territorial. Lo que sí parece claro, como desarrolla Arasa en su artículo, es que El Punt del Cid es algo en casi todo distinto a los “refugios en altura” descubiertos y estudiados por Bazzana y Guichard (1976, 1978) en la región levantina. El carácter digamos popular y comunitario de estos, expresado en unas técnicas e iconografía arquitectónica modestas, contrasta con el carácter jerárquico y profesionalizado de El Punt del Cid.

Rosselló no tiene dudas sobre la vinculación entre València la Vella y El Punt del Cid. Las coincidencias son abrumadoras: muralla que desarrolla una planta trapezoidal con torres cuadradas, técnica constructiva de doble paramento con relleno interior, utilización de materiales extraídos del propio cerro y materiales de reemplazo, estructuras en el interior del recinto paralelas al lienzo de muralla, su relación con una urbe de importancia cercana (València la Vella con Valencia y El Punt del Cid con Sagunto). Sin embargo, hay para Rosselló un problema. Mientras que Arasa propone para El Punt del Cid una cronología altomedieval Rosselló fecha València la Vella en la segunda mitad del siglo VI. La propuesta de este último tiene en Pla de Nadal uno de sus principales argumentos. Por una parte, desde su descubrimiento, esta residencia era fechada como del siglo VII avanzado en virtud de su aparato decorativo. Por otra parte, Pereira llama la atención sobre la presencia en Pla de Nadal de materiales romanos reutilizados equiparables a los aparecidos en València la Vella, circunstancia que abre la posibilidad de que de allí procedieran las piezas, aunque Pereira no lo llega a plantearlo de forma clara (SIP, 1979: 77), al igual que Juan y Pastor, quienes apuntan a los viejos mausoleos romanos, como los aparecidos en Liria (Martínez, Rivas y Miguel, 1989), como fuente de acopio de sillares, cornisas, elementos decorativos, etc. (Juan y Pastor, 1989b: 13). Quien sí lo hará de forma inequívoca años más tarde será Rosselló. Según este autor València la Vella había entrado en una fase de abandono previa al momento en el que se levanta Pla de Nadal ya que en este último se emplean despojos constructivos del primero (1996: 438). Para apoyar su propuesta cronológica de construcción de València la Vella en el siglo VI acude al registro cerámico. Pone el foco de atención en la presencia en el yacimiento de tipos cerámicos con marcos de referencia tipológica como producciones tardías de *sigillatas*, ánforas norteafricanas también tardías y cerámicas comunes

importadas. Rosselló ha recogido estos restos cerámicos en una prospección superficial que parecen hablar de un hábitat en la terraza¹⁵⁴. Por otro lado también apela a los fragmentos aislados de este tipo que salieron durante las excavaciones en lugares directamente relacionados con el recinto murado. No obstante, son las *sigillatas*, de una cronología que se movería en el siglo VI, las le sirven para fechar la muralla y sus pabellones. En consecuencia, el resto de producciones cerámicas, carentes de claros referentes tipológicos, se arrastran a esa centuria. Esos cacharros serían de esas fechas o, a más tardar, del siglo VII pues se tiene el convencimiento de que el lugar quedó abandonado antes de que surgiera Pla de Nadal en tanto en cuanto se identifica a València la Vella como el lugar de donde proceden los materiales reutilizados en la residencia. Aunque Rosselló no lo diga estaríamos, según su interpretación, ante el expolio de otro expolio.

La nueva lectura de Rosselló le permite terciar en la discusión cronológica de El Punt del Cid. En el yacimiento de Almenara no hay ningún resto cerámico tardío perfectamente tipologizado. Todo lo que se encuentra es una cerámica que, gracias a otras actuaciones arqueológicas en la región, parece corresponder a producciones comunes muy tardías que incluso podrían irse a inicios de la época islámica (Arasa, 2002). Rosselló, aunque percibe como un problema a su teoría la ausencia de *sigillatas* tardías en El Punt del Cid, cree es posible adscribir a un horizonte preislámico este tipo de producciones: “En cualquier caso, queremos incidir en que el conjunto cerámico de El Punt del Cid es coherente con una cronología visigoda y que por técnicas de construcción y tipología del asentamiento no nos parece defendible la cronología islámica para el recinto” (Rosselló, 1996: 441).

Nos parece criticable, en la propuesta de Rosselló, hacer de la cerámica industrial tardía el elemento de datación de la arquitectura. Recordemos que, donde se hicieron catas que tenían relación con las estructuras arquitectónicas (el edificio interior, la “acrópolis”, el montículo más elevado), la única cerámica presente desde la fundación hasta la amortización pasando por el uso de la fábrica, era la común carente de asideros tipológicos salvo la aparición, episódica, de algún aislado y rodado fragmento de *sigillata*.

¹⁵⁴ La cerámica a flor de suelo se concentra en el llamado “camp negre”, que presenta una dinámica habitacional que parece distinta a la del resto del cerro ya que no aparecen en él ni estructuras relacionadas con la fortificación ni la cerámica común tardía. Da la sensación de haber sido un pequeño hábitat previo a la aparición de la muralla y sus edificios interiores, posiblemente abandonado antes de la aparición de estas estructuras.

Intuimos que Rosselló recoge la cerámica superficial de la zona llamada “Camp Negre”, donde no se documentan muros relacionados con las obras que transformaron profundamente el lugar¹⁵⁵. Parece lógico pensar que el recinto amurallado engulló unidades habitacionales previas que no sabemos si estaban en uso cuando se produjo la nueva obra. En cambio, en El Punt del Cid la fundación se hace *ex nihilo*, aunque no se puede ser categóricos teniendo en cuenta la enorme extensión del yacimiento en comparación a lo poco que se ha excavado, sin contar con las partes directamente destruidas debido a las extracciones modernas de piedra. De todas formas, lo que se certifica en los niveles de fundación y uso de las arquitecturas de ambos enclaves es un tipo de cerámica que no comparte horizonte productivo con las piezas presentadas por Rosselló, sólo documentadas en València la Vella y sin relación directa con los muros asociados a la implantación fortificada.

En definitiva, creemos que en efecto las cronologías de ambos lugares deben acercarse la una a la otra. Ahora bien, nos inclinamos por llevar este acercamiento a la fecha inicialmente propuesta para El Punt del Cid, un momento muy tardío cuando no directamente en el siglo VIII, en vez de ubicar el punto de encuentro un siglo y medio antes, como pretende Rosselló. Tenemos así a una València la Vella (y a un El Punt del Cid) que parecen converger hacia la fecha también tardía de Pla de Nadal. De ser esto cierto cabría hablar de similitudes tecnológicas y materiales. Sin duda las hay, empezando por la cerámica. La cerámica de Pla de Nadal, ya lo hemos visto, es del tipo a la encontrada en los otros dos yacimientos, estando obligados los arqueólogos a manejar unos marcos temporales elásticos con un pie a cada lado de inicios del siglo VIII. El recurrente dilema: o son lo más tardío de lo hispanovisigodo o son las más tempranas muestras de la producción cerámica ya de época islámica aunque se mantengan en la tradición alfarera local.

Respecto a las estrategias, técnicas y materiales empleados en las arquitecturas las semejanzas también son claras. A la hora de hacer acopio de materiales constructivos se

¹⁵⁵ En un artículo más reciente Roselló, junto a Ribera, vuelve a presentar la información cerámica de forma incompleta o más bien sesgada (Roselló y Ribera, 2016: 429, Heidelberg). No dicen, aunque obligatoriamente lo deben saber, que toda la cerámica directamente vinculada a la construcción y uso del recinto murado y sus pabellones interiores nada tiene que ver con la que presentan, recogida en un punto en el que no hay ninguna actividad relacionada con la erección del complejo. Se trata de dos horizontes ceramológicos diferentes y por tanto de dos horizontes cronológicos distintos, más moderno el que tiene que ver con la fortificación, donde nunca aparece la cerámica que se pretende pasar por coetánea a la obra. Por mucho que se quiera las medias verdades son mentiras a medias.

buscan de dos tipos. Uno, el más abundante y empleado para armar los muros, se obtiene del mismo lugar en el que se van a levantar las estructuras. Se trata fundamentalmente de bloques sueltos irregulares que, puestos en obra, se convierten en mampuestos que no experimentan ninguna elaboración, aunque también tenemos el caso, en Pla de Nadal, de explotación de una cantera local para obtener bloques de piedra toba para tallar las dovelas de los arcos, lo que implica capacidad de extracción y transformación. El otro tipo de material es reutilizado. Encontramos bastantes sillares romanos que se emplean en zonas bajas de cimentación, en encadenados en las esquinas y como contrafuertes. Entre estos sillares hay no pocos bloques de una piedra característica, la dolomía azul, que se usó en origen para hacer cornisas y molduras. Entre el material reutilizado también podemos encontrar piezas decorativas, capiteles, inscripciones, columnas. Como propusieron en su momento Juan y Pastor para Pla de Nadal y València la Vella, los edificios desmantelados para obtener el material pudieron ser los viejos mausoleos altoimperiales como los de Liria [Fig. 51]. En efecto, al contemplar lo que queda de estos monumentos funerarios reconocemos el tipo de materiales y sillares que terminaron en los muros tardoantiguos o altomedievales [figs. 52 y 53]. Este tipo de estructuras sin duda presentan un enorme atractivo para el reciclaje. Son, literalmente, un montón de estupendas piedras apiladas muy fáciles de recuperar ya que era habitual que estuvieran sentadas a hueso. Es un reempleo programado, no de simple y ciega rapiña. Lo que se va buscando es un tipo de piezas que deben cumplir unas funciones estructurales precisas, por lo que no se trata de coger lo primero que se encuentre. De igual forma que en Pla de Nadal existían, cerca, mausoleos abandonados e inútiles, en las proximidades de El Punt del Cid tenemos este tipo de construcciones en Almenara (el llamado tradicionalmente “Templo de Venus” sito en la loma conocida como “Els Estanys”) y Sagunto (Mausoleo de los *Segii*). De este último sólo nos quedan las inscripciones y una descripción hecha en el siglo XVI por el viajero italiano Michelangelo Accursio: “...todas las inscripciones...en piedra negra, que dicen azulada, lo que resulta evidente en toda su estructura (González Villaescusa, 2001: 175). Del edificio de Els Estanys se conservan sus ruinas, estudiadas y exploradas en distintas ocasiones (García Bellido, 1947; Alcina, 1950; Mesado, 1966). Como dato de interés, apareció en el yacimiento de Els Estanys una pieza idéntica a otra encontrada en Pla de Nadal [figs. 54 y 55] Se trata de una pieza cilíndrica (como un fuste de columna) que en su cara superior tiene tallada una concavidad que recuerda una pileta. No pretendemos decir que la de Pla de Nadal proceda de Almenara. Simplemente que nos ilustra sobre el ciclo de la reutilización, con un punto

de obtención del material (monumentos funerarios romanos) y otro de llegada (edificios altomedievales).

La envergadura de las obras, especialmente en los recintos amurallados, implicaría a un buen número de operarios trabajando al mismo tiempo. Por otro lado, la unidad estructural y tecnológica de las fábricas denota una gran capacidad para culminar de forma rápida y eficiente los trabajos, aunque en ocasiones esto signifique sacrificar algo de solidez en aras de la velocidad. En ninguno de estos tres lugares se cavaron zanjas para alojar la cimentación. Sin duda hay un ahorro de tiempo en esta estrategia, pero hay que compensar constructivamente la pérdida de robustez en el nacimiento de los muros. Se recurre a cimentaciones aéreas, apoyadas que no enterradas en el suelo, formadas por bloques de sillería (reutilizada) a partir de los cuales se seguiría en mampostería, como se documentó en algunos muros de València la Vella. Pero lo que más pudo colaborar en este sentido es el recurso de los morteros. Los materiales que componen las fábricas se aglutinan entre sí merced a unos morteros de muy buena calidad salvo en el caso de El Punt del Cid, que al emplear en la mezcla arena de playa arruinó el proceso de endurecimiento debido a la presencia de cristales salinos. Tenemos así unos gruesos muros maestros de mampostería bien armados y compactados y con refuerzos estratégicos de sillería en esquinas, cimientos, jambas. Por tanto, entre las competencias de los equipos de trabajo que estuvieron levantando estas fábricas debía haber un buen conocimiento del ciclo de la cal aplicada a la construcción, desde su obtención hasta su transformación en un material de obra en forma de morteros (para unir piedras, para hacer suelos, para enfoscar muros).

En definitiva, pensamos que Pla de Nadal, València la Vella y El Punt del Cid guardan las suficientes analogías materiales y tecnológicas como para defender su pertenencia a un mismo horizonte productivo y por tanto cronológico, sea cuando sea. La evidente diferencia funcional entre el edificio de Pla de Nadal, una residencia campestre de corte aristocrático, y los recintos de El Punt del Cid y València, de carácter aparentemente militar, no puede tomarse como un diferenciador cronológico capaz de obviar las abrumadoras convergencias en los registros cerámicos y tecnológicos. La diferencia viene dada en exclusiva por la presencia en Pla de Nadal de un destacado expediente decorativo. Es precisamente el contexto funcional lo que explicaría la aparición del elemento iconográfico. En otras palabras, el marco productivo en el que se desarrollan las estrategias antes descritas y en el que se usan una serie de técnicas

constructivas reiterativas también contaba con capacidad para generar decoraciones escultóricas vinculadas a la arquitectura. Su implementación dependerá de la naturaleza funcional de la arquitectura que se está ejecutando. Los asentamientos castrales carecen de sistemas decorativos proyectándose visualmente desde sus muros pero eso no impide que, en otros contextos espaciofuncionales, se haga presente. Los muros de mampostería de Pla de Nadal se “enriquecen” con unos forros que portan decoración escultórica, a lo que hay que sumar la que podía haber en ventanas y en los remates del edificio, pero su respuesta tecnológica y estructural es idéntica a la dada en los otros lugares. De hecho, en el plano estructural, Pla de Nadal se organiza según ese modelo de pabellones que concatenan habitaciones, aunque aportando cierta sofisticación en el diseño. No se trata, como en las fortificaciones, de alargados edificios inconexos colocados en terrazas sino de un diseño más complejo en el que las estructuras se intercomunican formando una trama de marcada axialidad que da lugar a un complejo armónico, ordenado.

La materialidad emanada de estos tres yacimientos nos dice, al menos a nosotros, que deben ser contemplados como partes de una misma realidad histórica, da lo mismo lo hagamos desde la defensa de una fecha visigoda o desde la defensa de una postvisigoda. Rosselló, ya lo hemos visto, desligaba históricamente Pla de Nadal de los otros lugares. Estos, partiendo de su estudio de València la Vella, serían de la segunda mitad del VI mientras que el primero sería del VII avanzado, cuando València la Vella estaba, en su opinión, abandonada. El escenario geopolítico en el que surgieron los recintos murados, opina Rosselló, estuvo determinado por una implantación efectiva en el territorio valenciano del poder visigodo toledano. Tras una primera mitad del siglo VI que se quiere ver como una fase de autonomía regional, Leovigildo da pasos decididos para aumentar la presencia estatal en las tierras levantinas, también amenazadas por los bizantinos. De esta forma, València la Vella y El Punt del Cid representarían la implantación de ese poder, de cara tanto a los locales como a los imperiales. Se habla de estos lugares como partes integrantes de sistemas defensivos de raíz oriental que se basan en una línea doble de defensa o doble *limes*, formadas por ciudades fortificadas y otras fortificaciones menores en torno a calzadas estratégicas (Rosselló, 1996: 445-446). Extrapolando esta idea del doble *limes* bizantino¹⁵⁶ a la región de Valencia, València la Vella y El Punt del

¹⁵⁶ Somos incapaces de comprender la lógica estratégica de este *limes* en atención a la ubicación de estos enclaves. Están tierra adentro y no cerca de la costa, que es en teoría de donde vendría el peligro de la mano de la armada imperial. Parecen más bien proteger a las ciudades de un enemigo “interior” que vendría desde la meseta manchega. Absurdo. Creemos que la cosa tiene más sentido si planteamos las relaciones entre las ciudades y las fortificaciones de otra manera. Estas últimas surgen como nuevos hitos en el paisaje

Cid serían las fortificaciones menores en relación con ciudades cercanas, Valencia y Sagunto respectivamente. Las objeciones a esta propuesta, insistimos, emanan de los registros arqueológicos. Estos transmiten un indudable aire de familia productiva y tecnológica (en la cerámica y en la arquitectura) que induce a pensar en un contexto histórico compartido.

Pla de Nadal y la Cárcel de San Vicente: edificios mozárabes

Hasta el momento hemos tratado de demostrar que Pla de Nadal, València la Vella y El Punt del Cid pertenecen a un mismo horizonte histórico debido a unos incriminantes técnicos y materiales que no vamos a repetir. Ahora vamos a defender que la llamada Cárcel de San Vicente también perteneció a ese mismo horizonte. Nos basaremos en la existencia de concomitancias tipológicas (constructivas y decorativas) entre este edificio y los anteriores, en especial con Pla de Nadal.

Estamos ante un edificio cuya funcionalidad es distinta a lo visto hasta ahora. Se trata de una fábrica de indudable carácter religioso que, en nuestra opinión, es más un mausoleo restringido que una iglesia celebrativa, como expusimos en otro apartado. En ese mismo apartado reivindicamos la coetaneidad de la escultura decorativa (en forma de cancelles rodeando la tumba privilegiada) y la arquitectura. Dichos cancelles los conocemos fragmentariamente gracias a que algunos cachos, estando ya rotos, fueron utilizados como tapas de una tumba. Al hacerse la reconstrucción de las placas y barroteras para recrear el mobiliario que rodeaba a la tumba del crucero resulta que las piezas encajaron perfectamente con las huellas del suelo original.

A partir de los motivos presentes en los fragmentos encontramos relaciones con motivos tallados en piezas procedentes de Pla de Nadal. El roleo vegetal, por ejemplo, es usado de diferentes formas en los frisos, en el tondo del anagrama y en la pieza triangular. Hay variantes pero el esquema es el mismo. Es recurrente en ellos la presencia de trifolias como elemento incluso, bien de forma reiterativa bien alternando con otros motivos. También trifolias de tallo largo como las que vemos en el campo central del cancel de la Cárcel campear en piezas de Pla de Nadal [figs. 56 y 57]. Otro punto en común es la tendencia a hacer las hojas de los roleos con un aspecto de “dedos” largos y sinuosos. No

deliberadamente cercanos y visibles desde las primeras, no para defenderlas sino para hacer patente una nueva realidad: la sumisión de un territorio, y su sociedad, por parte de un poder que ha llegado. ¿La monarquía visigoda de Toledo en el siglo VI o el califato omeya de Damasco en el siglo VIII? Que hablen los materiales.

se acaban aquí las semejanzas. Si nos fijamos en la parte superior de la barrotera del mausoleo el motivo que la ocupa no deja de ser el mismo que, repetido una y otra vez de forma seriada, compone muchos de los frisos de Pla de Nadal [**Fig. 58**]. Sorprende que los distintos investigadores valencianos no se hayan hecho eco de estas analogías ya que reforzarían la fecha tardía que se da para los cancelos, pues algunos de los paralelos esgrimidos son los mismos que los manejados para Pla de Nadal. Sospechamos que esto es debido a la vinculación que Ribera establece entre la Cárcel y el obispo Justiniano, de mediados del siglo VI, por tanto incompatible con la fecha de Pla de Nadal, de inicios del VIII. Reconocer los paralelos desbarataría su teoría.

Una vez establecido que estamos hablando de paralelos y no de parecidos en un mismo entorno geográfico, los escultores de los cancelos no tienen que ser los mismos que los de Pla de Nadal. Lo importante es advertir que unos y otros manejan repertorios técnicos e iconográficos equiparables y por tanto pertenecientes a un mismo ambiente productivo operante. Las piezas de la Cárcel son sin duda de taller. En este edificio la única decoración conocida se circunscribe a soportes muebles, estando ausente en los muros. La decoración no va a la par que la construcción, como sí ocurría en Pla de Nadal. En el edificio urbano se encargan unas piezas carentes de función estructural ejecutadas por unos escultores en su taller que sólo deben tener en cuenta las medidas del alto, largo y ancho requeridas. Vemos que este taller obtiene los bloques a decorar acudiendo a piedra local, lo mismo que se hace en Pla de Nadal. En el edificio cruciforme tenemos otra vez piedra toba calcárea procedente de las canteras de Liria-Ribaroja, ligera y fácil de trabajar. El cancel, aparte de motivos reconocibles en la producción de Pla de Nadal, cuenta con otros inéditos, como los que ocupan la parte central y más grande del panel, en la que se combinan formas geométricas con motivos vegetales.

Los fragmentos de la Cárcel guardan una íntima relación productiva con otras piezas recogidas antaño en la zona de L'Almoina, estudiadas por Ana María Vicent (1957-58) [**Fig. 59**]. Aparecieron en un solar contiguo al edificio, por lo que es posible que procedan de él, pero hemos de tener en cuenta que sus medidas no son las mismas que las que presentan los fragmentos de cancel reutilizados en la tumba. Formaban parte de un bloque más pequeño y estrecho que los últimos, lo que indica que: o estaban en un sitio distinto dentro del mausoleo o pertenecían a otro edificio. En cuanto a lo técnico y temático son del todo idénticos: una de las caras muestra una composición a partir de un rombo inscrito en un rectángulo y, la otra, un diseño en el que el rombo es sustituido por

un círculo. Vicent, en lo compositivo, ofrece paralelos con una pieza toledana reutilizada en la iglesia de San Ginés (Vicent, 1957: 223-224, Fig. 1). Dicha pieza cuenta además con fajas decorativas en las partes alta y baja, enmarcando el tema central, donde se desarrollan roleos vegetales, como en las placas valencianas.

Del mismo modo que la escultura decorativa de la Cárcel de San Vicente ofrece ciertas variantes o novedades respecto a la de Pla de Nadal, su arquitectura presenta algunas soluciones que no conocíamos hasta ahora. Lo más relevante es que se trata de una estructura completamente abovedada, la única conservada de este tipo en todo el Levante para fechas tardoantiguas o altomedievales. M^a Utrero, no obstante, apunta la posibilidad de que Pla de Nadal fuera también una arquitectura abovedada. Opina que la disposición radial de las cámaras y la disminución progresiva hacia el exterior de los tamaños de los espacios constituye un recurso de descarga paulatino y efectivo de las cubiertas (2006: 158). Las vigas calcinadas aparecidas en los escombros no formaban parte ni de forjados de suelo ni de cubiertas de madera sino de vigas insertas longitudinalmente en los muros (se ven los huecos vacíos) que mejorarían la flexibilidad de la estructura ante los empujes y presiones (2006: 159). Siguiendo con San Vicente, que es seguro su abovedamiento, adopta una planta en cruz que es recurrentemente empleada en la arquitectura peninsular en edificios como Santa María de Melque, Santa Comba de Bande, San Pedro de la Nave, San Fructuoso de Monetelios, el cuerpo oriental de Santa Lucía del Trampal (ábside, transepto y coro funcionan como una estructura cruciforme independiente del aula, también abovedada pero con su propio sistema de contrarrestos mediante las habitaciones laterales) [Fig. 60]. Este tipo arquitectónico ha sido estudiado de forma exhaustiva y rigurosa por María Ángeles Utrero desde una perspectiva arqueológica en sus trabajos sobre los sistemas de abovedamientos en la arquitectura hispana tardoantigua y altomedieval (2006: 227-234; 2008). A ellos nos remitimos destacando, en su acercamiento, la llamada al abandono de viejos debates sobre el difusionismo y el “bizantinismo” en los que los ejemplos peninsulares se mueven dentro de mega-marcos comprensivos, geográficos y temporales, en los que los parecidos se hacen pasar por paralelos sin tener en cuenta ni las propias evoluciones históricas de cada edificio ni las diferencias tecnológicas y estructurales, por no hablar de unas cronologías que están en debate desde hace mucho, especialmente en el caso español. Demuestra de forma convincente que los edificios cruciformes hispanos responden a unas capacidades técnicas y materiales distintas a las presentes en las iglesias bizantinas. Una

vez que dejamos de mirar un plano bidimensional en el que se dibujan edificios con forma de cruz los paralelos se desvanecen¹⁵⁷. Utrero, en definitiva, aboga por un estudio desde una perspectiva endémica en la que se trabaje a partir de los ejemplos locales, que son los que tienen que servir para dirimir los debates internos sobre el origen, difusión histórico-territorial y cronologías. Cada ejemplo, además, deberá ser estudiado críticamente desde el análisis arqueológico dejando atrás cualquier apriorismo emanado de lo que esta autora llama la “arqueología de las plantas” (Utrero, 2006: 229).

El abovedamiento de la Cárcel de San Vicente, que no sabemos con certeza si también se dio en Pla de Nadal, guarda no obstante similitudes estratégicas y tecnológicas con la forma de trabajar en este último. Tanto las bóvedas como los arcos se hacen de piedra extraída de cantera, no reutilizada, que vuelve a ser la toba. Recordemos que las dovelas de los arcos de Pla de Nadal se tallan en idéntico material. Sus trazados, además, son semejantes, tendentes al medio punto antes que a una ligera herradura. El convencimiento, por parte de buena parte de la historiografía, de que el arco de herradura era el característico de época visigoda creemos que ha llevado a querer ver a toda costa un trazado ultrasemicircular por tenue que sea. Otras semejanzas competen al tipo de materiales y a las técnicas empleadas para levantar los muros. Otra vez muros de mampostería de doble hoja con núcleo de guijarro y hormigón con refuerzos esquineros en dolomía romana reutilizada. También hay asociada a la obra la utilización de buenos morteros, empleados tanto en los muros como en la pavimentación integral del interior con un suelo hidráulico. En el plano de las cimentaciones la Cárcel de San Vicente aporta una respuesta de cimiento aéreo (no excavado en zanja) en todo el replanteo de los muros mediante un zócalo en mampostería y mortero de mayor anchura que los muros que sobre él apoyan. Una solución que también se rastrea, por ejemplo, en la arquitectura asturiana altomedieval abovedada al completo (Santa María del Naranco, San Pola de Lena, San Salvador de Vadedios). Sin duda parece haber una relación estructural entre estas

¹⁵⁷ Los edificios bizantinos cruciformes se caracterizan, en primer lugar, por tener inscrita la cruz en un cuadrado resultado de añadir habitaciones en cada uno de los ángulos de la cruz. El espacio central de esta última se cubría con un “sistema baldaquino”: una cúpula apoyada en pilares o soportes sin compromiso solidario con los muros. En realidad estos edificios no dejan de ser basílicas con un crucero marcado en altura. En cambio, las iglesias hispanas no se generan partir de estructuras de “baldaquino” sino desde un juego de empujes y contrarrestos en el que está comprometido de forma activa todo el edificio, desde el cimborrio que enfatiza el centro de la cruz hasta los cimientos pasando por los brazos radiales abovedados con cañones, amén de posibles habitaciones bien angulares bien como porches. Qué mejor que las palabras de quien ha estudiado en profundidad el asunto: “La diferencia entre la evolución en el círculo bizantino y en el hispano salta a la vista. Si en el primero, las series comienzan en varios tipos que resultarían en iglesias cruciformes inscritas; en la Península las cruciformes exentas son el inicio de una evolución que llegaría a conjuntos más “complejos”...(Utrero, 2006: 229).

bancadas que horizontalizan el arranque de los muros y los abovedamientos. En relación con estos últimos hay que destacar la presencia, en el brazo occidental, de dos parejas de pilares adosadas a los muros. Sin duda, habida cuenta de las características estructurales de la fábrica, estos pilares estarían rematados por unos arcos. Albert y Soriano proponen unos arcos que formarían una arquería ciega en el muro que generarían una suerte de arcosolios que les sirven para pensar en lugares para la colocación de sarcófagos. Utrero también acepta este tipo de arcos aunque los valora desde una perspectiva más pragmática que iconográfica. Contribuirían a soportar la cubierta abovedada (Utrero, 2006: 157). Nosotros no descartamos la posibilidad de que se trate de arcos fajones que contribuían en la descarga de la bóveda de este brazo del edificio. Se entienden mejor estructuralmente que los arcos ciegos propuestos ya que, estos últimos, doblarían de forma innecesaria el ancho de la superficie de apoyo de la bóveda: el muro más el arco. Por otro lado tenemos el empleo de arcos transversales en Pla de Nadal.

Tras todo lo dicho creemos que hay argumentos suficientes para defender la existencia de una relación histórica entre Pla de Nadal y la Cárcel de San Vicente, tanto en el apartado decorativo como en el arquitectónico: “Tipos de fábrica y material, junto a otros elementos arquitectónicos, confirmarían la coetaneidad de ambos conjuntos, bien en época visigoda (Juan y Pastor, 1989), bien en una etapa posterior (Caballero, 1994/95)” (Utrero, 2006: 158). Nosotros nos inclinamos por una fecha postvisigoda. Veamos por qué.

Los edificios de Pla de Nadal y la Cárcel de San Vicente, junto a los yacimientos de València la Vella y El Punt del Cid, sin duda conforman un grupo arquitectónico y decorativo regional. Yuxtapuesta, por el sur, a esta región hay otra en la que, para la época visigoda, se reconoce actividad decorativa y constructiva atestiguada en edificios (iglesias del Tolmo, Mula y Aljezares) y piezas decorativas con dispersión territorial (Gutiérrez y Sarabia, 2007). Trabajemos entonces pensando en el posible visigotismo de los edificios valencianos. Tendríamos dos grupos regionales vecinos producidos en las mismas fechas. Al hacer el ejercicio comparativo observamos desde el principio evidentes diferencias técnicas y estéticas. Parecen contenedores creativos estancos en los que no encontramos elementos definitorios de uno en el otro. En el plano de la escultura decorativa es muy expresiva una de las conclusiones a las que llegan S. Gutiérrez y J. Sarabia en su estudio sobre la escultura tardoantigua en el sureste: “Los nuevos hallazgos tienden a reforzar un aparente “aire de familia” en la decoración arquitectónica de ciertas zonas del sudeste

peninsular (Segóbriga, Valeria, el Tolmo, La Alcudia, el Cerro de la Almagra, Begastrí, Aljezares o Jaén) y ponen de manifiesto sus diferencias con las producciones de Pla de Nadal o la propia Valencia, que parecen pertenecer a otro círculo productivo” (Gutiérrez y Sarabia, 2007: 329). No obstante, tiempo después, Julia Sarabia (2013: 153) trata de poner en relación la producción escultórica valencia con la del sureste, de una forma bastante insatisfactoria a luz de los ejemplos paralelizados¹⁵⁸ [Fig. 59].

No sólo hay diferencias en lo puramente decorativo. En Pla de Nadal encontramos un formato inédito más al sur: el friso. Las largas bandas decoradas que recorren horizontalmente los muros representan un formato y un concepto iconográfico y decorativo que no se acredita en los edificios alicantinos y murcianos. Hemos de mirar mucho más lejos geográficamente para atisbar paralelos: Córdoba (los frisos piramidales que flanquean la puerta de San Esteban en la Mezquita), Burgos (Quintanilla de las Viñas), Zamora (San Pedro de la Nave), Extremadura (El Trampal). En relación con los frisos, su propia manufactura supone un tipo de organización gremial y laboral novedosa. En estas arquitecturas en las que se iban a desplegar las decoraciones corridas, había escultores que trabajan en íntima vinculación con los constructores. El material de trabajo no son placas o piezas que conforman mobiliario sino bloques intrínsecamente constructivos al formar parte activa de los muros. Los escultores podían trabajar a pie de obra tallando los bloques suministrados por los constructores antes de colocarlos (Pla de Nadal), o bien esculpiéndolos una vez son asentados y aparejados (Quintanilla de las Viñas). Por último, sin salir del universo de los frisos, triunfa sin duda un tipo de composición que hace del roleo, con distintas variantes, el elemento generatriz de estas decoraciones continuas.

En cuanto a la arquitectura es la existencia, en el grupo valenciano, de una estructura completamente abovedada la que marca la diferencia. Las seguras iglesias del sureste (el Tolmo y Aljezares) son desde un punto de vista tipológico “paleocristianas”

¹⁵⁸ Compara los cancelos de la Cárcel de San Vicente con unos fragmentos de placa encontrados en Segóbriga (Sarabia, 2013). El parecido es bastante lejano más allá de encontrar en ambas piezas algunos motivos vegetales que en nada se semejan. Los motivos conquenses presentados son hojas de parra nervadas, elementos propiamente orgánicos corrientes en la plástica romana y tardorromana mientras que en los valencianos lo vegetal ha dejado de ser eso para convertirse en motivo decorativo independizado de cualquier lógica biológica. Son dos tipos de cultura visual radicalmente distintos. Además ¿qué hace del siglo VI o VII a las piezas de Segóbriga presentadas como paralelo? Que pueden tener relación con la famosa basílica, un edificio que por otra parte arrastra importantes problemas de comprensión e interpretación (Utrero, 2014). Llama la atención que Sarabia, muy crítica con los acercamientos estilísticos, termine haciendo un ejercicio de estilismo como este.

[figs. 4 y 12], a pesar de que nos estemos moviendo dentro del siglo VII, la supuesta centuria prodigiosa de la arquitectura “visigoda” (Baños, Bande, la Nave, Quintanilla). Precisamente es con estos edificios con los que San Vicente tiene afinidades constructivas y decorativas. Llegamos así a una paradoja: que seguros edificios y decoraciones de época visigoda no concuerden con el “estilo visigodo”, un arte endémico propiamente peninsular que ha dejado atrás lo paleocristiano para convertirse en un arte prerrománico, altomedieval. Pero es que además los supuestos ejemplos visigodos que definen dicho estilo carecen de garantías arqueológicas equivalentes a las de lugares como el Tolmo o Mula. Precisamente la arqueología nos está demostrando que lo que venimos en llamar paleocristiano tiene un mayor recorrido histórico de lo que pensábamos tradicionalmente (hasta el siglo VI). En el sureste, las fuentes documentales y la arqueología nos transmiten la imagen de una región que, desde finales del VI, presenta escenarios de monumentalización. El poder político toledano interviene directamente en la zona dentro del conflicto greco-bizantino. Precisamente en el contexto de ese conflicto del que saldrá vencedora la monarquía visigoda se puede hablar de esa “reviviscencia” urbana (Gutiérrez Lloret, 1999a) que va a dar lugar a una vertebración del territorio a partir de una serie de ciudades, alguna como el Tolmo de nueva fundación, con lo que eso implica en concentración de esfuerzos y recursos, síntoma de potencia de los promotores: monarquía y jerarquía eclesiástica. Esos territorios con esas ciudades y esos edificios son los que encuentran los musulmanes a inicios del siglo VIII. ¿Por qué ha pasado de largo, por el sureste peninsular, el viento de renovación, o más bien revolución, técnica y estética que hizo transitar de lo paleocristiano a lo prerrománico? ¿Por qué en cambio sí sopló un poco más al norte?

Estas preguntas nos conducen a una nueva: ¿No estaremos colocando en un mismo horizonte cronológico a sistemas de producción monumental que en realidad pertenecen a horizontes distintos? Durante muchas décadas el cajón artístico de época visigoda se ha ido llenando con más y más piezas (decorativas y arquitectónicas) en un proceso que, de forma metafórica, asimila Caballero a la acción de un torbellino que va ganando fuerza y capacidad de succión cuantas más cosas atrapa (Caballero, 1994/95). De esta forma se ha configurado un *corpus* tremendamente magmático en el que comparten espacio y tiempo soluciones estéticas y técnicas de lo más diverso. En tan poblado y variado elenco artístico es posible encontrar influencias bizantinas, norteafricanas, aquitanas, ravenáticas, sasánidas, germánicas, indigenistas. Pero tantas piezas están terminando por desbordar el

contenedor. La historiografía está respondiendo a este problema de dos formas muy distintas: bien haciendo el contenedor más y más grande, bien cogiendo algunas de las piezas y colocándolas en otros contenedores (altomedieval cristiano del norte, altomedieval cristiano de al-Andalus, altomedieval musulmán).

Nosotros somos partidarios de la segunda respuesta. En el caso que estamos tratando de los edificios valencianos proponemos, como hizo en su momento Luis Caballero, considerar a Pla de Nadal y la Cárcel de San Vicente (también a València la Vella y El Punt del Cid) edificios construidos y decorados en época paleoandalusí y no visigoda. En la iglesia del Tolmo, por ejemplo, hay sólidos argumentos arqueológicos para decir que fue fundada a finales del siglo VI o entrado el VII. El registro cerámico es el que aporta certezas ya que existe un conocimiento contrastado de los tipos aparecidos. En los lugares excavados del entorno valenciano, como hemos tenido ocasión de ver, el material cerámico recogido se mueve en unas coordenadas tipológicas y productivas que estamos en proceso de definición. Hasta ahora, conforme crece la base empírica de carácter arqueológico, hablamos de tipos que pueden estar moviéndose entre los siglos VI y VIII, con dificultades a la hora de afinar dentro de un rango temporal en el que tenemos la bisagra del 711. Que la fecha propuesta sea anterior o posterior a ese hito, huelga decirlo, tiene enorme relevancia histórica. Pla de Nadal, hoy en día, se hace visigodo o postvisigodo no por su cerámica sino por su escultura y arquitectura. En otras palabras, es en el campo decorativo y arquitectónico donde está instalado el debate una vez que dejamos el registro cerámico en un segundo plano. No es una crítica sino una constatación. Hecha ésta, la discusión puede y debe superar los márgenes de la tradicional historia de los estilos.

De poco vale decir que los paralelos decorativos de Pla de Nadal y arquitectónicos de San Vicente los encontramos en edificios de “estilo visigodo” ya que, historiográficamente, esos mismos edificios también han sido fechados como postvisigodos siguiendo idénticos procedimientos metodológicos. Las cosas están cambiando gracias a la aparición de nuevas metodologías de tipo arqueológico. El trabajo de Gutiérrez y Sarabia (2007) sobre la escultura del sudeste peninsular es un estudio cimentado en el dato arqueológico, no un ejercicio de historia del estilo decorativo. Lo mismo cabe decir de lo que ha supuesto la aplicación de los principios estratigráficos en el estudio de la arquitectura, con su escultura, que es objeto de discusión. Sumemos

además una destacada actividad arqueológica en las últimas décadas tanto en entornos urbanos como rurales.

En este nuevo marco es obligado dejar atrás el *totum revolutum* de las yincanas analógicas de antaño. También percibimos que es necesario tener en cuenta las diferencias, no sólo los parecidos. Precisamente son las diferencias las que hacen que lugares como Pla de Nadal y la Cárcel de San Vicente difícilmente hubieran sido levantados en el siglo VII. Estos edificios, junto a otros como Melque, La Nave, Quintanilla, Bande, por citar algunos, no presentan las características técnicas y estéticas propias de la arquitectura y escultura que está bien fechada arqueológicamente en época visigoda (El Tolmo, Algezares). Así lo hemos querido demostrar al contraponer los edificios valencianos con los pertenecientes a una región inmediata en la que, durante el siglo VII, hubo acreditada actividad monumental. El que los edificios valencianos sean del VIII no significa que en la región no hubiera promoción arquitectónica en los siglos previos. Los datos documentales y epigráficos (placas de Valencia, altar de Xátiva) acreditan la existencia de una arquitectura monumental al menos desde el siglo VI. Otra cosa es poder decir que hemos localizado y excavado, hasta ahora, alguna de ellas. En nuestra opinión, las iglesias preislámicas de la ciudad de Valencia, que las hubo, no están en el lugar que se les asigna arqueológicamente. Un hecho nada extraordinario que hemos visto en La Alcudia, Begastri y El Monastil. La segura presencia de iglesias no debe hacernos presurosos. Los paralelos de Pla de Nadal y San Vicente los conectan con ejemplos que superan de largo el marco regional levantino (Galicia, Meseta Norte, Meseta Sur), de igual modo que los paralelos para los edificios y decoraciones del sureste alcanzan lugares que van de la Tarraconense a la Lusitania pasando por la Bética. El modelo visigotista propone el paso de lo paleocristiano a lo prerrománico, sin salir de la época visigoda, como una suerte de evolución interna animada por estímulos externos que de forma genérica llamamos “bizantinismo”, verdadera panacea artística a la que se le dota de un carácter universalista (en realidad mediterráneo) que da lugar a una *koiné* creativa en la que todo se interconecta. El *totum revolutum* del que hablábamos antes elevado a la enésima potencia ya que permite moverse en un amplísimo marco cronológico y geográfico.

AC5. El Cerro de la Oliva (Recópolis)

AC5.1. Fuentes documentales y arqueología en el Cerro de la Oliva

Todo empieza en el texto de Juan de Biclaro (Campos, 1960), quien recoge la noticia de la fundación, en el año 578, de una ciudad con el nombre de Recópolis. La iniciativa es debida según él al rey Leovigildo, quien la funda en honor de su hijo Recaredo. También se aporta un dato locacional, aunque bastante laxo, ya que se refiere a la Celtiberia, un ámbito territorial algo difuso a la hora de delimitarlo geográficamente a partir de las diferentes informaciones documentales que se remontan a tiempos romanos y continúan en los siglos tardoantiguos y altomedievales. Parece que nos encontraríamos, *grosso modo*, en un territorio que comprendería la actual provincia de Cuenca, la comarca de la Alcarria de la provincia de Guadalajara (valle del Tajo y partes de los de Tajuña y Henares) así como el oeste de la provincia de Teruel (Olmo, 2011: 39). Un territorio, la verdad, bastante amplio y difuso en sus contornos geográficos. En época islámica este territorio, o parte de él, era conocido como *Santabariyya*, nombre arabizado de Celtiberia que, con el tiempo, derivaría en la forma castellana Santaver (Cuenca). Por último, el relato del biclarensis se remata con una alusión a los admirables edificios, las murallas e, incluso, los suburbios:

“Liuvigildus rex ...resedit civitatem in Cletiberia ex nomine filii condidit, quae Recipolis nuccupatur: quam miro opere et in moenibus et suburbanis adornans privilegia populo novae Urbis instituit” (Campos, 1960: 88).

Sin duda es una imagen de gran potencia la que transmite la noticia. Toda una ciudad surgida de la nada que, sin embargo, carece de historia a lo largo de la época visigoda. No hay nada nuevo sobre Recópolis más allá de su fundación. Isidoro de Sevilla, cuando habla de ella en su *Historia Gothorum* (HG, 51-5), se queda en lo dicho por Juan de Biclaro. No pasa del acontecimiento fundacional y sus protagonistas, como si la ciudad fuera algo con pasado sin un presente claro. Es seguro que Recópolis no fue sede episcopal (no aparecen obispos de esta ciudad firmando en ningún concilio), circunstancia que hubiera significado algo de relevancia. Tampoco hay ningún acontecimiento o personaje histórico reseñado que tenga que ver con esa ciudad a lo largo del siglo VII. Lo único que le da un hálito de realidad histórica es un pequeño número de monedas visigodas (unas en colecciones y otras recuperadas en excavaciones) en cuyos cospeles

aparece el nombre de Recópolis (Pliego, 2009: 111.112). Ninguna de ellas, por cierto, ha sido recuperada en el Cerro de la Oliva.

Los cronistas y geógrafos árabes, que se basan en lo poco que decían las fuentes visigodas, dan continuidad a la imagen de Recópolis como fruto de una lejana acción regia. La historiografía árabe aporta más bien confusión a la hora de localizar la ciudad (Fernández Izquierdo, 1982: 123). Entre los testimonios musulmanes es el de al-Razi el que ha tenido mayor recorrido historiográfico ya que, para algunos, sería una especie de protodescubridor de la Recópolis arqueológica actual (Olmo, 2008: 24). En el capítulo XIX de su descripción de al-Andalus ubica a Recópolis entre Santaver y Zorita, en una zona actualmente anegada por el pantano de Buendía (Catalán y de Andrés, 1975: 60-61). En el capítulo XX, cuando habla de Zorita, dice que sus piedras se trajeron desde Recópolis, que estaba en el río Guadiela. Por tanto, al-Razi no está diciendo que Recópolis estaba en el Cerro de la Oliva, junto a Zorita, sino en otro sitio más lejano (Fernández Izquierdo, 1982: 122). El autor árabe evoca una ciudad “perdida”, no se sabe desde hace cuánto tiempo ni por qué causas. El registro arqueológico del Cerro de la Oliva, no obstante, nos informa que la fase islámica se prolongó aproximadamente durante dos siglos. Si una ciudad que se llamaba Recópolis a comienzos del siglo VIII sigue siendo un lugar habitado en las centurias siguientes es muy extraño que no se hubiera generado un topónimo arabizado como ocurre con el resto de ciudades preislámicas que siguen en activo. También es extraño que ese topónimo se hubiera olvidado por completo en tiempos de al-Razi, que vivió a caballo entre los siglos IX y X. Siguiendo con al-Razi, habla en otra ocasión de la ciudad de Recópolis en relación a los principales ríos que recorren al-Andalus situándola, esta vez, en el entorno del río Guadiana (Lévi-Provençal, 1953: 102), lo que indica una enorme confusión respecto a su localización, acrecentada por el testimonio de Ibn-al-Atir, quien ubica a Recópolis cerca de Toledo, dato que también se repite en la obra de al-Himyari (Lévi-Provençal, 1938: 161).

En época moderna se toman como referencia algunas de las opiniones de la historiografía árabe ya que Juan Biclano no da ninguna pista geográfica precisa. Desde Ambrosio de Morales Recópolis es localizada hacia la confluencia del Guadiela y el Tajo, en la sierra de Enmedio, idea que es compartida por autores posteriores como Flórez o Mariana (Fernández Izquierdo, 1982: 123).

¿Y si Recópolis estuviera en Zorita de los Canes?

La situación da un giro fundamental a finales del siglo XIX. Por aquel entonces Juan Catalina García López (1903), cornista oficial de Guadalajara y director del Museo Arqueológico Nacional, estaba preparando una edición de las *Relaciones Topográficas de España* hechas en tiempos de Felipe II (Alvar, 1994). Decide visitar los diferentes emplazamientos que, dentro de la provincia de Guadalajara, se proponían como solar de la legendaria Recópolis. En sus visitas, cuando recalaba en Zorita de los Canes, se acerca a conocer un cercano paraje que, según las Relaciones (López García 1903: cap. 56), contenía los restos de importantes edificios antiguos arruinados y tramos de murallas. Dicho emplazamiento, que los más viejos de la época en la que se redactaron las Relaciones decían que se llamaba Rochafrida, tenía en su parte alta una vieja ermita que seguía siendo por entonces escenario de una romería en honor de Nuestra Señora de la Oliva. García López advierte que esta iglesia medieval podía estar construida sobre estructuras mucho más antiguas, “de aparejo romano decadente, como si dijéramos visigodo” (García López, 1903: 126). Advierte además que el castillo de Zorita contiene elementos reutilizados (columnas de mármol en la puerta) que bien podrían proceder de la cercana Rochafrida. En este punto García López empieza a conjugar la vieja información literaria con la nueva información arqueológica. Da por buena la opinión de al-Razi sobre la construcción de la Zorita musulmana como expolio material de la Recópolis visigoda. Sin embargo, elude decir que el cronista musulmán nunca localizó a Recópolis en el Cerro de la Oliva sino mucho más lejos. Silenciado este dato, García López se muestra del todo convencido respecto al descubrimiento material de la ciudad literaria del siglo VI.

La entusiasta proclamación de García López apenas tuvo eco en la historiografía. Caló no obstante en el eruditismo local. Años más tarde, Francisco Layna Serrano, a la sazón cronista oficial de Guadalajara como lo fue García López en su momento, asume con devoción la propuesta de este último en un libro que estaba preparando sobre los castillos de la provincia (Layna, 1960). Layna será precisamente un personaje fundamental en el siguiente capítulo sobre la historia de Recópolis. En 1943, este médico con inclinaciones humanísticas, es nombrado Comisario de Excavaciones Arqueológicas en Guadalajara. Desde el primer momento se afana por llevar a cabo excavaciones en el Cerro de la Oliva con el objetivo de certificar la teoría de García López. Obtiene el permiso, expedido por Julio Martínez Santaolalla en su calidad de Comisario General de Excavaciones, y planifica una primera campaña en el transcurso de 1944 (Olmo, 2008:

29). Layna fue nombrado director de la excavación, pero sus capacidades en el campo de la arqueología eran nulas. Suple la carencia poniendo la labor excavatoria en manos de un arqueólogo profesional con una dilatada y brillante carrera a sus espaldas, Juan Cabré. Aunque especializado en la arqueología prehistórica y protohistórica, asume el encargo de pilotar una excavación en horizontes históricos muy posteriores a los que estaba habituado: “Estas han sido unas excavaciones que están fuera de las actividades de toda mi vida; pero de las que me encargué por un concepto muy estricto que tengo de la disciplina” (Cabré, 1946: 349). Layna y Cabré se conocían desde 1934, cuando este último estudia y documenta las pinturas y grabados de la cueva de Saelices de Casares, en la provincia de Guadalajara (Cabré, 1934). El caso es que Cabré acepta dirigir la campaña de 1944. No en balde, desde 1942, estaba al frente de la sección de Prehistoria y Edad Antigua del Museo Arqueológico Nacional. Pese a que contó con poco tiempo y escasos medios, los resultados confirmaron la potencialidad arqueológica del yacimiento. Centrándose en el entorno donde se levanta la ermita medieval, Cabré fue descubriendo los restos de un edificio anterior que se identifica como una iglesia de época visigoda. El hallazgo de un edificio religioso al que se califica de “basílica” visigoda a pesar de que no es tal desde un punto de vista planimétrico (el aula no está dividida en naves a partir de arquerías longitudinales) se toma como argumento de peso en el marco de la presunción de estar en Recópolis, idea que espoleaba las aspiraciones de Layna [Fig. 63].

Tanto Layna como Cabré, finalizada la campaña, insisten en la necesidad de seguir excavando. Consiguen el permiso para emprender una segunda campaña al año siguiente (1945) que, además, recibirá una financiación y una cobertura más generosas que las del año anterior. Se termina de vaciar la iglesia y se descubre el gran edificio alargado cercano [Fig. 64] aunque, sin lugar a dudas, el hallazgo de mayor impacto fue el tesorillo de tremises encontrado personalmente por Cabré [Fig. 65], según su propio testimonio (Cabré, 1946 [Fig. 67]). El conjunto monetario, en atención a las monedas más modernas que lo integraban, tuvo que ser ocultado en tiempos del rey Leovigildo. Esto suponía un aldabonazo a la pretensión, anidada desde García López, de que nos encontrábamos en la Recópolis relacionada con los reyes godos. No obstante, Cabré piensa que Leovigildo no funda la ciudad *ex novo* (en contra del biclarensis). Considera que el enclave era anterior y que pasó por una fase de monumentalización en tiempos de este monarca. Con dicha fase estarían relacionadas las monedas, que aparecen vinculadas a una remodelación de la habitación más septentrional del atrio de la iglesia. La historiografía, tras la propuesta

de Cabré, asume de forma generalizada la relación entre el Cerro de la Oliva y Recópolis: Torres Balbás, Álvarez Ossorio, Miles, Lacarra (Fernández Izquierdo, 1982: 131).

Las exploraciones arqueológicas en el cerro se verán interrumpidas tras la muerte de Cabré en 1946. Una década después, el Instituto Arqueológico Alemán con sede en Madrid, por iniciativa de su entonces director Helmut Schlunk, emprende una labor de documentación sobre el terreno que da lugar a las primeras planimetrías completas del yacimiento con todos los restos visibles, incluyendo los tramos de muralla [Fig. 69]. Entre los años 1964 y 1967 la institución germana publica en su revista, *Madriider Mitteilungen*, una serie de artículos en los que se estudian diferentes aspectos relativos al yacimiento: estudio de los restos arqueológicos (Raddatz, 1964), publicación de los materiales obtenidos por Cabré y depositados en el Museo Arqueológico Nacional (Vázquez de Parga, 1967), análisis de las fuentes históricas (Claude, 1965). Pese a la diferencia de opinión respecto a la secuencia de la iglesia ofrecida por Cabré, siempre prevalece la idea de que nos encontramos en la Recópolis visigoda.

En las décadas siguientes se vuelve a actuar arqueológicamente de forma esporádica hasta que, en 1992, se inicia un proyecto de excavación sistemática bajo la dirección de Lauro Olmo, de la Universidad de Alcalá de Henares (Olmo, 1995). Tienen lugar una serie de campañas en diferentes partes del cerro que sacan a la luz completas secuencias de la ocupación del enclave, tanto en la terraza superior como en la calle que se desarrolla al sur de ella (Olmo y otros, 2008) [Fig. 61]. También se excava algún tramo de la muralla (Gómez de la Torre-Verdejo, 2008). En el transcurso de todas estas campañas jamás se ha puesto en duda que aquello que se estaba excavando no fuera Recópolis. Muy al contrario. Tan solo hay que echar un vistazo a la bibliografía de las últimas dos décadas. Por poner un ejemplo, ver el número monográfico de la revista *Zona Arqueológica* de 2008 cuyo título es “Recópolis y la ciudad de época visigoda”.

Podemos afirmar que, a día de hoy, la Recópolis literaria está plenamente identificada con el yacimiento del Cerro de la Oliva. A partir de los restos exhumados se trata de componer la imagen pre-arqueológica emanada de la fuente escrita. Dicha imagen está determinada por considerar a Recópolis como una fundación equiparable, en lo ideológico, a las ciudades que impulsaron los grandes gobernantes, desde los emperadores romanos hasta los coetáneos emperadores bizantinos. Que su nombre, además, tenga ecos griegos (*polis*) sería una forma de emulación respecto al poder cristiano más importante en el Mediterráneo en esos momentos (Olmo, 2006: 261). La

literaria Recópolis, en los términos que usa Juan de Bilaro, se convierte para muchos en un síntoma de la cristalización de la autoridad goda instalada en Hispania desde tiempo atrás. Un poder que da signos de engrandecimiento en la figura de un rey, Leovigildo, que derrota a otros poderes peninsulares como el suevo y es capaz de plantar cara a la política territorial expansiva bizantina que había conseguido establecer una cabeza de puente en el sureste de la antigua Hispania. Esta especie de mayoría de edad de la monarquía goda culminaría con su hijo Recadero, cuando el rey y todos los suyos abjuran públicamente del arrianismo para abrazar el catolicismo (Castellanos, 2007).

Recópolis se entiende, en consecuencia, como una ciudad áulica. Por tanto, el registro material del lugar ha de ser interpretado en esa clave. El prejuicio se pone de manifiesto desde el primer momento cuando Cabré descubre el edificio alargado de dos plantas en la campaña de 1945. Se trata sin duda de un potente edificio de carácter civil que, por el hecho de estar en la Recópolis áulica, debía ser necesariamente palacio regio (Cabré, 1946: 45). En cuanto a la iglesia aledaña, también descubierta por Cabré, transita por la historiografía como un templo palatino aunque, a la hora de la verdad, nadie sustancia este concepto con la realidad material (Gómez-Moreno, 1966; Schlunk y Hauschild, 1978; Olmo, 1988, 2008; Palol, 1991b). ¿Qué hace distinta una iglesia áulica de otra de carácter diocesano? ¿De qué forma podemos reconocer que el poder regio se hace presente en el templo del Cerro de la Oliva? Lo mismo se puede decir del llamado “palacio” ¿Qué hace que sea una residencia principesca y no otra cosa?

Este primer Apéndice Crítico dedicado al Cerro de la Oliva, en definitiva, pretende poner de manifiesto la falta de datos concluyentes (documentales y arqueológicos) a la hora de proclamar que allí está enterrada Recópolis.

AC5.2. El tesorillo de tremises visigodos del Cerro de la Oliva

Hace algunos años Manuel Castro (2008) llamó la atención sobre una flagrante contradicción que tenía que ver con el famoso conjunto de monedas encontrado por Cabré en 1945. Gracias a las campañas arqueológicas acontecidas en el cerro en las últimas décadas se tiene mucha más información sobre la secuencia del yacimiento en su conjunto. Al cotejar la ubicación y cota del tesorillo ofrecida por Cabré con dicha secuencia, era del todo seguro que se trataba de niveles plenomedievales relacionados con la ermita que se levantó sobre los restos del templo antiguo: "...el baptisterio que se descubrió en 1946 (sic), parece tratarse de una construcción de época plenomedieval, que se apoyaba sobre el antiguo espacio bautismal de cronología visigoda" (Castro, 2008: 133) [Fig. 67]. Añadamos también que se ha descartado la existencia de un gran incendio por todo el yacimiento que Cabré vinculaba al final violento de la ciudad antes de terminar el siglo VI (Castro, 2008: 133). Era evidente que las monedas no podían estar en un baptisterio arriano de época de Leovigildo que amortizaba un baptisterio católico anterior, tal como sostenía Cabré: "la contextualización estratigráfica proporcionada por la investigación actual ha permitido identificar cómo la fase de incendio y ruina del edificio, adscrita por Cabré a los años 580-583, corresponde en realidad, a un momento de ocupación bajomedieval, tal como atestiguan sus materiales" (Castro, 2014: 474).

Se descarta que, en época medieval, alguien contara con una colección como ésa de monedas visigodas y que, además, las ocultara, por lo que es obligado hacer una incómoda pregunta: ¿está mintiendo Cabré? Se termina dando una respuesta afirmativa: "...el excavador posiblemente tuvo que adaptar el hallazgo del tesorillo a su interpretación general del yacimiento" (Castro, 2008: 132). Lo que está diciendo Castro, sin que suene como una descarnada acusación, es que Cabré encontró el tesoro en un lugar pero que terminó diciendo que apareció en otro porque vendría a darle la razón respecto a la secuencia histórica trazada por él un año antes. En efecto, según su interpretación tras los trabajos de 1944, la iglesia pasó por varias fases histórico-constructivas. La última, previa a la destrucción del edificio tan solo unos años más tarde, habría tenido lugar en época de Leovigildo. Que aparezcán monedas de este rey en un nivel no original del edificio sino de reforma le daba plena credibilidad a su propuesta. Sin embargo, la moderna revisión que, estratigráficamente, pone en tela de juicio la ubicación del tesorillo sigue aceptando que los tremises fueron encontrados en el yacimiento. La cosa, entonces, quedaría como una mentira a medias.

¿Dónde se supone entonces que estarían esas monedas cuando vieron la luz del sol tras siglos de ocultación? Sostienen ahora que las monedas se encontraron bajo el pavimento de *opus signinum* de la estancia septentrional del nártex, esto es, en el mismo espacio apuntado por Cabré pero en una ubicación estratigráfica bien distinta. Se basan en testimonios verbales ofrecidos por vecinos de Zorita que participaron como peones siendo mozos en las campañas de Cabré (Castro, 2014; 475). No se dan datos concretos ni de personas ni de sus relatos, imposibles de contrastar o de saber si hay una o varias versiones. Al parecer, los testimonios contradicen al arqueólogo aragonés y señalan la aparición de las monedas bajo el pavimento hidráulico. A partir de los planos que publicó Cabré con la localización del tesoro Castro ubica, ahora bajo el piso, el punto donde pretendidamente estaban las monedas [Fig. 68]. Gracias a esta prestidigitación estratigráfica el tesoro se coloca en un “seguro” horizonte visigodo, el de la fundación. Con esta teoría todos salen ganando. El tesorillo mantiene e incluso refuerza su condición de adscriptor cronológico. La historiografía puede seguir proclamando a los cuatro vientos que en el Cerro de la Oliva se levantó la ciudad de Recópolis. Por último, la memoria de Cabré quedaría algo empañada, pero podría de algún modo justificarse la acción.

La reubicación estratigráfica que se propone nos parece insostenible. El testimonio de Cabré suena inapelable: “El tesorillo de trientes **lo descubrí** [la negrita es nuestra] el día 12 de septiembre de 1945..” (Cabré, 1946: 33). Es él y no otra persona quien lo descubre y quien lo describe¹⁵⁹. Aporta fotos y dibujos donde se empeña en señalar con precisión el lugar. Si hubiera estado en otro sitio, y además existieran testigos oculares aparte de él, difícilmente se hubiera mostrado tan tajante. Por otro lado, es un dato definitivo, Cabré no levantó jamás el *signinum* de la estancia. Cuando habla de este suelo hidráulico tras concluir la campaña de 1945 dice: “se ignora si el mismo constará de dos capas”, señal inequívoca de que no lo perforó (Cabré, 1946: 39). Es por tanto imposible que las monedas hubieran estado debajo. Ciertamente que el suelo ha sido roto y levantado, pero no lo hizo Cabré, sino la codicia despertada por la aparición de las

¹⁵⁹ Llama la atención que Cabré se lance en solitario a estudiar y publicar el tesorillo ya que no debía ser un campo que dominara si tenemos en cuenta su trayectoria profesional. Él mismo, de forma más retórica que sincera, dice que tiene la certeza de que va a “defraudar al lector, porque no soy especialista en estos estudios” (Cabré, 1946: 18). Justifica su acción como un acto de responsabilidad y deber para terminar convocando a “Dios y la Divina Providencia” para ayudarlo en una empresa del todo individual: “[tengo] la obligación intrasferible de escribir, antes que nadie, solo, sin vacilaciones ni complacencias de ningún género...” (ibidem).

monedas. Un espurio efecto llamada una vez finalizada la campaña. Lo mismo que ocurrió tiempo atrás en Guarrazar (Toledo) tras la aparición de las coronas de oro (Amador de los Ríos, 1861). Por otra parte, si tal como propone Castro las monedas hubieran sido colocadas bajo el pavimento, su naturaleza plástica (una pasta de mortero que fragua) las habría atrapado sin remisión. Tengamos en cuenta además lo anómalo de este gesto en el marco de una supuesta fundación. Aunque le demos un carácter simbólico al hecho de colocar monedas de oro en los fundamentos de una iglesia (Castro, 20: 475), la elevada cantidad depositada (90 piezas) desprende la sensación de dinero literalmente tirado difícil de comprender.

No dudados que Cabré haya encontrado los tremises en el lugar que indica. Punto uno. El lugar en cuestión, con poco género de dudas, corresponde a niveles arqueológicos de cronología plenomedieval. Punto dos. Unamos los puntos. O el tesoro fue ocultado varios siglos después de lo que se piensa (en el XII-XIII en vez de en el VI) o aparece en escena, de manera solapada, en 1945. La primera opción es inverosímil y, la segunda, muy incómoda. Incómoda porque significa arrojar una sombra de sospecha sobre un destacado y reconocido profesional de la arqueología española. Además, tampoco está en disposición de defenderse. No nos anima hacer juicios morales respecto a la actuación de Cabré sino alertar sobre sus consecuencias científicas en lo relativo a un yacimiento del que emanan interpretaciones y discursos de enorme importancia en nuestra historiografía. Defendemos que esos materiales son intrusos. Auténticos en sí mismos pero falsos en la historia del yacimiento. Por tanto deberían ser apartados.

Es imposible demostrar el acto mismo de la ocultación/descubrimiento perpetrado por Cabré. Él fue el único testigo, como pone de manifiesto en su texto. De igual forma que nadie le vio descubrir el tesorillo nadie le pudo ver ocultándolo. Todo pareció salir bien. Estaba claro que nadie le iba a discutir que, el lugar donde aparecieron las monedas, perteneciera a una fase de reforma de la iglesia acontecida en tiempos de Leovigildo. El arriano rey, cuando somete un enclave que ya existía, levanta edificios nuevos y acomete obras en la iglesia, también anterior. Según su opinión, se reformula el espacio bautismal original (católico) para convertirlo en un baptisterio arriano. Las monedas, por tanto, fueron enterradas en esta reforma. Su descubrimiento certificaba de forma pasmosa la propuesta derivada de la campaña anterior. Pero, con el tiempo, se ha demostrado que Cabré se equivocó a la hora de elegir el sitio donde esconder/encontrar las monedas. Optó, sin saberlo, por niveles alejados muchos siglos de las fechas de los tremises. Por otra

parte, el mejor conocimiento del edificio invalida por completo la secuencia histórico-constructiva desarrollada por Cabré (Olmo, 1988) y que solo se justificaba con las monedas. Para terminar, aquella estancia nunca fue un baptisterio en época medieval y seguramente tampoco lo fue en la fase original, sea de cuando sea.

Todos estos datos forenses nos parecen concluyentes para poder hablar de un engaño. Desde esta perspectiva, se comprende mejor la extrañísima composición de este tesoro, algo que siempre ha llamado la atención de los especialistas. El propio Castro dice que es un conjunto “extraño” en el contexto de los hallazgos monetarios de los siglos VI y VII (Castro, 2014: 475). La presencia, en un mismo lote, de monedas bizantinas, merovingias, suevas y visigodas hacen de Recópolis un caso inaudito, tanto antes como después de su aparición. Nos coloca ante un tipo de circulación excepcional en comparación con otros depósitos de los siglos VI y VII, que apenas incluyen emisiones foráneas (Metcalf, Cabral y Alves 1992: 77). El caso de la moneda sueva, asomando en el centro peninsular, es especialmente extravagante cuando vemos la circulación del escaso numerario suevo conocido, cuyas apariciones se limitan al tercio más occidental de la península. Por otra parte, en lo que respecta a las monedas del ámbito visigodo que forman parte del conjunto, parecen conformar una suerte de estudiada selección que sirve para ilustrar la evolución de las acuñaciones visigodas a lo largo de varias décadas del siglo VI. Partiendo de las monedas que estampan los nombres de los emperadores bizantinos Justiniano y Justino II se llega a las monedas plenamente visigodas, desde un punto de vista ideológico, al empezar a figurar los reyes de Toledo que las mandan acuñar. Leovigildo, el pretendido fundador de Recópolis, fue el primero en hacerlo, y ahí están las monedas que lo prueban. No hay ninguna moneda de un rey posterior a Leovigildo, ni siquiera de su hijo Recaredo en cuyo honor se levantó la ciudad. Es todo perfecto. Demasiado.

¿De dónde salieron todas estas monedas que fueron fingidamente encontradas? La operación de reunir tantas piezas (90) en relativamente poco tiempo (un año aproximadamente), con la más absoluta discreción habida cuenta de la intención, no parece una empresa sencilla. Habría que encontrar no solo las monedas que fueran adecuadas sino que además estuvieran inéditas. Esto obligaría a tener que moverse por las trastiendas del coleccionismo y el mercado de las antigüedades, donde fluían las piezas obtenidas de forma clandestina. Insistimos en lo peliagudo de esta situación y en la imposibilidad de demostrarlo con pruebas, por lo que es posible que haya otra explicación

distinta a la que ofrecemos, pero que también debe ser necesariamente distinta a la ofrecida por Cabré habida cuenta de sus contradicciones. Una suerte de tercera vía que solucione el embrollo.

De todas formas, somos incapaces, hoy por hoy, de vislumbrar la alternativa. Si nos fijamos en la composición del tesorillo parece ser una selección más que el resultado del azar histórico. La moneda sueva, insistimos, no tiene justificada arqueológicamente su presencia en el centro de la península ibérica hacia finales del siglo VI. Su justificación es historiográfica. Se hace desde el presente. Todo el mundo sabe que Leovigildo sometió al reino suevo, lo que supuso el ensanchamiento territorial del poder godo peninsular. Por tanto, ¿a quién podría extrañar que numerario del reino rendido poco tiempo antes acabara en Recópolis, una ciudad fundada por el rey que lo hizo posible? Por otra parte, el arco cronológico de las monedas en su conjunto es muy amplio. Las más antiguas se irían a la segunda mitad del V mientras que las más modernas llegarían hasta la década de los 80 del siglo VI. Parece extraño que el atesoramiento se dilate a lo largo de un tiempo tan prolongado permitiendo, así, incorporar piezas de muy distinta procedencia y cronología. A nosotros, más bien, nos parece una colección realizada con criterios modernos a la que no se pudo incorporar, suponemos que por no estar disponibles, monedas de la ceca de Recópolis batidas en tiempos de Leovigildo.

Si hubiera estado presente una sola de estas monedas, la identificación del Cerro de la Oliva con Recópolis sería pluscuamperfecta. La verdad es que las piezas conservadas acuñadas en esa ciudad durante el reinado de Leovigildo eran escasísimas en esas fechas. Durante buena parte del siglo XX la única pieza física estaba en la norteamericana *Hispanic Society*, ejemplar que ni siquiera conoció Cabré al no estar recogida en la obra de Heiss que él maneja. El resto de referencias, tres, aparecen bajo la forma de ilustraciones, grabados o dibujos antiguos manejados por autores como Heiss, Reinhart y Mateu y Llopis (Mateos, Pizzo y Pliego, 2005: 265). Cabré, en su trabajo, solo se refiere a la que publica Reinhart (1940-41: p 10, nº 20). Como característica tipológica muestra, en su reverso, una cruz sobre gradas (CSG). Es muy antigua la discusión sobre la aparición de este tipo en las monedas visigodas. Se tiene por seguro que fue en tiempos de Leovigildo ya que es el primero que lo usa. También es seguro que son posteriores a las monedas, bizantinas, que crearon el icono que está siendo copiado. Las primeras CSG bizantinas aparecen en las acuñaciones del emperador Tiberio II (578-582). No se tiene claro cuánto tiempo pudo pasar entre la creación de la CSG oriental y su adopción en el

otro extremo del Mediterráneo. Miles (1953) opina que este tipo arrancaría en 579 y terminaría en 584, cuando sería sustituido por los bustos, de frente, en anverso y reverso. Tomasini (1964), por su parte, propone un inicio en los años 579-80 y el mismo final en 584, pero dentro de un esquema distinto al de Miles. Frente a este último, que plantea una progresión sucesiva en la que un tipo sustituye y hace desaparecer las acuñaciones del anterior, Tomasini aboga por progresión y simultaneidad. Las monedas con CSG, por ejemplo, fueron coetáneas en su primera etapa a las que tenían la leyenda INCLITUS REX, que para Miles habían dejado de acuñarse en 578. Ruth Pliego, autora de la última obra de referencia de la amonedación visigoda (Pliego, 2009), acorta su recorrido entre *circa post 582* y *circa 584*.

Si llamamos la atención sobre este tipo de monedas que ostentan, en sus reversos, las cruces sobre gradas, es por lo extraño de su ausencia en el tesoro que dice desenterrar Cabré. Independientemente de la fecha exacta de calendario en que empezaron a batirse en la Hispania visigoda (todas las propuestas son especulativas ya que las monedas no portan fecha), es extraño que no aparezca ninguna en una ocultación que, se considera, tuvo lugar a finales del reinado de Leovigildo: “Nada impide pensar que en el momento de la ocultación ya se hubiera comenzado a acuñar el tipo CSG en alguna ciudad...” (Pliego, 2009: 84, n. 73). Recordemos, además, que absolutamente todas las monedas de Leovigildo de la ceca Recópolis conservadas son del tipo CSG. También lo es la moneda conmemorativa del mismo rey con la leyenda RECCOPOLI FECIT. Esto quiere decir que cuando la ciudad se encuentra en sus momentos iniciales de vida (a partir 578) el tipo CSG debía tener una amplia implantación en la amonedación general, como lo demuestran los 73 ejemplares salidos de 12 cecas repartidas por todas las provincias pero con concentraciones destacadas en Mérida (21 monedas) y Toledo (22 monedas) ¿Es simplemente un azar histórico que en el tesoro de Zorita no haya ningún ejemplar de CSG? Tal vez no.

Juan Cabré dice que los tremises más modernos del tesoro, los que darían la fecha más cercana a la ocultación, son aquellos que tienen la leyenda INCLITUS REX. Dichas emisiones, en su opinión, irían de 580 a 583. En otras palabras, su final viene a ser sincrónico con el catastrófico final de Recópolis propugnado por el arqueólogo, algo que ha sido desmentido por las posteriores excavaciones VI (Castro, 2008: 133). Esto quiere decir, para él, que no pudieron haber sido atesorados tremises CSG porque todavía no se estaban acuñando: “Recópolis ya no existía en la fecha que se acuñaron los trientes de

Leovigildo, con su busto de perfil a la derecha y en el reverso la cruz sobre gradas con el nombre de la ceca, pues de lo contrario se hubieran descubierto en nuestro tesorillo” (Cabré, 1946: 53). Aunque claro, no puede proclamar esta certeza sin antes quitar de en medio a los testigos incómodos. Sin aportar más argumentos que difusas razones de “orden de estilo” dice que los trientes de Leovigildo y Recaredo publicados por Heiss son falsos (Cabré, 1946: 53). Que Recópolis siguiera existiendo en tiempos de Recaredo iba en contra de su teoría del fin violento en tiempos de Leovigildo. La moneda de este último, a fin de cuentas el fundador de la ciudad, sería tipológicamente incompatible ya que, al ostentar la cruz sobre gradas en el reverso, sería de una fecha posterior a la desaparición del enclave. Nadie, salvo Cabré, defiende la falsedad de las monedas a las que nos referimos. Insistimos en que hay muy poco azar histórico en el tesoro de Zorita y mucho de planificación consciente respecto a las monedas que debían, y no debían, estar presentes.

Para terminar con este bloque de cariz numismático hay que señalar la aparición de nueva información monetar desde que Cabr  dio a conocer el tesoro. Para empezar, la identificación de monedas de ceca Recópolis acuñadas por reyes posteriores a Leovigildo y Recaredo tumba por completo la interpretación histórico-arqueológica hecha por Cabré en el Cerro de la Oliva. Hay certificadas monedas de Sisebuto y de Suintila (Pliego, 2009: 112). Hay otra, de Egica-Witiza, en la que no está claro el nombre de la ceca al faltar parte de la pieza (Benages, 2008: n 138). Castro (2004) hace una síntesis sobre el papel jugado por la ceca de Recópolis a lo largo de su historia, mucho más larga de lo que suponía Cabré. De esta forma, la Recópolis de este último, una ciudad destruida al poco de fundarse (más bien refundarse), ni se corresponde con la Recópolis que acuñó moneda a lo largo del VII ni con el yacimiento del Cerro de la Oliva cuya secuencia ocupacional no termina de forma abrupta a finales del VI sino siglos más tarde. En otras palabras, el tesorillo solo “funciona” como dato probatorio en la interpretación que hizo Cabré del yacimiento, una interpretación que se ha demostrado errónea en sus puntos fundamentales: ciudad previa a la acción de Leovigildo, iglesia con varias fases, destrucción de la ciudad antes de acabar la sexta centuria. Por tanto, el tesorillo es también erróneo o, más bien, falso.

 Por qué Juan Cabré se pudo implicar en este engaño?  Qu  tenía que ganar con ello un profesional de tan brillante y reconocida carrera? A nosotros también nos extraña pero eso, por sí mismo, no desvirtúa la sospecha derivada de las pruebas. No nos podemos

poner en la cabeza de Cabré ni reconstruir el proceso que culminó un día de 1945. Creemos, a modo de hipótesis, que la intención de hacer entrar en escena al tesorillo surge tras la realización de la campaña de 1944. Como dijimos, Francisco Layna tuvo que buscar a un arqueólogo profesional para desarrollar una tarea sobre la que no tenía ninguna competencia a pesar de haber sido designado director facultativo de las excavaciones. Layna estaba convencido de que en el Cerro de la Oliva, siguiendo a García López, estaba enterrada la ciudad de Recópolis, algo que en principio no parece haber prejuiciado a Cabré, quien con su acreditada experiencia pone de manifiesto que un yacimiento arqueológico no congela un instante de la historia sino una secuencia de instantes que van desde la aparición de la vida en el enclave hasta su deceso. A Cabré no se la pasan por alto diferentes acciones positivas y negativas a lo largo de la historia del edificio. El error de Cabré fue comprimir la secuencia en un corto periodo de tiempo que termina de forma abrupta a finales del siglo VI. No percibe que algunos niveles y acciones son mucho más modernos, como aquellos en los que supuestamente aparecen los tremises al año siguiente. Las conclusiones de Cabré tras la primera campaña podían poner en peligro los anhelos de Layna ya que no se correspondían con el escenario imaginado: una ciudad fundada *ex novo* por el rey Leovigildo. La antigua “basílica” sería del todo acorde con una ciudad de pretéritos tiempos cristianos, pero Cabré consideraba que esta iglesia, y con ella la ciudad, había sido fundada antes de Leovigildo.

Sin embargo, tanto uno como otro, comparten el convencimiento de que Recópolis se encuentra en el Cerro de la Oliva. En un informe que Layna envía a Julio Martínez Santaolalla dando cuenta de los resultados de la campaña se puede leer: “...los resultados no pueden ser más brillantes ya que confirmas [sic] mi tesis de que se trata de la ciudad de Recópolis conforme a la opinión ya sustentada por don Juan Catalina García” (Olmo, 2004: 374). En el mismo informe comunica al Comisario General la conveniencia de seguir trabajando en nuevas temporadas ya que “estoy segurísimo (como lo está Juan Cabré) de que los hallazgos serán del más grande interés” (ibídem). Vaya si lo fueron. El arqueólogo remitirá también su propio informe y elevará la petición de declaración de Monumento Histórico Artístico del yacimiento. Obsérvese que Cabré solicita la declaración para “las ruinas de Recópolis” (Olmo, 2004: 376), lo que significa que asume y defiende plenamente la identificación. Las razones que aduce el aragonés para que la superioridad se implique de forma decidida en rescatar la historia del enclave apelan al “interés nacional” y al “patriotismo”. La perspectiva de poder ofrecer a la nación española

un episodio notable de su historia fue sin duda bien acogida por las autoridades franquistas. Santaolalla, filonazi germanista, vería con buenos ojos apostar por un escenario monumental en el que se movieron germanos e hispanos que forjaron la España visigoda. El expediente de declaración se resolvió de forma asombrosamente rápida (tan solo cuatro meses), antes de que se iniciara la segunda y definitiva campaña arqueológica. Cuando Cabré vuelve a trabajar al Cerro de la Oliva lo hace en las, oficialmente, ruinas de Recópolis. Sin duda el régimen franquista contribuyó a visibilizar el pasado visigodo al proyectar en él el nacimiento de la nación española (García Alonso, 2009).

Podemos decir que Layna y Cabré habían vendido a un buen precio la piel de un oso que todavía no habían cazado. El hallazgo del tesoro significaría, por fin, darle caza definitiva al tiempo que demostraría el enorme tino profesional de Cabré. Todos contentos: Layna consigue llevar a su terruño una mítica ciudad visigoda; el arqueólogo manifestaba su capacidad predictiva; Santaolalla encantado con esta muestra ancestral de colaboración hispano-germana, tan candente en esas fechas. Nadie pondría objeciones a una proclamación histórico-arqueológica que daba corporeidad material a un destacado episodio de la historia patria.

Resulta de todo esto una Historia hecha casi por Decreto que ha pervertido la comprensión de este yacimiento durante generaciones en aras de contar con un escenario material en el que proyectar determinadas imágenes históricas. No sabemos si el engaño fue iniciativa exclusiva de Cabré o una operación en la que participaron otras personas. Pensamos en Francisco Layna, el más ferviente defensor de la presencia de Recópolis en el Cerro de la Oliva. Si no hubieran aparecido los tremises sus pretensiones se habrían visto bastante reducidas como consecuencia de la primera campaña, en la que Cabré pone en duda que la ciudad hubiera sido erigida *ex novo* durante el reinado de Leovigildo tal como se decía en la fuente escrita. Arqueológicamente, por tanto, no era seguro que en el Cerro de la Oliva estuviera Recópolis a pesar de las sospechas. El tesoro, insistimos, aparece en escena de una forma demasiado providencial tanto para el médico como para el arqueólogo. Para el primero porque era una prueba lo suficientemente proclamativa para su pretensión. Para el segundo porque, tal donde aparecen las monedas, se confirmaba al 100% su propuesta inicial. ¿Cabezonería aragonesa?

AC5.3. Interpretación del registro arqueológico del Cerro de la Oliva

A día de hoy, merced a las sucesivas campañas arqueológicas realizadas en las últimas décadas en el Cerro de la Oliva, se estima que todo el enclave es fruto de un único impulso promocional (Olmo y otros, 2008). Los edificios monumentales de la parte alta, la muralla y los espacios habitacionales/productivos vertebrados por una calle ubicada al sur de la plataforma superior, son considerados elementos pertenecientes a un mismo esfuerzo fundacional. Desde los trabajos de Cabré se viene aceptando, de forma casi unánime, que los restos del cerro pertenecían a la ciudad literaria de Recópolis, entendiendo por tal la que menciona y describe Juan de Biclario en su Crónica, quien la atribuye a la acción del rey Leovigildo en un momento concreto de su reinado, el año 578 (Campos, 1960: 87-88). La sucesión de intervenciones arqueológicas en el yacimiento ofrecen, sin lugar a dudas, una secuencia ocupacional que puede arrancar en época tardoantigua y que se prolonga de forma ininterrumpida hasta el siglo IX. Después tiene lugar un abandono generalizado del cerro que provoca un hiato de varios siglos hasta la construcción de la iglesia plenomedieval sobre restos de estructuras antiguas amortizadas. Hasta aquí lo indiscutible. Lo que está sujeto a discusión es la caracterización histórico-material de la secuencia.

Como queda dicho, la opinión actual es considerar que el enclave primigenio estaba integrado por todos los edificios localizados y excavados, incluyendo la muralla que todo lo contiene. En cuanto a su fecha fundacional se propone el siglo VI avanzado. Parece que el yacimiento está escribiendo en piedra el mismo relato que Juan de Biclario escribió en tinta siglos antes. Nace de forma definitiva la Recópolis arqueológica dejando atrás el poco claro asunto del tesorillo de tremises, como tuvo ocasión de comprobar Lauro Olmo cuando empieza a contrastar la antigua información (la de Cabré) con la nueva. Ya hemos tratado esta peliaguda cuestión en el Apéndice Crítico AC5.2. Al colocar las monedas bajo el pavimento de la iglesia, Olmo y Castro (Olmo, 2008: 57; Castro, 2004: 1167; Castro, 2014: 475) pretenden solucionar la contradicción de unas monedas visigodas que se encontraban en unos niveles que no podían pertenecer a la fecha que proponía Cabré (*circa* 580) sino a otra mucho más moderna (siglos XII-XIII). Con esta nueva ubicación, falta de argumentos que la justifiquen, se reescribe de manera forzada un episodio capital en la historia de la investigación sobre el yacimiento.

Ahora bien, si es cierto que las fases habitacionales más antiguas arqueológicamente documentadas en el cerro se remontaran a época tardoantigua ganaría enteros la posibilidad de que, en efecto, nos encontráramos en el solar de Recópolis. Métodos más rigurosos a los empleados por Cabré, el notable aumento de la base informativa y la existencia de marcos tipológicos de referencia se erigen en aparentes sólidos argumentos que vendrían a validar una lectura previa (el Cerro de la Oliva es Recópolis) hecha desde la presunción, una metodología con muchas carencias y marcos tipológicos especulativos. Así se consigue salvar historiográficamente un yacimiento sin duda clave para la comprensión y explicación de la historia hispano-visigoda. Con la seguridad arqueológica de que aquello fue un enclave surgido en tiempos visigodos, los restos del Cerro de la Oliva aparecen en incontables trabajos, desde diferentes perspectivas, como escenario de una ciudad, Recópolis, en el que los historiadores aportamos la figuración. Convenimos así que el rey Leovigildo manda erigir una ciudad para su heredero. Una especie de maqueta de una *urbs regia* en la que se haría patente, materialmente, la presencia del príncipe elegido para alcanzar el trono. La plataforma superior, sin duda un sector de poder dentro del conjunto, concentra los principales y más monumentales edificios vinculados a esa presencia. La iglesia sería un templo palatino y el gran edificio del escarpe la residencia palaciega, notoriamente más potente que las arquitecturas de las casas que quedan al pie de la terraza alta, espacios en los que vivían y laboraban gentes del común que serían parte de la masa social de esa ciudad recién fundada.

Este era nuestro punto de partida historiográfico en el momento de acometer esta tesis. Recópolis, en base a la información arqueológica de los últimos años, ofrecía un escenario especialmente interesante para nuestro estudio ya que el registro de subsuelo certificaba que el lugar no se amortiza en una fecha cercana a la conquista, sino dos siglos más tarde. En otras palabras, Recópolis era uno de esos valiosos lugares que permiten ser estudiados antes y después del 711. ¿Qué pasó tras esa fecha en una ciudad fundada tiempo atrás por un rey visigodo? El interés se redoblaba ya que, entre los edificios estudiados, había una iglesia. ¿Qué pasó en ella durante los siglos VIII y IX? Puestos manos a la obra era necesario revisar el material informativo relativo a este lugar, desde su expediente documental hasta la historia de su investigación. Conforme hacíamos el repaso crítico pronto nos empezaron a surgir las dudas o, más bien, las preguntas.

La primera de ella fue la siguiente: ¿se puede deducir, con los datos derivados del registro escrito (Juan de Biclaro, Isidoro de Sevilla, los autores árabes y modernos), que la ciudad de Recópolis se puede localizar cerca de la actual Zorita de los Canes? La respuesta, desarrollada en el Apéndice Crítico **AC5**, es que no. Tampoco es ninguna circunstancia extraña que seamos incapaces de colocar en el mapa ciudades cuyos nombres sólo conocemos por documentos escritos y monetales. Valga de ejemplo la ciudad de *Victoriacum* o *Victoriaco*, otra fundación que Juan de Biclaro atribuye al propio Leovigildo en el año 581 en el marco de su enfrentamiento con los vascones (Campos, 1960: 90). En ciertas ocasiones, por simple parecido fonético, se ha identificado su solar con las localidades alavesas de Vitoria y Vitorinano (Moret, 1981; Campos, 1960: 137). Otras opiniones apuntan al *oppidum* de Iruña-Veleia (Barrena, 1987; García de Cortázar, 1983; Barbero y Vigil, 1974), también en Álava, o bien a tierras navarras (Azkarate, 1988). Hasta el momento, en ninguno de los lugares apuntados, han aparecido evidencias materiales relacionadas con tan destacada acción, algo que contrasta con la potencia fundacional desplegada en el Cerro de la Oliva.

La única posible certeza es que Recópolis se encontraba en una amplia y difusa región geográfica que se denomina *Celtiberia*. Como mucho, se puede decir que la actual provincia de Guadalajara formaría parte de esa entidad territorial sin contornos precisos. De todas formas, el registro arqueológico del Cerro de la Oliva arrojó desde el principio materiales que remitían a época tardoantigua, acorde con la fecha en la que se levantaría la ciudad por orden de Leovigildo. En 1944 Cabré encuentra una iglesia que obviamente no es medieval sino mucho más antigua y que rápidamente es evocada como la “basílica” de Recópolis (Cabré, 1946: 17) a pesar de que planimétricamente no responda a un tipo de aula dividida en naves paralelas definidas por columnatas sobre las que voltean arcos. Al año siguiente, apareció el famoso tesorillo de tremises, un hallazgo trascendental en la historia de la investigación de este yacimiento. Las monedas permiten vincular cronológicamente el enclave con la fecha aproximada en la que el rey Leovigildo, el mismo que acuña algunos de los tremises recuperados, ordenó erigir una nueva ciudad: Recópolis. Cuando nos tocó analizar el asunto de este trascendente descubrimiento encontramos una serie de contradicciones y puntos oscuros que nos obligan a sospechar sobre la autenticidad del hallazgo. Todo quedó explicado en el Apéndice Crítico **AC5.2**, por lo que no vamos a repetir argumentos.

Aun sacando del debate a las monedas y poniendo en cuarentena la localización de la Recópolis literaria en el Cerro de la Oliva, las modernas excavaciones sacaron a la luz niveles fundacionales y de primer uso que sí pueden remitir a un horizonte cronológico preislámico. Puede que aquello no sea Recópolis, pero es un lugar que cuenta con destacados edificios monumentales (entre ellos una iglesia). Este hábitat, llegada la conquista islámica, no va a desaparecer de forma súbita, por lo que seguía siendo un escenario de gran interés para nuestro estudio. Es el momento de someter a escrutinio la información arqueológica, tanto la obtenida en tiempos de Cabré como en el momento presente.

La interpretación que actualmente ofrece Lauro Olmo de la secuencia ocupacional está integrada por siete fases que van desde las últimas décadas del siglo VI hasta el siglo IX. En la fase R1 (Olmo y otros, 2008) se haría el conjunto considerado palatino (el edificio alargado del escarpe, la iglesia y otro edificio de dos plantas que cerraría el conjunto por el sur), la primera trama urbana (una calle flanqueada por grandes edificios rectangulares formados por diversas estancias), todo ello contenido dentro del amurallamiento [**Fig. 61**]. Los edificios abiertos a la calle se asocian con actividades comerciales y artesanales. La aparición de numerosos fragmentos de vidrio en este horizonte estratigráfico así como la presencia de hornos abogan por una especialización productiva en torno a este producto (Olmo y otros, 2008: 68). Otra dedicación artesanal detectada tiene que ver con la elaboración de pequeños objetos metálicos (anillos, pendientes), de los cuales se han conservado los moldes bivalvos (en caliza). También a la primera fase correspondería un edificio, al lado este de la calle, que se identifica como una vivienda de gran tamaño que se articula en torno a un patio parcialmente porticado.

En la segunda fase, R2 (Olmo y otros, 2008), de la primera mitad del siglo VII, se producen cambios tanto en la parte alta como en la baja [**Fig. 75**]. En el conjunto palatino se hace un gran edificio con orientación norte-sur que sustituye a otro de similar orientación. En el extremo norte de la calle, la transición entre el sector urbano y el palatino se monumentaliza con una puerta y con un edificio anexo. La puerta, formada por dos gruesos machones, se realiza en una técnica y con unos materiales semejantes a los usados en la basílica (empleo de toba caliza, mortero de cal, cimentación mediante una pequeña zapata irregular, en toba, cal y cantos). La construcción de la puerta significó arrasarse el extremo norte de uno de los edificios de la primera fase.

La fase R3 (Olmo y otros, 2008) es la que se vincula con la producción de vidrio en la ciudad, que llegaría hasta mediados del siglo VII [Fig. 76]. Se observa la concentración de la actividad en ciertos espacios fundacionales que, no obstante, pueden sufrir alguna modificación. De hecho terminan apareciendo, hacia el sur, viviendas pertenecientes a este momento que amortizan estructuras previas.

La fase R4 (Olmo y otros, 2008: Fig. 2), entre la segunda mitad del VII y la primera del VIII, se producen importantes novedades [Fig. 76]. Para empezar se da un cambio de funcionalidad en los edificios comerciales y productivos al convertirse en espacios habitacionales que tienden a extenderse hacia la zona palatina. En segundo lugar quedan obliterados algunos espacios de tránsito. Por último, se recrecen las zonas abiertas anteriores y se generan espacios habitacionales compartimentando las viviendas anteriores. Hay un cese de la producción artesanal (el horno de vidrio es amortizado ahora) al tiempo que un aumento de espacios domésticos precarios que llegan incluso al área monumental (Olmo, Castro, 2008: 71).

Con la llamada fase R5 se inicia, en el siglo VIII, la época islámica. Según los excavadores esta fase “está definida por una continuidad del paisaje urbano que había definido la ciudad en la última fase de época visigoda” (Olmo y Castro, 2008: 71). Hay por tanto una continuidad, pero una continuidad en clave desestructuradora que ahonda en un proceso puesto en marcha ya en época tardovisigoda. En alguno de los edificios se observa una nueva andanada de readecuaciones y reconstrucciones de pobre factura que se asocian a una proliferación de pequeños hogares. Se habla así de un lento deterioro en el que los viejos edificios representativos visigodos no son reparados sino precarizados en el marco de humildes usos domésticos. Se documenta, además, la destrucción violenta por incendio del edificio A3, perteneciente al complejo palatino.

La fase R6 (Olmo y otros, 2008: Fig. 4), que iría de finales del VIII a mediados del IX, representa un cambio brusco traducido en una contracción del hábitat. Se abandona gran parte de la superficie excavada al sur del arco, que había tenido actividad ininterrumpida desde la fundación. Se amortizan, aportando potentes rellenos, antiguos espacios habitados al tiempo que aparecen multitud de silos. La ciudad, o parte de ella, se ha convertido en campos de cultivo. Se asocian a este momento pequeños hábitats hechos con materiales perecederos. Estos espacios tienden a concentrarse en la parte alta.

La última fase islámica, R7, de la segunda mitad del IX, significa el abandono y expolio de enclave [Fig. 77]. Se detectan profundas fosas de robo en edificios que contarían con elementos arquitectónicos más destacados. Estos materiales serían aportados en el contexto de la construcción de la ciudad de Zorita, donde todavía algunos pueden ser contemplados. Con esto se pone fin a la vida en el lugar, salvo algún esporádico silo excavado tras el expolio.

En un primer momento asumíamos esta interpretación secuencial y dábamos por hecho que la iglesia, preislámica, terminó perdiendo su funcionalidad religiosa antes de que llegara el fin de la ciudad. El problema era que no podíamos ubicar con exactitud esta circunstancia en el calendario. ¿Fue en un momento cercano a la conquista o aconteció mucho tiempo después? Cuando Cabré excava la iglesia vacía por completo la estratigrafía de subsuelo, por lo que se hace imposible vincular acciones constructivas o destructivas con materiales arqueológicos contextuales. No obstante, sería del todo factible y pertinente realizar una lectura estratigráfica de paramentos a partir de las estructuras aéreas y exhumadas que están a la vista. Se percibe, sin ninguna dificultad, una rica secuencia que debe ser desentrañada y que vendría a paliar la falta de estratigrafía de subsuelo. Pero esto es otra historia que, esperamos, algún día se escriba.

Según la interpretación de Olmo, al tiempo que se levanta la iglesia se erigen los pabellones y se construye la muralla. Es evidente, desde un punto de vista tecnológico y de ejecución, que estas arquitecturas pertenecen a un mismo ambiente productivo y por tanto histórico. Si la iglesia se fecha hacia finales del VI el resto de estructuras le serían coetáneas. Es aquí donde empezamos a hacer preguntas. Cuando habíamos trabajado con los enclaves fortificados de València la Vella y El Punt del Cid (ver AC4) siempre se mencionaba, como paralelo, la muralla de Recópolis. Es del todo cierto que la cerca del Cerro de la Oliva es en todo similar a los ejemplos levantinos: no hay zanja de cimentación sino que la bancada se adapta al terreo; los muros son de doble cara con relleno de cal y canto; cada cierta distancia (nunca regular) se hacen torres cuadradas macizas que se proyectan hacia el exterior; los paramentos reciben un enfoscado de cal. La identidad tipológica justifica la interdatación entre elementos que comparten dicha identidad. El problema es si llevamos a València la Vella y al Punt del Cid hasta finales del siglo VI o a Recópolis hasta el siglo VIII.

Nosotros, ha quedado claro en otros casos analizados, nos decantamos por una fecha altomedieval (islámica) para este tipo de arquitectura militar por lo que, en

consecuencia, estamos obligados a pensar que los edificios monumentales de Recópolis, a partir de la muralla, podrían ser también altomedievales. ¿Qué pasa entonces con esos niveles de ocupación que se remontan a época preislámica? Hay material cerámico recuperado que remite a producciones de los siglos VI y VII (Olmo y Castro, 2008). Había por tanto una comunidad residente en el cerro. Cuando vamos en busca de esos niveles y materiales percibimos algo que nos llama la atención. Dichos niveles los encontramos en las casas que están en la calle que se desarrolla al sur de la plataforma alta [**Fig. 78**]. Estas estructuras que han podido ser excavadas hasta sus fases de fundación y primeros usos responden sin duda a estándares tardoantiguos comunes en la arquitectura doméstica: ausencia de cimentaciones en fosa, zócalos de mampostería cogida con morteros de barro (ausencia de cal), suelos de tierra, carpinterías sencillas. De estas casas proceden los repertorios cerámicos que se presentan como representativos de la Recópolis visigoda, que incluyen, desde algunas cerámicas de importación hasta cerámica común de tradición romana (Olmo y Castro, 2008). Sin embargo, los niveles de la terraza donde se encuentran los edificios monumentales nunca aparecen referenciados en este sentido, lo cual es extraño ya que, se supone, tendría que haber arrojado idéntico registro desde el inicio. También se excavó algún tramo de la muralla, con su puerta de acceso, un punto de especial interés al ser un lugar de frecuente tránsito y actividad que pudo dar lugar a cierta concentración de residuos cerámicos. Por desgracia, nada se dice respecto a su secuencia y materiales, sin duda de enorme interés a la hora de hacer los cotejos tipológicos entre las diferentes partes excavadas del yacimiento (Gómez de la Torre Verdejo, 2008).

En general, la información publicada respecto a la cerámica de Recópolis es bastante escasa a pesar de la importancia capital que tienen este tipo de análisis en la disciplina arqueológica: “Parece evidente que se ha diseñado o construido primero la secuencia de ocupación para luego ocuparse, si hubiese tiempo, de los repertorios cerámicos, o una parte de los mismos. Resulta complicado, de esa forma, que los resultados del análisis ceramológico lleguen a alterar las fases preestablecidas y las fechas a ellas asignadas” (Vigil-Escalera, 2018: 23).

¿Cuál es el vínculo histórico entre la parte alta del enclave y la parte baja? ¿Hacen las cerámicas recogidas abajo que los edificios de arriba sean de época visigoda? ¿No nos lo pueden decir ellos mismos desde sus registros arqueológicos? La posibilidad de que parte alta y parte baja tengan dos orígenes históricos distintos se acrecienta con un dato estratigráfico ya mencionado. El gran patio definido por los edificios singulares se cierra,

por el sur, mediante un edificio alargado (A3) y una puerta monumental ubicada entre este edificio y la esquina suroccidental de la iglesia [Fig. 73]. La construcción de la puerta, en palabras de Olmo, “significó una fuerte modificación de su espacio inmediato, incluyendo la amortización del módulo norte del edificio D” (Olmos y otros, 2008: 69). Así que tenemos un edificio de época visigoda siendo parcialmente amortizado por ¿otro edificio de cronología también visigoda? Para Olmo está claro que sí. Considera que la monumentalización de Recópolis no acabaría con el momento fundacional y que por tanto la puerta haría su aparición ya en el siglo VII. Llama la atención respecto a las enormes similitudes técnicas y materiales entre las obras de la iglesia y la puerta: empleo de toba caliza cortada, morteros de cal, cimentaciones con pequeñas zapatas a base de toba, cal y cantos. Nosotros añadiríamos otro elemento común: en ambas estructuras tenemos pequeños abovedamientos pétreos en toba (el porche-baldaquino en la iglesia y el arco profundo de la puerta). Nos parece más lógico pensar que ambas acciones constructivas, por equivalentes, sean coetáneas antes que separadas en el tiempo. Entendemos que Olmo no lo haga. Si puerta e iglesia (y palacio y muralla) pertenecen a una misma fase, todo es posterior a la fase que amortizan, la visigoda representada por la casa atacada por la puerta.

Por otra parte, hay ciertos materiales recogidos en excavación (en concreto algunos tipos de vidrios y piezas cerámicas) cuyas fechas de facturación no serían visigodas, como se defiende ahora, sino algo posteriores. Pone el acento sobre la presencia significativa de vidrio en el registro arqueológico (Castro y Gómez de la Torre-Verdejo, 2008), algo que también ocurre en el caso de Puig Rom y otros yacimientos del noreste (El Bovalar, Sant Julià de Ramis). Según las secuencias arqueológicas arrojadas por estos enclaves catalanes (ver Capítulo 3.2.5) los vidrios siempre se vinculan a fases tardías de un avanzado siglo VII e incluso un siglo VIII (Roig, 2011). En el Cerro de la Oliva se propone, en cambio, que la producción de vidrio se dio desde el momento mismo de la fundación de la ciudad en 578¹⁶⁰. Se quiere dar a estas facturas delicadas un componente de sofisticación derivado de la cercanía de las personas poderosas que las van a usar, que no son otras que las que habitan la parte alta de la ciudad. Hay vidrio porque existen demandantes principescos o aristocráticos que hacen de su uso un signo de distinción. Esto contrasta bastante con los yacimientos catalanes, donde el vidrio lo

¹⁶⁰ El vidrio aparece de manera significativa, tanto en forma bruta como dando forma a piezas de vajilla de mesa (copas, fuentes, platos). También se ha localizado, vinculado a esta actividad, un horno ubicado en otro de los edificios (Castro y Gómez de la Torre-Verdejo, 2008).

encontramos en hábitats, en ocasiones bastante humildes, de carácter rural (Roig, 2011). Por otra parte, no está claro que empezara a producirse vidrio en el cerro desde el momento de instalación original. Un posible horno vinculado a esta actividad es instalado en una estancia perteneciente a uno de los edificios (el D) en una fase de uso que no es la primigenia. Se adosa a una de las paredes y se asienta sobre un suelo perteneciente a la llamada fase R3, que llega hasta mediados del siglo VII (Olmo y otros, 2008: 69). Pero es que además hay piezas de vidrio cuya tipología remite a fechas muy avanzadas (Castro y Gómez de la Torre-Verdejo, 2008: 127) [**Fig. 79**]. Así ocurre con la copa VRR 178 (Foy y otros 2003: 44), documentada en el sur de Francia, que se hace presente en horizontes que alcanzan el siglo VIII. En efecto, si nos trasladamos a la Península Ibérica, este tipo de copas de pie alto y macizo está bien representado en los niveles de amortización de lugares como Puig Rom, El Bovalar o Sant Julià de Ramis (Roig, 2011), todos ellos abandonados en el transcurso del siglo VIII.

También encontramos estas copas en otro yacimiento con un registro que supera los inicios del siglo VIII: el Tolmo de Minateda (Gamo, 2010) [**Fig. 80**]. Las piezas recuperadas y reconocidas, gracias a los vástagos, se encuentran en niveles que pertenecen al siglo VIII, al igual que ocurre en Cataluña. Esto le lleva a decir a B. Gamo que, aunque estemos ante formas de tradición visigoda (la copa de pie alargado sería una evolución de otra copa previa de pie más corto, el tipo 23 de Foy que va de mediados del VI a mediados del VII), “deben seguir usándose durante un tiempo que ya es islámico, y por ello, en rigor cronológico son emirales” (Gamo, 2010: 484). Por todo ello pensamos que la llamada fase R3¹⁶¹, vinculada a la producción de vidrio, no tiene por qué estar necesariamente unida al nacimiento mismo del enclave. Actualmente, la interpretación evolutiva del yacimiento ofrece una importante contradicción en lo referido a la producción de vidrio. Por un lado tenemos algunas piezas tipologizables que remiten a horizontes muy tardíos, preferentemente dentro del siglo VIII. Sin embargo, según la secuencia (Olmo y otros, 2008), la producción de vidrio termina en la fase R4, que se

¹⁶¹ La secuencia evolutiva del yacimiento planteada por Olmo y otros (2008: 65-69) nos parece difícil de entender. Dicha secuencia se inicia con la fase R1, que iría desde el 578 hasta la primera mitad del siglo VII. Luego le sigue la fase R2, cuya horquilla cronológica es la misma que parte de la comprendida en R1, lo cual hace absurdo hablar de dos fases distintas. La mayor incomprensión viene dada por la fase R3, que iría desde finales del siglo VI hasta mediados del siglo VII, esto es, el mismo intervalo de las dos fases anteriores que, a su vez, se superponen. ¿Cómo es posible así percibir una lógica secuencial cuando, al llegar al tercer periodo, retornamos a la casilla temporal de salida? La sensación de confusión aumenta cuando, en otro artículo firmado por Olmos y Castro que forma parte de la misma publicación que el anterior de Olmo y otros, la fase R3 se funde con la fase R4 ocupando, ahora, la segunda mitad del siglo VII y los inicios del VIII (Olmo y castro, 2008: 92).

inicia a mediados del siglo VII. Según los excavadores, la otrora flamante ciudad palatina entra en una fase recesiva que se traduce, entre otras cosas, en la transformación de los antiguos espacios artesanales en hábitats de carácter popular. En este proceso se amortiza el horno mencionado más arriba, lo que se erige para los arqueólogos en la evidencia del fin de la elaboración de piezas vítreas recopolitanas. Un horno, no lo olvidemos, que no pertenece a la fase original del espacio arquitectónico que lo alberga, pretendidamente de finales del siglo VI. En definitiva, si se trabajó el cristal antes de época islámica se tuvo que seguir haciéndolo durante ésta (por los tipos tardíos documentados), lo cual genera una contradicción al decir, en otro lugar, que cesó esa actividad productiva en el propio siglo VII. ¿No habría que revisar la interpretación histórico-cronológica de la secuencia en vigor?

Si la presencia de vidrio sirve para hablar de la satisfacción de una lujosa demanda en el marco de un centro de poder áulico, la presencia, bastante menos abundante, de cerámicas de importación se emplea para proclamar la llegada de productos lejanos por conductos comerciales que hacían fluir las mercancías (de procedencia africana) desde los puntos de llegada costeros hacia el centro peninsular gracias a una demanda poco menos que estatal (Bonifay y Bernal, 2008). Esa condición palatina de la ciudad justificaría la presencia de potenciales y exigentes consumidores. Bonifay y Bernal hablan de “multitud de cerámicas o alimentos africanos” que además tienen “una continuada presencia a lo largo de toda la secuencia de vida visigoda y ¿emiral? de la ciudad” (Bonifay y Bernal, 2008: 103). Pero esa multitud de cerámicas, cuando leemos el trabajo, se reduce a 12 fragmentos: 10 recipientes anfóricos, una pieza de vajilla y una lámpara. ¿Se puede, solo con esa muestra, hablar de un comercio que nutre una demanda nacida en la ciudad palaciega? No solo eso, sino además sostener que dicha demanda se mantuvo desde la fundación hasta entrado el siglo VIII. Para empezar, es muy poco probable que existiera en los siglos VI y VII una llegada significativa de piezas y productos de importación al centro peninsular. En un trabajo de Járrega de principios de los 90, su mapa de dispersión de las importaciones tardías era muy expresivo. El centro aparecía en blanco (Járrega, 1991: 109) [**Fig. 81**]. Desde entonces, hasta ahora, se han recuperado en diferentes yacimientos de ese aparente yermo piezas cerámicas de importación (contenedores, piezas de vajilla, lámparas) de tipología avanzada. La verdad es que no muchas. A las encontradas en el Cerro de la Oliva (el lote más abultado) se le suman cinco fragmentos: dos en Gózzquez de Arriba (Vigil-Escalera, 2003: 375-376); trozos de una

misma pieza en Melque (Caballero, Retuerce y Sáez, 2003: 225); y dos en Segóbriga (Járrega, 1991: nota 76). A pesar de tan discreto número, que lo único que hace es desmentir el absurdo de que no hubiera ni un solo fragmento de estos productos en un amplísimo territorio, Bonifay y Bernal se muestran muy entusiastas a la hora de hablar de un verdadero comercio animado por élites urbanas cortesanas como las de Recópolis, pero también por consumidores de entornos rurales a tenor de las dos solitarias piezas de Gózquez (Bonifay y Bernal, 2008: 102). En el Cerro de la Oliva, al haber aparecido piezas en niveles considerados tanto presilámicos como islámicos, se concluye que los canales comerciales establecidos en época visigoda gracias a la conformación en el interior peninsular de un territorio de poder representado por la monarquía goda (qué mejor ejemplo que Recópolis, donde se recogen el mayor número de fragmentos), continuarían activos tras la irrupción islámica. Como argumentos en contra, al ridículo número de mercancías, se suma la interpretación vigente sobre la evolución de la ciudad. Si resulta que, a partir de mediados del siglo VII (fase R3), Recópolis experimenta un proceso de recesión que se irá agudizando en las fases siguientes ya islámicas es evidente que, en teoría, habrían cambiado las condiciones históricas en las que entender un pretendido comercio que, con los materiales disponibles, no es sensato proclamar. Por último, el panorama de las redes e intercambios comerciales en el ámbito del Mediterráneo (Wickham, 2008: 985-1172) ofrece una acelerada descomposición a lo largo del siglo VII, lo que hace muy difícil comprender que estén llegando productos importados al centro de la Península Ibérica hasta inicios del siglo VIII.

Dicho esto, los objetos de importación más interesantes encontrados en Recópolis son aquellos a los que Bonifay y Bernal prestan menos atención en su estudio. Se trata de dos tapaderas cerámicas que formaban parte de cacharros que contaban con un sistema de cierre articulado que permitía poner y quitar la tapa deslizándola por un argolla del asa gracias a la arandela cerámica unida al disco de cierre (Bonifay y Bernal, 2008: 106) [Fig. 82]. No forman parte estas piezas de la típica familia de los productos de importación del yacimiento: contendores anfóricos, vajillas de lujo, lucernas. Bonifay y Bernal, basándose en un trabajo de Hayes (1992), la encuadran tipológicamente con los llamados “UWW1 *spouted jugs*”, unas piezas bien representadas en Constantinopla en el siglo VII (Bonifay y Bernal, 2008: 105). Al tratarse de productos que no son norteafricanos como el resto, sino orientales, les lleva a hablar del “cosmopolitismo de la ciudad visigoda” y, al mismo tiempo, “la gran complejidad de la correcta seriación de sus repertorios cerámicos” en el

marco de esa idea de la participación de Recópolis en los canales comerciales de la época. En efecto, se trata de unos cacharros ajenos a la tradición alfarera hispana sin apenas ejemplos documentados en la península: Vega Baja en Toledo y, de nuevo, el Tolmo de Minateda en Albacete. El Tolmo de Minateda arroja un número significativo de estas tapaderas que han sido estudiadas por Amorós, Cañavate y Guriérrez (2014), dándoles la denominación “tipo K” por ser el código asignado a esta forma en la serie tipológica general del yacimiento. Coinciden en que se trata de objetos producidos en oriente que han sido llevados hasta Albacete. Estas tapaderas se detectan en el Mediterráneo desde el siglo VI, siendo habituales en el siglo VII en las costas orientales, llegando hasta el siglo VIII y perviviendo en Turquía a lo largo del medievo (Amorós, Cañavate y Gutiérrez, 2014: 382) [Fig. 83]. En opinión de estas autoras, las piezas llegan al Tolmo en el siglo VII si bien, en un trabajo posterior, llegan a admitir que su distribución se prolongaría hasta las primeras décadas del siglo VIII (Amorós y Gutiérrez, 2018: 529). No es extraño que se plantee prolongar el flujo de cacharros más allá de la conquista pues, de las 20 tapaderas recuperadas en sus contextos arqueológicos, 19 aparecen en niveles del siglo VIII y primera mitad del IX. Tan sólo una se vincula a niveles visigodos (de inicios del VII), en concreto relacionados con la construcción del palacio (Amorós, Cañavate y Gutiérrez, 2014: 3779). Así las cosas, causa extrañeza la asimetría de los hallazgos entre el siglo VII y los siglos VIII y IX. Parece demasiada casualidad que todas las piezas, menos una, se estuvieran rompiendo del siglo VIII en adelante. Queda arqueológicamente aislada la única pieza que se asocia al siglo VII, separada del resto de amortizaciones. Tengamos en cuenta que el complejo edificio al norte de la iglesia experimentó una reformulación espacio-funcional, junto al templo, hacia mediados del siglo VIII (ver AC2), por lo que convendría revisar el contexto estratigráfico en el que apareció la tapadera en cuestión. ¿Son niveles de la construcción original o de su reforma? Respecto a Vega Baja hay un único ejemplar (Peña y otros, 2009) [Fig. 84] que apareció en contextos (Fase 7 del estudio) que se tienen como de época emiral, lo que es coincidente con lo visto en el Tolmo.

Las tapaderas de Recópolis no hacen visigodas a las tapaderas del Tolmo de Minateda. Más bien, las tapaderas del Tolmo (y Vega Baja) pueden estar haciendo islámicas a las tapaderas de Recópolis. En ambos yacimientos, lo acredita la arqueología, hay fases de ocupación posteriores al 711. Si las de Albacete aparecen masivamente tras

esa fecha, las de Guadalajara pueden pertenecer a la fase islámica del cerro¹⁶². Se trata de productos que nos están hablando de un nuevo tiempo que se inicia con la conquista. El naciente al-Andalus se conecta con un mundo que se ha expandido desde el oriente mediterráneo. No nos planteamos el asunto desde una perspectiva meramente comercial. Estos recipientes, que no sabemos qué líquidos podían contener y qué se hacía con ellos, no son en absoluto equiparables a las ánforas y sus derivados, contenedores preparados para preservar productos que recorren largas distancias. Las tapaderas articuladas están concebidas para tapar-destapar todas las veces que sea necesario, pero no para sellar de forma hermética un recipiente cuyo diseño, además, no es el más adecuado para apilar y transportar. Por otra parte, tampoco son productos asimilables a las vajillas de lujo que llegaban junto a las ánforas romanas. El valor de la pieza son sus prestaciones en un contexto cotidiano, doméstico. Estos objetos que están llegando al Tolmo, y al Cerro de La Oliva, nos transmiten novedades en las vidas de sus habitantes, descubrimientos de nuevos usos y gustos que se incorporan a la tradición local, todavía muy presente en los repertorios cerámicos dominantes.

¿Una iglesia postvisigoda?

Por coherencia, si los edificios singulares y monumentales los llevamos al siglo VIII, tenemos que proclamar el “descubrimiento” de una iglesia postvisigoda en el Cerro de la Oliva, frente a la opinión tradicional que la considera de finales del siglo VI. La fecha visigoda (época de Leovigildo en concreto) asignada a la iglesia de Recópolis descansa en: el prejuicio pre-estratigráfico según el cual la Recópolis mencionada por Juan de Biclario está en el Cerro de la Oliva y, sobre todo, en los tremises encontrado en ella por Cabré (luego reubicados por Olmo bajo el pavimento). Respecto a la primera circunstancia no es posible, con la información documental, deducir con las mínimas garantías que Recópolis estuviera en ese enclave concreto. Respecto a la segunda ya quedó expresada nuestra sospecha sobre tan providencial hallazgo.

Metamos todo esto en el cajón y enfrentémonos al objeto en sí mismo. ¿A qué se parece y a qué no se parece esta arquitectura? Enseguida se entenderá por qué hacemos esta doble pregunta. Luis Caballero y José Bueno, en un artículo dedicado a esta iglesia en el que asumían la cronológica visigoda, hacían la siguiente observación: “Pero a todo

¹⁶² Los excavadores sostienen que estas tapaderas aparecieron en un contexto del edificio F. Se considera que esos niveles de uso pertenecen al periodo R2 (primer tercio del siglo VII), (Olmo y otros, 2008: 69; Olmo y Castro, 2008: 92).

lo dicho debemos aplicarle un mecanismo de corrección, dado que Recópolis es una iglesia muy diferente de las demás visigodas. De los paralelos sólo deduciríamos un «marco» básico semejante...” (Caballero y Bueno, 1989: 287). El propio Lauro Olmo, poco tiempo antes, se expresó en unos términos semejantes. Dice que su planimetría tiene un “carácter único en la Península” y “que el edificio que aquí nos ocupa no tiene ningún precedente conocido y constituye hasta el momento un *unicum* dentro de las edificaciones religiosas de época visigoda” (Olmo, 1988: 175 y 177). En efecto, a día de hoy, estas observaciones siguen siendo pertinentes, más aún cuando gracias a la arqueología vamos identificando, con más certezas que las estilísticas, los edificios que fueron levantados en la sexta centuria, la misma en la que se supone se erigió la iglesia de Recópolis.

Valga de ejemplo el Tolmo de Minateda. Esta ciudad, en virtud de los datos documentales y arqueológicos, fue una importante empresa constructiva desarrollada a finales del siglo VI o inicios del VII, muy próxima por tanto a la fundación de Recópolis. En el yacimiento albaceteño, como sabemos, se erigió una destacada iglesia en la parte alta. Al comparar ambos templos, como decimos cercanos en el tiempo, sorprenden las pocas similitudes, tanto en lo planimétrico como en lo constructivo. En El Tolmo se reconoce sin ningún problema un tipo de iglesia paleocristiana bajo la forma de un templo basilical cubierto en madera y teja, rematado a oriente por un presbiterio curvo con una bóveda de horno a base de ladrillo y con un ámbito bautismal en la parte occidental [Fig. 66]. En la iglesia de Recópolis, en cambio, esa planimetría típicamente tardoantigua brilla por su ausencia. Cabré, desde el primer instante que empieza a descubrir el templo, la llama “basílica”, denominación que sin duda remite a las primeras arquitecturas cristianas, pero que en absoluto se justifica ante la planimetría que se iba definiendo. No hay basílica pues no existe un aula dividida longitudinalmente por arquerías. La nave es única y está flanqueada por unos corredores que conectan perimetralmente con el llamado nártex de la fachada oeste. En el eje central E-O de dicho nártex encontramos un vestíbulo cubierto por una especie de dosel abovedado apeado sobre columnas de mármol (reutilizadas) [Fig. 85]. Esta especie de pasillo envolvente respecto al área celebrativa y el porche-baldaquino son elementos sin parangones peninsulares. En cuanto a la cabecera, mientras no se acometa una lectura estratigráfica del edificio en la que se secuencien las diferentes acciones históricas con sus consecuencias materiales, preferimos no pronunciarnos. La propuesta actual, desde los trabajos de Cabré, es considerar que el ábside original es recto al exterior y curvo al interior. Habría que corroborarlo o

desmentirlo desde el análisis arqueológico. Para terminar, en el expediente espacio-funcional no encontramos argumentos solventes para defender que la habitación septentrional del nártex fuera un baptisterio. Recordemos que lo que Cabré consideraba una estructura bautismal de tiempos de Leovigildo, era en verdad una reforma acontecida varios siglos después. La experiencia arqueológica nos dice que, si estuviéramos en un espacio bautismal de los siglos VI o VII, tendría que aparecer una pila rehundida en el suelo. Creemos que huelgan los datos justificativos. Aporta Olmo no obstante una información, poco desarrollada, que se refiere a una pileta que sería usada en esta habitación para administrar el sacramento. No se trata de una pila de fábrica, lo habitual, sino de una pila de mármol que desaparecería en 1970 fruto de un robo (Olmos, 1988: 173). ¿De dónde sale esta pieza?, ¿quién y dónde la encontró? Si perteneciera a las campañas de Cabré y hubiera aparecido en la misma estancia que los tremises es del todo seguro que el arqueólogo lo habría proclamado. Su única memoria es la conservada por algunos vecinos de Zorita, de quienes Olmo parece haber recogido el testimonio. La pieza no aparece documentada en el trabajo de Vázquez de Parga (1967) ni en las fotografías publicadas por Cabré.

Si pasamos ahora al apartado técnico-constructivo el cotejo entre la iglesia de Recópolis y la del Tolmo revela ambientes productivos distintos. En el Cerro de la Oliva hay una capacidad edilicia, en general, bastante mayor que en Minateda. Esto se demuestra, en el primer caso, con varios y potentes edificios (algunos de dos alturas) y un destacado perímetro amurallado sin duda sólido. En el Tolmo, directamente, ni se hacen murallas. Podemos apelar al carácter de fortaleza natural que ofrece el promontorio, pero allí donde sí se actúa en clave poliorcética (la barranquera de la parte baja que permite subir al cerro) los resultados son muy distintos a los de la cerca recopolitana (Gamo, 2004: 90). El baluarte del Tolmo es una grosera estructura masiva por acumulación de materiales reutilizados a partir de cierres anteriores: uno alto imperial en sillería que, a su vez, forraba a otro ataludado prerromano en mampostería (Abad y Gutiérrez, 1997: 592).

En la muralla de Recópolis, y en los otros edificios monumentales, encontramos una sillería de primera mano, lo que significa suficiencia en el ciclo completo de la piedra, desde su extracción en canteras naturales hasta su transformación en materiales constructivos y su asiento en la obra. En El Tolmo, en cambio, priman unos recursos constructivos más propios de la albañilería. Los sillares (reutilizados y no de cantera) se

reducen a encadenados de esquina y marcos de vanos o, a lo sumo, lugares específicos, como el ábside, compuesto en su parte inferior por sillares de acarreo sin síntomas de una mínima transformación para su nuevo uso. Contrasta igualmente la heterogeneidad edilicia de los edificios albaceteños frente a la homogeneidad de los guacenses, así como unos replanteos de los muros bastante más irregulares de los primeros respecto a los segundos. Obsérvese la deficiente geometría de la basílica del Tolmo (las naves se estrechan sin motivo hacia el oeste) y la desviación del baptisterio respecto al aula (Gutiérrez y Cánovas, 2009: 110) [Fig. 4].

Otro elemento diferencial tiene que ver con un material aparentemente humilde: la cal. La arquitectura de Recópolis, como ocurre en Pla de Nadal, València la Vella o el Punt del Cid, emplea de forma masiva y polivalente cales de buena calidad: morteros para unir sillares y compactar rellenos, suelos hidráulicos tipo *opus signinum*, enfoscados exteriores e interiores de los paramentos. Al igual que la sillería *ex novo* nos habla del circuito productivo de la piedra desde su extracción en cantera hasta su puesta en obra, la utilización constante de cales depuradas para diferentes cometidos (estructurales, preventivos, estéticos) delata otro ciclo productivo, el de la cal, implementado en ese ambiente. Un ambiente que, atendiendo al uso de la cal en el Tolmo, no es el mismo. En El Tolmo solo se usa la cal, poco decantada, en la basílica, estando ausente en el complejo septentrional. El pavimento de la iglesia no es de *signinum*, como en Recópolis, sino el mismo nivel geológico al que se echó, encima, una capa de tierra apisonada mezclada con cal (Gutiérrez y Cánovas, 2009: 114). Hay no obstante documentado un suelo de *opus signinum* en una de las estancias al norte de la iglesia. Perteneció al piso alto de una habitación ubicada hacia la parte occidental (Gutiérrez y Cánovas, 2009: 96). En nuestra opinión, como decimos en el Apéndice AC2 referido al Tolmo, esta habitación experimentó una remodelación en el siglo VIII, en la que se echa el nuevo suelo anaranjado en el piso bajo y se hace la escalera y el piso alto pavimentado con suelo hidráulico.

En definitiva, la heterogeneidad de las técnicas constructivas y el recurso al reemplazo de toda clase de materiales (sillares para muros, ladrillos termal para la bóveda del ábside, columnas y capiteles para soportes, tejas para cubiertas) entrañan, en El Tolmo, una disminución intrínseca de la especialización artesanal respecto a los estándares previos (Gutiérrez y Cánovas, 2000: 115). Si colocamos a Recópolis en una fecha cercana al Tolmo y tenemos además en cuenta que estos ambiciosos proyectos

estuvieron respaldados por la monarquía goda (una ciudad palatina y un contrapeso a la presencia bizantina en el levante además de la creación de un nuevo obispado), causa extrañeza tanta diferencia en los procesos y en los resultados. Nos parece más lógico explicar las diferencias apelando a ambientes productivos distintos, no desde un punto de vista regional sino cronológico.

Al mover la iglesia al siglo VIII, tal como proponemos, ¿en qué se parece a otros edificios de esa misma época? En términos técnico-constructivos las semejanzas se hacen manifiestas: capacidad para abrir canteras de las que extraer sillares, muros de doble hoja con relleno de cal y canto, pericia para abovedar en piedra como en el porche-baldaquino y posiblemente en el ábside, uso de cales de buena calidad, cimentaciones corridas sin fosa, suelos de *opus signumum*. Ahora bien, su planimetría no es semejante a las de otras iglesias del siglo VIII conocidas, que en verdad son pocas: Cárcel de San Vicente, Melque, La Mata, El Trampal. Todas ellas, coinciden en presentar la misma planta: una cruz griega. Esta forma, por mucho que su geometría evoque al signo cristiano por excelencia, está determinada por los requerimientos estructurales de unas fábricas que se abovedan completamente con la misma piedra que arma sus muros (Utrero, 2006). Esta es por tanto otra diferencia. La iglesia del Cerro de la Oliva se cubre mayoritariamente con armadura de madera, salvo en algunos espacios abovedados (porche y puede que el ábside), mientras que las otras iglesias lo hacen todo en piedra.

El porche-baldaquino del Cerro de la Oliva, desde una comprensión sistémica de la arquitectura hispana, es una suerte de meteorito tipológico en tanto en cuanto podemos afirmar que este elemento no forma parte del acervo monumental peninsular. Falta por completo en la arquitectura tardoantigua local. Tampoco lo encontramos en la anterior, hispano-romana. Sea de cuando sea el edificio del Cerro de la Oliva, esta solución venía ya formada desde un ambiente distinto al local. Al ampliar el foco de la pesquisa más allá del entorno hispano encontramos cumplidos porches-baldaquinos en el oriente mediterráneo. En ese entorno histórico-territorial sí podemos hablar de un tipo arquitectónico que forma parte del ambiente productivo regional a lo largo del tiempo. Hay porches-baldaquino tanto en edificios bizantinos (cristianos) como en edificios omeyas (musulmanes). Los más antiguos los encontramos en iglesias bizantinas fechadas en el siglo V, como la siria de Qalb Lozhe (Tchalenko, 1974; Tchalekco y Baccache, 1979) [**Fig. 86**]. También en edificios civiles del siglo VII previos a la irrupción islámica, como en la fase gasánida de la fortaleza jordana de Hallabat (Arce García, 2007 y 2009)

[Fig. 88]. Este elemento arquitectónico seguirá siendo usado en la arquitectura omeya. Un buen ejemplo es la Cúpula de Roca en Jerusalén, con porches de este tipo en cada una de las cuatro puertas (Allen, 1999) [Fig. 87]. En la residencia-fortaleza de Hallabat antes mencionada se hicieron importantes reformas a inicios del siglo VIII (Arce García, 2009). Se intervino, entre otros sitios, en los porches-baldaquinos previos, no para eliminarlos sino para darles un nuevo aspecto [Fig. 88]. También los incorporan en los edificios hechos *ex novo*, como la mezquita que se levanta al exterior del recinto fortificado [Fig. 89]. En la entrada que se encuentra en el extremo contrario al *mirhab*, alineada con él, hay un porche-baldaquino de bastante monumentalidad que, en vez de cubrirse con una bóveda longitudinal como era tradición, se remata con una cúpula sobre pechinas. Llamamos también la atención, en esta mezquita, sobre la existencia de un nártex que envuelve al edificio por tres de sus lados de una forma similar a lo que ocurre en el Cerro de la Oliva. Únicamente queremos apuntar estas coincidencias espacio-funcionales: el rodear los espacios celebrativos con zonas de tránsito cubiertas y el señalar los accesos principales a los templos, en un sentido axial respecto a sus cabeceras (ábside y *mihrab*), con recursos monumentales semejantes.

¿Cuándo cayó en la península, procedente del medio oriente, el meteorito tipológico del que venimos hablando? Pudo haberlo hecho desde época bizantina, que es cuando aparecen los primeros porches-baldaquino. Pero también más tarde, cuando se siguen construyendo en época omeya. Por todo lo dicho en el capítulo dedicado a Recópolis, así como en los distintos Apéndices Críticos que lo complementan, nosotros encontramos razones para defender que, dicho elemento, llegó en el siglo VIII, como el resto de los edificios monumentales. En consecuencia, proponemos que la iglesia del Cerro de la Oliva es una iglesia levantada desde sus fundamentos en las primeras décadas del siglo VIII.

Un palacio sin rey

En la campaña de 1945 Cabré excava un gran edificio situado en el escarpe norte del cerro [figs. 61 y 64]. Se trata de una arquitectura potente ejecutada en el mismo ambiente constructivo y tecnológico que el resto de edificios de la plataforma y la muralla. Desde el principio, Cabré lo denomina “gran palacio” (Cabré, 1946: 36) y lo atribuye a la acción del rey Leovigildo (Cabré, 1946: 45). Nunca dice o explica por qué podemos estar ante una residencia palatina más allá de la constatación de que no tiene un carácter religioso y de la presunción de que nos encontramos en Recópolis, una ciudad de

fundación regia. La historiografía posterior asumió sin más esta idea basada en un prejuicio (Claude, 1965: 178; Raddatz, 1973: 158-162). Las nuevas excavaciones han sacado a la luz, en la misma plataforma superior, dos nuevos edificios similares al anterior, aunque de menores dimensiones [figs. 61 y 75]. Ahora, ante la presencia de varias fábricas, se habla no de un palacio sino de un conjunto palatino, que también incluiría a la iglesia como parte de su expediente monumental (Olmo, 2008: 47-52).

De forma automática, estos edificios civiles se han convertido en “modelo” de una arquitectura áulica desarrollada por los reyes visigodos. Se trata de potentes edificaciones, especialmente el pabellón norte, con más de 130 metros de largo, 20 de ancho y con una altura indeterminada pero de cierta entidad ya que los restos materiales permiten afirmar que, al menos, tenía dos plantas: presencia de una hilera de machones cuadrados que podrían soportar un forjado; aparición de bloques de *opus signinum* sobre el pavimento de la planta baja sin duda procedentes de un suelo superior que se vino abajo. Su tecnología constructiva es la misma que impera en el resto de estructuras monumentales: muros de doble hoja con rellenos de cal y canto, cales muy depuradas para morteros, enfoscados y suelos (el *opus signinum* del piso superior). También procedentes de las plantas altas se han recuperado piezas escultóricas (capiteles, fustes, cimacios) que confieren representatividad a la arquitectura que las alberga (Olmos, 2008: 47).

Frente a la iglesia, que la historiografía no consigue encuadrar en un marco comparativo preciso, los edificios civiles del Cerro de la Oliva vienen siendo puestos en relación con otros casos peninsulares a los que se atribuyen funciones representativas. En los últimos años se está poniendo en valor la arquitectura que no es religiosa, ampliando así el foco de la edificación monumental tardoantigua y altomedieval (Perich i Roca, 2014; León, 2016; Guiérrez y Cánovas, 2009). Olmo (2008b: 48-49), por ejemplo, cuando analiza las fábricas de Zorita se mueve en esa nueva panoplia de arquitectura civil: el pretendido complejo eclesiástico de Barcelona, en especial el considerado palacio del obispo que Bonet y Beltrán (2003: 174-176) fechan en el siglo VI; el edificio excavado en Falperra (Portugal) que M. L. Real identifica con el palacio de la corte sueva, también del siglo VI (Real, 2000: 26); un edificio del complejo residencial ubicado al norte de la basílica del Tolmo de Minateda que parece contar con una hilera de machones (Gutiérrez y Cánovas, 2009: 109-112) y que pudo ser una estancia de representación del poder episcopal ; las residencias emirales que M. Alba fecha entre finales del VIII y primera

mitad del IX (Alba, 2007: 187); el edificio valenciano de Pla de Nadal, también objeto de una discusión cronológica que se mueve entre lo tardovisigodo (Juan y Pastor, 1989a, 1989b, 2000; Ribera y Rosselló, 2009, 2011) y lo andalusí (Caballero, 2000; Arce Sainz, 2019) [Fig. 92].

El estudio de la arquitectura civil entre los siglos VI y X tiene los mismos problemas interpretativos que la arquitectura religiosa. Por una parte, tenemos casos en los que es dudosa la funcionalidad atribuida a los restos presentados. De este tipo serían Falperra y el Tolmo de Minateda. En el ejemplo portugués, como sostienen Gutiérrez y Cánovas, “la escasa documentación arqueológica del sitio y la identificación puramente conjetural de la sede regia recomiendan prudencia” (Gutiérrez y Cánovas, 2009: 126). Respecto al albaceteño, como expusimos en el Apartado Crítico AC2, no nos parece convincente la reconstrucción propuesta ante una serie de contradicciones estructurales. Por otra parte, hay otros casos en los que la funcionalidad no es discutida, pero no existe consenso a la hora de ofrecer cronologías. Entran en esta categoría lugares como Sant Julià de Ramis (Bruch y otros, 2006) y el palacio del obispo de Barcelona (Bonet y Beltrán, 2003). Su evidente identidad tipológica con las residencias emirales emeritenses (Caballero y Utrero, 2013: 129), fechadas con seguridad en época emiral gracias a la estratigrafía, hace difícil comprender que estén separados por dos siglos.

La arquitectura monumental del Cerro de la Oliva, en conjunto, responde a unas pautas productivas y estratégicas que reconocemos en otros lugares como València la Vella-Pla de Nadal, El Punt del Cid, Puig Rom. Ya quedó dicho. En aquellos aspectos espacio-funcionales vinculados a unos edificios de carácter civil, los alargados pabellones del Cerro de la Oliva nos colocan ante un tipo de fábrica que podemos incluir en un modelo arquitectónico de corte monumental que es distinto al romano tradicional. En este último, las residencias palatinas y señoriales (rurales y urbanas) se desarrollan horizontalmente a base de espacios de una planta (Mar, 2005), mientras que en el Cerro crecen verticalmente levantando una segunda altura que conforma una suerte de “bloques” residenciales y representativos [Fig. 94]. Está del todo acreditado que el Cerro de la Oliva existía un piso alto que, además, estaba solado con *opus signinum*, una solución que confiere a la segunda planta un rasgo de monumentalidad añadida al colocar unos suelos que se encuentran en ámbitos significativos, como la iglesia. Otros ejemplos peninsulares de estructuras de dos pisos serían Pla de Nadal [Fig. 31] y San Julià de Ramis [Fig. 112]. Es posible que también tuvieran una segunda planta las residencias emirales

de Mérida [Fig. 125], el llamado palacio del obispo de Barcelona [Fig. 176] y los pabellones residenciales de Melque [Fig. 205].

Según todo esto, desde un punto de vista tradicional, la pretendida Recópolis sería el iniciador de unos modelos y tipos tecnológicos y espacio-funcionales que deberíamos ver repetirse en el tiempo. Si en la ciudad de Leovigildo hay edificios de dos plantas tendríamos ahí al primer eslabón de la cadena. Lo mismo pasaría con las cuestiones de tipo tecnológico asociadas a su construcción: explotación de canteras, sillería, capacidad para abovedar. El problema, para nosotros, es que esta supuesta forja de modelos está muy separada temporalmente de su plasmación en ejemplos repartidos por el territorio. Con las residencias de Mérida esta brecha temporal se hace evidente. Unas fábricas musulmanas levantadas con seguridad en el siglo VIII, conectan con una ciudad palatina de finales del siglo VI sin eslabones intermedios. Las dataciones visigodas de Sant Julià de Ramis y el palacio del obispo de Barcelona deberían corregirse ante la evidencia cronológico-arqueológica que aportan los edificios extremeños. Por otro lado, los materiales de los registros de yacimientos como València la Vella-Pla de Nadal, Puig Rom o El Punt del Cid (ver los capítulos 2.2 y 2.5) son objeto de una discusión cronológica en la que se debate si pertenecen a un momento tardío visigodo (finales del VII o inicios del VIII) o a uno ya islámico (post 711). Queremos decir que Recópolis queda aislado, temporalmente, de todos aquellos lugares con los que tiene conexiones tecnológicas, productivas y funcionales. Esto recomendaría, desde un punto de vista tipológico, barajar la posibilidad de aproximar cronológicamente Recópolis al resto de ejemplos pertenecientes al marco comparativo sometido a debate: o es tardovisigoda o es paleoandalusí.

Si dejamos anclada Recópolis a finales del siglo VI tendríamos que hablar, una vez más, de un *unicum* en los aspectos técnico-productivos antes mencionados. También en lo que tiene que ver con el potente edificio de dos alturas que se viene en considerar un palacio. El modelo de palacio romano, de una sola planta a base de edificios exentos articulados entre sí por peristilos, siguió estando vigente en época tardoantigua con ejemplos bizantinos como el Gran Palacio de Constantinopla y el Palacio del *dux* de Apollonia (Libia), (Perich, 2013: 69). Poco se sabe de la arquitectura palaciega bizantina en los siglos VII y VIII, la cual quedaría, en esos tiempos de la gran expansión omeya, reducida a la capital. Llegado el siglo IX el emperador Teófilo (829-842) construye un palacio en Bryas que adopta el modelo palatino del califato abasí, rompiéndose así con la

tradición secular (Perich, 2013: 70). Una de las novedades, que será capital en el futuro, es el desarrollo en altura dando lugar a un piso alto que, ahora, va asumir las funciones de boato y representación que, en el anterior modelo, estaban al pie de la calle. En los siglos X y XI parece consolidarse un tipo de residencia áulica, de dos alturas, formado por un cuerpo largo, rectangular, precedido por un pórtico (Perich, 2013: 71).

Perich, sin embargo, no acepta que este modelo de dos alturas, siendo la superior la representativa, proceda de la arquitectura islámica (Perich, 72), a pesar de los numerosos y elocuentes ejemplos brindados por los llamados “palacios del desierto” omeyas repartidos por Siria, Jordania, Palestina, Líbano, Iraq (Sauvaget, 1939, 1967; Stern, 1946-48; Hamilton, 1959; Creswell, 1969; Grabar, 1978; Hillenbrand, 1982). Todo esto, aunque no lo parezca, tiene que ver con Recópolis. Contamos en Zorita con pabellones alargados, de dos pisos. Uno de ellos, el de mayor tamaño, tiene una planta alta más sofisticada (suelos de *opus signinum*, expediente escultórico decorativo) que la inferior (mero suelo de tierra y alberge de la infraestructura de pilares que soporta la zona noble). Una muestra de arquitectura residencial monumentalizada que rompe con la tradición romana. Al igual que nos preguntábamos, en el caso del acueducto, quién podía en la Hispania de finales del siglo VI trazar y ejecutar esa obra de ingeniería, nos preguntamos, ahora, quién podía en esas mismas fechas estar detrás de esta arquitectura. No solo en la Península Ibérica sino en todo el occidente mediterráneo, lo cual lleva a Recópolis a convertirse, otra vez, en un *unicum* de alcance continental. Si nos vamos a oriente encontramos otro, el de Qars ibn Wardan, en Siria, (Poidebard y Mousterde 1945; Krautheimer, 1984: 288-291; De’Maffei, 1995), que se fecha en el tercio central del siglo VI. En opinión de A. Perich (2013), este complejo sirio vendría a ser el eslabón perdido entre los palacios de tradición romano-helenística y los palacios altomedievales con desarrollos verticales. Nadie, por ahora, pone en relación este palacio sirio con Recópolis, si bien A. Perich (2015) lo saca a colación cuando se refiere a Pla de Nadal, otro edificio inmerso en severas discusiones cronológicas.

En nuestro análisis ha ido quedando claro que apoyamos una fecha postvisigoda. Si el gran edificio septentrional, como es obvio, no era el palacio de un rey visigodo, ¿qué era en el contexto histórico ahora propuesto? Hace unos años, en una visita realizada al yacimiento, unos de los presentes, Javier Arce, hizo un interesante comentario cuando estábamos paseando por los restos del enorme pabellón. Opinaba que el piso bajo del edificio albergaría las caballerizas reales, deseo y orgullo de los monarcas visigodos. En

un artículo, aunque sin mencionar de forma expresa a la presencia de caballos en la planta inferior de Recópolis, abunda en esa idea de contar con una cuadra abundante y selecta como parte de los símbolos del poder real que se manifiestan en la recién creada *sede regia* (Arce Martínez, 2000: 56). La presencia de caballos nos parece de interés, aunque en otro contexto. El Cerro de la Oliva, València la Vella, El Punt del Cid, tienen sin duda un carácter de ocupación del territorio. Una ocupación traducida en un enclave de tipo castrense. Lo lógico es que estos lugares tuvieran tropas acantonadas que podrían ser alojadas en los pabellones. El Cerro de la Oliva es, sin duda, el enclave más potente a la vista de sus resultados materiales, tanto en la muralla como en los edificios interiores. También es, frente a los demás, el que tiene un verdadero valor estratégico en el territorio. Mientras que València la Vella y el El Punt del Cid tienen un componente más proclamativo y escenográfico que estratégico (se encuentran cerca de viejas ciudades ahora sometidas) el Cerro de la Oliva domina el paso de un importante río cuyo siguiente punto de franqueo queda a más de 100 km al oeste (Toledo).

En estos acantonamientos sería muy importante el papel de la caballería ya que permite agilidad a sus efectivos, tanto a la hora de salir del recinto murado para moverse por el territorio como a la hora de volver. A pesar de la posible presencia de caballerías en una parte de los pabellones, seguimos estando ante unas potentes arquitecturas con una carga representativa, de poder, que se expresa en la propia rotundidad de la fábrica y en el desarrollo, en la planta alta, de ambientes más escenográficos: suelos de *opus signinum*, sistemas decorativos. En el palacio omeya de Jarrane (Jordania) se integran en una misma estructura, de dos alturas, espacios de servicio y de representación (Creswell, 1989; Urice, 1987). En la planta baja, en el zaguán de entrada, encontramos precisamente una caballeriza [Fig. 93], mientras que encima se ubican salones arquitectónica y decorativamente destacados: suelos de *opus signinum*, abovedamientos, estucos. En el Cerro de la Oliva tenemos un esquema similar al comprobarse que la segunda planta pudo albergar estancias dotadas con ciertos refinamientos mientras que, la inferior, tiene un carácter utilitario, de servicio.

El acueducto

Llamamos ahora la atención sobre una obra de ingeniería: un acueducto. Se han localizado, algo alejados del Cerro en dirección Este, varios tramos pertenecientes a una conducción de agua [Fig. 90]. Aunque mencionados en algunos de los trabajos dedicados al yacimiento (Olmo, 2006: 94; Olmo, 2008: 54) no han sido objeto de estudio hasta hace

pocos años (Martínez Jiménez, 2015, 2017, 2018). Las partes conservadas se localizan en las zonas más agrestes [Fig. 91], mientras que en los terrenos suaves donde es posible roturar no han quedado apenas restos (Martínez Jiménez, 2015: 308). Así ocurre en las inmediaciones de la ciudad, por lo que no se puede certificar, con absoluta certeza, que el acueducto acabara allí. De todas formas, la técnica constructiva empleada, reconocible en los edificios del cerro (Martínez Jiménez, 2018b: 43), y el que no haya otro enclave cercano que justifique esta obra hidráulica, hacen sensato considerarla parte del esfuerzo edilicio general.

La razón de traer a colación el acueducto es por lo históricamente extraordinario que supone encontrar este tipo de ingeniería a finales del siglo VI, fecha de la fundación de Recópolis. Dice J. Martínez Jiménez que, al igual que Recópolis es un *unicum* para la arquitectura de época visigoda, el acueducto es igualmente un caso aislado en todo el Occidente post-romano (Martínez Jiménez, 2015: 317). Así es. Desde finales del siglo IV las administraciones municipales, menguados sus ingresos y faltas de incentivos con los que proyectar carreras políticas, reducen de forma sustancial las partidas dedicadas a las instalaciones públicas, lo que incluye a los acueductos (Sánchez López y Martínez Jiménez, 2016: 80). Avanzado el siglo IV y el siglo V, a lo sumo, se invertía en el mantenimiento y limpieza básicos. Hacer obra nueva, jamás. Como mucho, reparaciones que, incluso, pudieron no servir para nada, como en Mérida (Sánchez López y Martínez Jiménez, 2016: 81). Por el camino se perdió el conocimiento (complejo y altamente especializado) de hacer acueductos al tiempo que, las ciudades romanas que contaban con ellos, experimentaban importantes cambios políticos, sociales, económicos, culturales. Hacia finales del siglo VI era imposible que, en la Península Ibérica, alguien proyectara y ejecutara un acueducto *ex novo*. Llegados a este punto, ¿cómo es posible que Leovigildo hubiera encontrado a las personas capaces de llevar el agua a su flamante ciudad? Martínez Jiménez ofrece, no le queda otra, una explicación *ad hoc*: si a esas alturas, en la vieja Hispania, no había ingenieros hidráulicos, tuvieron que venir de fuera (Martínez Jiménez, 2015: 301). En concreto del oriente mediterráneo donde, a diferencia de occidente, las estructuras de poder bizantinas, empezando por el emperador, siguieron actuando positivamente en algunas de estas infraestructuras (Martínez Jiménez, 2018b: 46).

La manera en la que el acueducto del Cerro de la Oliva termina justificándose como una obra de finales del siglo VI cuando todos los indicadores arqueológicos e

históricos deberían descartar de plano tal adscripción¹⁶³, pone en evidencia el coloso historiográfico en el que se ha convertido Recópolis. Los trabajos de Martínez Jiménez son rigurosos y tienen una sólida base empírica pero, cuando tiene que enfrentarse al coloso, el poder intimidatorio de este último provoca la búsqueda de una salida forzada que es imposible corroborar con las herramientas que han servido para construir el resto de datos. Martínez Jiménez, a partir de los datos documentales y arqueológicos, considera que los conocimientos que permitían proyectar y ejecutar obras de ingeniería hidráulica se perdieron, en el occidente mediterráneo, en un momento temprano del proceso de desestructuración de la superestructura estatal romana (Martínez Jiménez, 2018b: 37). No sería, hasta el siglo VIII, cuando se recuperarían y aplicarían estos saberes en esta parte del Mediterráneo de la mano de los árabes (Martínez Jiménez, 2015: 317). Al mismo tiempo, pone en relación esta conclusión con la propuesta de L. Caballero para la interpretación de la arquitectura tardoantigua y altomedieval (Martínez Jiménez, 2018b: 38). En opinión de Caballero hay una serie de elementos técnicos y constructivos aplicados a la arquitectura religiosa y representativa cuyas fechas, tradicionalmente vinculadas a tiempos visigodos, deberían corregirse y hacerse más modernas, del siglo VIII en adelante. Entre estos elementos se encuentran los arcos y las bóvedas de cantería, fundamentales en la obras de ingeniería hidráulica (Martínez Jiménez, 2018b: 39). Así las cosas, un acueducto como Recópolis, supuestamente levantado en 578, sería una absoluta contradicción que debería llevar a reflexionar sobre su cronología tradicional. Sin embargo, al final se termina usando el “comodín” historiográfico del bizantinismo que ha servido, desde siempre, para solucionar las contradicciones del modelo tradicional. Se achaca la condición de *unicum* al concurso de ingenieros orientales llamados a la corte de un rey, Leovigildo, que busca emular a los grandes gobernantes, tanto en cuestiones de protocolo y etiqueta como en acciones promotoras destacadas que fundan nuevas ciudades (Martínez Jiménez, 2015: 316-317). No se entienda esto como una crítica a Martínez Jiménez sino como denuncia de una situación que puede estar distorsionando de forma profunda la interpretación histórica en todo lo que tiene que ver con la supuesta Recópolis.

¹⁶³ De los algo más de 70 acueductos romanos de Hispania, erigidos entre los siglos I y II, tan solo estaban operativos, en el siglo V, 17. De ellos, únicamente estarían funcionando 3 ó 4 a inicios del siglo VIII (Martínez Jiménez, 2018b: 41). Hay que esperar, hasta el al-Andalus omeya, para poder hablar de una reactivación de las capacidades teóricas y prácticas capaces de suministrar agua corriente a los centros urbanos (Martínez Jiménez, 2018b: 43).

Tras todo lo dicho en los Apéndices Críticos y en el texto general sobre Recópolis defendemos la apertura de un nuevo expediente interpretativo en torno al yacimiento del Cerro de la Oliva, historiográficamente identificado con la ciudad de Recópolis descrita por Juan de Biclaro. Según nuestra interpretación, basada en un análisis crítico de la tipología, la estratigrafía y la historia de la investigación relativa a este enclave, la monumentalización del lugar pudo tener lugar en una fecha postvisigoda y no a finales del siglo VI. Los pabellones, la muralla, la iglesia, la puerta, suponen una profunda solución de continuidad histórico-constructiva en el cerro. Al estar implicada, en esta empresa, un edificio religioso cristiano estaríamos, en consecuencia, ante una iglesia post 711. No es por tanto un templo visigodo que pudo seguir, o no, funcionando más allá de la conquista sino un templo levantado por o para cristianos de al-Andalus.

AC6. *Ercávica/Arcávica*

El huido obispo Sebastián

Existe una narrativa historiográfica según la cual, hacia mediados del siglo IX, un colectivo mozárabe vinculado a un centro urbano de origen preislámico sufrió una agresión externa que significó su desaparición, empezando por la institución religiosa obispal allí presente desde tiempos de la conquista. La desarticulación de un grupo mozárabe como éste es sin duda una circunstancia de enorme importancia en el tema que nos ocupa.

Todo comienza en un documento alumbrado en el norte cristiano, con fecha 886 (Floriano, 1951: 270-272), en el que podemos leer que un obispo llamado Sebastián fue expulsado años atrás por los “bárbaros” de su sede, *Arcávica*, perteneciente a la provincia de la *Celtiberia*¹⁶⁴, territorio por aquel entonces integrado en al-Andalus. El obispo “peregrino” (*peregrino Epsicopo*) encuentra refugio en el norte y llega a ser nombrado el primer mitrado de Orense tras la entrada de ese territorio en la órbita del poder monárquico asturiano de la mano de Ordoño I unos veinte años antes de la confección del documento que relata los hechos.

El alcance histórico del relato, si fuera cierto, es más profundo de lo que parece. Tendríamos, en primer lugar, a una comunidad mozárabe radicada en una ciudad preislámica que, siendo obispado en época visigoda, mantiene su estructura religiosa institucional tras la conquista a lo largo de más de un siglo. Por otro lado, se achaca a una acción externa y agresiva la huida del obispo Sebastián a mediados del siglo IX. Al contrastar estos datos con otros conocidos en el territorio mozárabe del centro peninsular desde el siglo VIII, la *Arcávica* mozárabe y episcopal se revela como un caso bastante excepcional por no decir anómalo. En ciudades episcopales de la región, como Segóbriga, se detectan procesos de recesión urbana, iniciados antes incluso del VIII, que terminan haciendo de la ciudad un modestísimo enclave (Abascal, Almagro y Cebrián, 2008). Sumemos a esto que, *Arcávica*, conservaría su condición obispal tras inicios del siglo VIII en una provincia eclesiástica que sólo da señales institucionales en Toledo y, algo

¹⁶⁴ Creemos que esta mención a la provincia de Celtiberia, a modo de coletilla, puede estar tomada de la literatura conciliar, en concreto de la firma del obispo Pedro de Ercávica en el III Concilio de Toledo (589): *Petrus Arcavicensis Celtiferiae epsicopus*.

más al norte, en Alcalá de Henares y Sigüenza. De las otras sedes conquenses más cercanas (Segóbriga y Valeria) nada se sabe tras la conquista. Habría que admitir entonces que, en teoría, en *Arcávica* se dieron las circunstancias para que, en el momento de sumisión, surgiera una *dimma* capaz de mantener sus mecanismos de reemplazo institucional y social a lo largo de más de un siglo, algo que en absoluto ocurrió en las sedes de su entorno. No es que se diga nada de esto en la fuente escrita. Simplemente se trata de la aplicación del análisis histórico al dato en cuestión. Si había en Orense un obispo de *Arcávica* es que supuestamente hubo, en esta última ciudad, una población mozárabe secular que se remontaba al momento de la conquista, como ocurrió en Toledo, Mérida o Córdoba. Y, cuando esto ocurre, es porque los cristianos fueron capaces de alinearse tanto internamente como en su relación con el poder musulmán dominante. Serían una *dimma* equiparable a la de cualquier otra ciudad de al-Andalus

Así las cosas la marcha del obispo Sebastián significa el final abrupto de una población mozárabe de este tipo. Un pequeño cataclismo, realmente excepcional, con el que la historiografía reafirma la idea de constante presión musulmana hacia las poblaciones locales que han perseverado en su fe cristiana. Ahora, a los árabes, se les suman los bereberes como látigo del cristianismo. Al fin y al cabo todos son musulmanes. Los causantes de la ruina de la cristiandad en la ciudad de *Arcávica* y sus alrededores serían los bereberes. Ese es el veredicto tradicional. En el pasaje literario se dice que fueron los bárbaros los causantes de la marcha de Sebastián (*expulsus a Barbarjs*). Se interpreta que, al usar el término bárbaro, el autor quería dejar claro que no se trataba de los árabes (*gens Arabica*) sino de los bereberes, atribuyendo de este modo al escritor una finura en el matiz propia del análisis histórico. No obstante, se obvia que en el mismo texto se utilice el término bárbaro (*barbarorum subastatjones*) para referirse a una de las amenazas externas a las que se enfrentó el asturiano Ordoño en su propio reino: las incursiones normandas. Otra de las amenazas mencionadas, aparte de los *barbarorum subastatjones*, eran las *gentilium infestatjones*. En este juego retórico los gentiles parecen ser los musulmanes mientras que los bárbaros serían los expedicionarios normandos que empiezan a recalar en la península¹⁶⁵. ¿Quiénes fueron entonces, según los códigos

¹⁶⁵ A modo de anécdota, en los Anales Palatinos de Al-Hakam II se dice que en el año 971 se produjo una incursión de *mayus* (se refieren a normandos) que, remontando el Duero, llegaron hasta Santaver. Decimos a modo de anécdota porque el episodio es delirante en sus términos geográficos si intentáramos rememorarla. Quede claro que no usamos este dato para decir que pudieron llegar los vikingos a Cuenca desde el siglo IX.

literarios de este autor, los bárbaros que provocaron la marcha de Sebastián? A nadie parece preocupar este punto, más aún teniendo en cuenta la implantación histórica de elementos bereberes en esta región, *Santabariyya* (ver lo dicho para Recópolis en Capítulo 3.2.3). No hay duda, tuvieron que ser estas gentes montaraces, levantiscas y celosas de su autonomía las que borraron del mapa a una ¿ciudad? cristiana en un acto de bandidaje. Se transmite así una imagen del todo distinta a lo que nos dicen todos los datos documentales y arqueológicos: que un centro urbano preislámico permanezca como una especie de islote de cristiandad ajena a la realidad histórica desencadenada por la irrupción musulmana a inicios del siglo VIII.

La Ercávica romana

El episodio del obispo ercavicense dejando atrás su sede como consecuencia de la destrucción de la ciudad sería el último capítulo de la historia de un enclave urbano cuyo origen tuvo lugar siglos antes ya que se considera que la visigoda *Arcávica* era el nombre por el que entonces se nombraba a una antigua ciudad romana: *Ercávica*. Hay un conjunto de fuentes documentales, numismáticas y epigráficas romanas que aluden a una ciudad de nombre *Ercávica*. Livio, sin aportar datos de tipo geográfico, remonta sus orígenes a tiempos lejanos. Según este autor *Ercávica* (en el texto aparece como *Egauica*) era una población indígena de cierta entidad (la califica como *nobilis et potens ciuitas*) que se rindió a Tiberio Sempronio Graco en el marco de las conquistas republicanas peninsulares del siglo II a. C (Livio, 40, 50, 1). Plinio, por su parte, dice que los *ercauicenses* se adscribían al *conuentus Caesaraugustano* (*N. h.*, 3, 24), localización que estaría avalada por una inscripción encontrada en *Tarraco* debida a un ciudadano de *Ercauica*, *ex convento Caesar(augustano)* (CIL II, 4203). Ptolomeo, en cambio, habla de una ciudad de este nombre entre los Celtíberos, siendo citada antes de *Segobriga*, ciudad que tenemos bien identificada en la misma provincia de Cuenca (Ptolomeo, *G.*, 2, 6, 57). El caso es que este último autor cita otra ciudad de nombre *Ercauica* entre los Vascones (2, 6, 66). En definitiva, el registro documental no aporta ninguna certeza respecto al emplazamiento de esta ciudad, tanto en época prerromana como romana. Existe también un expediente numismático que tiene que ver con un lugar (o lugares) de nombre *Ercávica*. Hay en primer lugar unas emisiones monetales en bronce con leyendas en alfabeto ibérico que contienen el nombre de *eʿkauika* (Gomis, 1997). Respecto a sus cronologías no hay unanimidad. Unos apuntan fechas de la segunda mitad del siglo II a. C. (Gomis, 1997; Villaronga, 1994: 287), mientras que otros las llevan a mediados del siglo I a. C. (Guadán,

1969: 138, 146). En lo que sí parece haber unanimidad es en ubicar esta ceca en la Celtiberia (Untermann, 1975: 155; Villaronga, 1994: 287). El relato de Livio sobre la *Ercauica* indígena conquistada por la Roma republicana, junto a estas monedas y la tradicional valoración del Cerro de Santaver como asiento de la *Ercauica* romana propició la idea de continuidad topográfica entre ambas ciudades (Lorrio, 2001: 127). Después contamos con monedas romanas que fueron emitidas por el municipio ercavicense en tiempos de los emperadores Augusto, Tiberio y Calígula (Gomis, 1997). El rango municipal contenido en las leyendas confirma el estatuto jurídico que le atribuía Plinio, si bien ubicaba la ciudad en el *conuentus Caesaraugustano* (Lorrio, 2001: 116).

Pasemos al expediente arqueológico. Desde Ambrosio de Morales, en el siglo XVI, se viene en identificar la ciudad de *Ercávica* con el Cerro de Santaver [Fig. 96]. En el transcurso del último tercio del siglo XX se han realizado varias campañas arqueológicas en el cerro que han arrojado una buena cantidad de información¹⁶⁶. ¿Ha podido la arqueología determinar si nos encontramos en *Ercávica*? Sí y no. Sí en lo que tiene que ver con la *Ercávica* romana, y no en lo concerniente a la *Ercávica* prerromana. Empecemos por lo segundo. El conocimiento arqueológico del Cerro permite afirmar que, antes de la implantación urbana romana, no existía un núcleo anterior indígena significativo. Nada que ver con la *nobilis et potens ciuitas* de la que hablaba Livio. Las campañas de excavación han puesto de “manifiesto la escasa entidad de los materiales con cronologías anteriores a la segunda mitad del I a. C. (Lorrio, 2001: 128). No es posible por tanto que las monedas con leyendas en alfabeto ibérico con el nombre *eʹkauika* tengan relación con el Castro de Santaver. Se ha querido entonces solucionar el problema diciendo que la *Ercávica* indígena no tuvo continuidad con la *Ercávica* romana ya que se encontraría en otro lugar cercano que terminó siendo abandonado cuando Roma funda una nueva ciudad que, no obstante, ha heredado el nombre de su predecesora. Se propone que la *Ercávica* original podría estar situada a unos 6 km aguas arriba del Cigüela, en un paraje conocido como La Muela (término municipal de Alcocer, Guadalajara) donde se reconoce un asentamiento indígena de cierta entidad (Burillo, 1998) cuyo

¹⁶⁶ Las primeras campañas se realizaron entre 1972 y 1989 bajo la dirección de Manuel Osuna Ruiz y tuvieron por escenarios el Foro, el edificio de baños y la llamada “Casa del Médico” y parte de un edificio en el exterior de la ciudad. Los trabajos en este edificio son continuados por Carlos Monco en los años primeros años 80. Jorge Morín y Rafael Barroso hacen más exploración en el interior de la ciudad entre 1990 y 1992. A finales de siglo Alberto Lorrio excava en la muralla altoimperial. Desde 1999 Rebeca Rubio se hace cargo de la dirección del yacimiento y excava diferentes ínsulas de la ciudad. Los datos han sido sacados de Barroso, Carroble, Diarte y Morín, 2014: 257.

emplazamiento carece de cualidades defensivas al tratarse de un terreno bastante llano y de poca altura. La propuesta no parece que resuelva los problemas de forma satisfactoria mientras no se aporte más información arqueológica sobre el lugar de La Muela.

Lo que sí parece certificar la arqueología es que en el Cerro de Santaver hubo una ciudad de fundación romana que pudo tener, por nombre, *Ercávica*. La atribución descansa en una inscripción fragmentada recuperada en la zona del Foro. En un pedestal se talló un epígrafe de carácter honorífico en tiempos del emperador Galieno (260-268 d. C.) dedicado a su hijo Licinio (Rodríguez Colmenero, 1982: 229, lám. XI, 2) [Fig. 98]. La inscripción contiene la abreviatura ERC, que podría interpretarse como municipio de *Ercávica* o *ercavicensis*. Por otra parte, en uno de los sillares que forman la cimentación del cripto-pórtico del Foro se tallaron las marca ME, que algunos leen como abreviatura de *m(unicipium E(rcavicense))* (Lorrio, 2001: 106). Sea o no sea *Ercávica* es seguro que la ciudad no se levanta sobre otra anterior sino que es una fundación romana que se inicia en época augustea y que tendrá, en época julio-claudia, su culminación monumental con la conformación de su trazado (viario, *insulae*) y la aparición de importantes construcciones públicas (muralla, el complejo del Foro, la Basílica, las Termas) [Fig. 97] y privadas («Casa del Médico»). Se funda por tanto *ex nihilo* y más de un siglo después respecto a la *Ercávica* indígena que se había rendido a Graco según el relato de Livio.

La Arcávica visigoda como sede episcopal y asiento del monasterio Servitano

¿En qué influye todo lo dicho a la hora de hablar de los momentos de la historia de la ciudad que más nos interesan y que no son los fundacionales sino los tardoantiguos y altomedievales? Bastante, porque la *Arcávica* visigoda se tiene por continuadora de la *Ercávica* romana que la historiografía localiza en el Cerro de Santaver. Dejando atrás los momentos iniciales de la ciudad que, como vemos, dan lugar a contradicciones cuando manejamos en paralelo los registros documentales y arqueológicos, la fase tardorromana en adelante tiene sus propias contradicciones al hacer el correspondiente cotejo.

Por una parte tenemos noticias literarias que hablan de un obispado de *Arcávica* desde, al menos, el III Concilio de Toledo (589) cuyas actas firmas Pedro por la sede *arcavicense*. Otra noticia, la del siglo IX mencionada al inicio, dice que el obispo Sebastián tuvo que huir de *Arcávica* encontrado refugio y reparación en el reino de Asturias. Según esto, durante casi tres siglos existió una ciudad llamada *Arcávica* que contó con un obispado, primero bajo el dominio de la monarquía goda y, después, como

parte integrante de al-Andalus. Cuando acudimos al registro arqueológico de la ciudad excavada es cuando surge la contradicción, en este caso más flagrante aún que cuando nos movíamos por su momento de fundación.

Las excavaciones en el área del foro revelan, ya desde la temprana segunda mitad del siglo III, un reacondicionamiento de los antiguos espacios en una clave popular y utilitarista. Muretes de escasa entidad que se adosan a los muros previos generan pequeñas unidades domésticas. En el edificio de los baños se documenta el mismo proceso (Barroso, Carrobbles, Diarte y Morín, 2014: 261). De nuevo en el foro, en la parte meridional de su plaza se practicaron enterramientos en una fecha que se movería entre los siglos IV (Barroso y Morín, 1996: 177) y V (Osuna, 1997: 184), muestra evidente de cambios profundos en el municipio. En ninguno de los lugares excavados dentro de la ciudad romana han aparecido restos arquitectónicos (reacondicionados o de nueva planta) que pudieran haber pertenecido a un edificio religioso cristiano. De hecho, el registro cerámico del enclave nunca arroja materiales tardíos, propios de los siglos en los que *Arcávica* era un obispado y se estaban levantando iglesias en muchas ciudades con tal condición. Llegados a este punto nos encontramos ante una fenomenal contradicción. Hay, por un lado, obispos de *Arcávica* y, por otro lado, una ciudad que ya no existe como tal. Todo al mismo tiempo.

Viene al rescate una hipótesis desarrollada por Jorge Morín y Rafael Barroso (1994). Dicen que el abandono de la ciudad se vio contrarrestado por un movimiento de corto radio por parte de la población, que buscaría reubicarse en la vega del Cigüela dejando atrás la antigua ciudad encaramada en el castro. Zonas como el Vallejo del Obispo y los Baños de la Isabela serían los nuevos escenarios del desarrollo urbano [Fig. 99]. De esta manera, *Arcávica* seguiría siendo una difusa realidad habitacional formada por núcleos diseminados. Arqueológicamente, desde luego, no se percibe de ningún modo ese imaginativo modelo de ciudad, que no es un enclave urbanizado sino una nebulosa de pequeñas agrupaciones imposibles de reconocer materialmente. En el discurso de estos arqueólogos la, ahora *Arcávica*, es tan invisible como difícil de comprender pero, aún así, hablan de signos de vitalidad, empezando por la existencia del obispado visigodo y continuando con la fundación, en el siglo VI, de un monasterio destacado: el Servitano.

Desarticulada la ciudad y perdidos los viejos referentes administrativos y organizativos los obispos se erigen en el nuevo poder de referencia para las comunidades (Barroso, Carrobles, Diarte y Morín 2014: 263). Esa nueva *Arcávica*, en consecuencia, se dotaría de espacios edificados igualmente originales para cubrir las necesidades propias de la Iglesia local: catedral, baptisterio, residencias y áreas de servicio. ¿Dónde están? En ningún lugar, empezando por la parte alta donde tenemos la ciudad romana. Hacer del topónimo, El Vallejo del Obispo¹⁶⁷, una especie de memoria enquistada en el paisaje que recuerda la pretérita ubicación del obispado visigodo es gratuita si no se aportan verdaderas evidencias, en especial materiales. Nos remitimos a sus propias palabras: “En cualquier caso, a falta de excavaciones en la zona, el problema del emplazamiento de la primitiva sede episcopal arcavicense continúa sin solución” (Barroso, Carrobles y Morín, 2008: 1083).

En lo que respecta al establecimiento monástico se trata del monasterio Servitano, un cenobio que nos es conocido a través de diversas fuentes documentales de época visigoda. Las noticias más antiguas vienen de la mano de Juan de Biclaro. Corriendo en su Crónica el año 571 (2. 4), tercero del reinado de Leovigildo, habla de un tal Donato, *abbas monasterii servitani*, obrador de milagros (*mirabilium operator*). Ni se dice dónde está el servitano ni quién fue el fundador. Pese a que ese Donato era una figura singular (un taumaturgo) según los términos usados por Juan, prácticamente desaparece del relato. Siguiendo con la Crónica, en el año 584 (2. 17), está al frente del monasterio Servitano un abad llamado Eutropio, *discipulus S. Donati*, un Donato a quien hemos de dar por finado a esas alturas. También Eutropio está investido de virtud o comportamiento ejemplar: *clarus habetur*. En el año 590 (2. 23) llega la apoteosis del personaje. El biclarensis pone en pie de igualdad a este abad con el obispo sevillano Leandro en lo tocante a la celebración del III Concilio de Toledo, que en verdad no fue en 590 sino en 589. El *beatissimus* abad del Servitano, junto al *sanctum* obispo Leandro, fueron los artífices y conductores de esta trascendental reunión cívico-religiosa, siempre según Juan. La historiografía, sin resquicios, asume el papel que le asigna Juan de Biclaro a Eutropio sin preguntarse por qué en el documento “oficial” de esa reunión, representado por las

¹⁶⁷ Francisco Moreno observa que en el trabajo publicado por Carlos Moncó, excavador del yacimiento en cuestión, nunca utiliza el topónimo Vallejo del obispo sino el de “El Ejido” (Moreno, 2011: 206). En la actual cartografía oficial no aparece ninguno de estos dos nombres, lo que no quiere decir que no sean usados o recordados actualmente por la población local. Sospechamos que Barroso y Morín se inclinan decididamente por hablar del Vallejo del Obispo en vez de “El Ejido” por tener una resonancia histórica que se aviene a sus intereses.

actas conciliares, Eutropio es del todo invisible. ¿Cómo explicar tan clamorosa ausencia en una lista de firmantes superior a ochenta personas entre los que se incluyen arciprestes y diáconos?, ¿por qué no está el prestigioso abad que ha movido los hilos en tan señalado concilio?¹⁶⁸ Tampoco el rey Recadero le menciona en la carta que envió al papa Gregorio con motivo de su conversión. Sólo se acuerda de Leandro, “obispo de la iglesia de Sevilla, porque por su medio se nos ha revelado tu benevolencia” (Vives, 1963: 145).

La participación de Eutropio en el III Concilio de Toledo brilla por su ausencia cuando leemos a Isidoro de Sevilla, otro autor que da noticias sobre asuntos que tienen que ver con el monasterio Servitano (*VI*, LIV). El insigne mitrado no duda en incluir a Eutropio en su lista de “hombres ilustres”. Cabría esperar que la implicación de Eutropio en la reunión toledana, según testimonio de Juan de Biclario, tendría un lugar destacado en la edificante vida del personaje reseñado. Sin embargo, Isidoro (¿hermano de Leandro!) nada dice al respecto. El III Concilio de Toledo tuvo lugar en vida tanto de Juan de Biclario (540-621) como de Isidoro de Sevilla (556-636), esto es, que podían saber lo mismo uno que otro. ¿Qué está pasando?, ¿miente el cronista?, ¿el hispalense omite de forma descarada?

Dejamos ahí el asunto y retomamos el texto de Isidoro. El Eutropio del sevillano aparece como abad del monasterio servitano pero, en cierto momento de su vida que no se precisa, es elevado a la silla catedralicia de Valencia (*ecclesiae Valentiae episcopus*). Un nuevo golpe de timón biográfico de un personaje difuso. Es seguro que Eutropio no ocupaba la sede levantina en 589, año del III concilio. En él firma Murila como obispo valenciano. El siguiente obispo de Valencia signando en un concilio es Marino en 610 (Sínodo de Gundemaro). Entre 589 y 610 hay falta de noticias y el tiempo suficiente como para que hubiera habido más obispos, como Eutropio. A nadie se le pasa por la cabeza que el sabio Isidoro diera datos falsos o errados¹⁶⁹. Como es habitual, Isidoro da cuenta

¹⁶⁸ Francisco Moreno opina que la ausencia del abad entre los signatarios es preceptiva ya que los miembros del orden monacal, al menos en esa época, no firmaban las actas de los concilios (Moreno, 2011: 71). Será entrado el siglo VII cuando el *ordo abatum* (bishko, 1941) se haga presente y evidente en las reuniones conciliares. En el VIII Concilio de Toledo (653) firman, por ejemplo, catorce abades tras los obispos asistentes.

¹⁶⁹ ¿De qué fuente toma Isidoro la noticia?; ¿o se trata de algo que ha conocido en vida? Se nota que todo lo que dice sobre Eutropio, que la verdad es muy poco, procede en exclusiva de dos cartas atribuidas a él. Se trata de materiales literarios y doctrinales que estaban en circulación como fuentes de consulta y comentario por parte de las sucesivas generaciones de eruditos, como Isidoro. No es extraño que en este tipo de epístolas no aparezcan mencionados en el texto ni el remitente ni el destinatario, como es el caso de la única carta conservada de las atribuidas por Isidoro a Eutropio. Digamos que estos documentos están etiquetados, no por los autores originales sino por los que los ponen en circulación, como un

de la faceta literaria de sus hombres ilustres. De Eutropio hace referencia a su actividad epistolar. Habla de una carta dirigida a Licinio, obispo de Cartagena y otra a Pedro, obispo de Ercávica (*episcopus Ircavicensem*). Dicha misiva ha servido para proponer una localización del Servitano en territorios pertenecientes a la diócesis arcavicense. El contenido de la carta revela a un abad que está defendiéndose ante el obispo de acusaciones referidas la dureza de su disciplina en el monasterio que dirige. Si Eutropio (abad del Servitano) es el que la envía y Pedro (obispo de *Arcávica*) es quien la recibe es más que razonable ubicar el cenobio dentro de los límites diocesanos de *Ercávica* ya que era norma conciliar que los abades debieran obediencia al obispo regente en la diócesis en la que se encuentra el monasterio. En cuanto al obispo Pedro, albricias, tenemos constatado un mitrado con ese nombre y en esa sede en el III Concilio de Toledo¹⁷⁰: *Petrus Arcavicensis Celtiferiae ecclesiae episcopus*. Este mismo Pedro firmará las actas del Concilio provincial de Toledo de 597. En este creciente embrollo tan sólo tenemos la certificación histórica, por fuentes externas a las tradiciones literarias que contienen la historia del Servitano (Juan de Biclario, Isidoro y, más adelante, Ildefonso de Toledo), de que hubo un obispo Pedro de *Ercávica* a finales del siglo VI. También tenemos la certeza, otra vez por las actas conciliares, de que a este Pedro le siguieron otros obispos arcavicenses a lo largo del siglo VII.

encabezamiento informativo en el que se dice quién escribió y a quién estaba dirigida la misiva. En la carta que lee Isidoro se entiende que, en su cabecera, se decía que fue escrita por Eutropio, abad del monasterio Servitano, al obispo Pedro de Arcávica. Nada más aporta Isidoro respecto al personaje o el establecimiento. Su conocimiento de Eutropio se limita a lo que dice la carta, a no ser que contara con más información que de forma deliberada deja fuera de la semblanza. Esto nos lleva a especular, reconociéndolo de forma abierta, que la carta perdida, en concreto su encabezamiento, podría resolver el enigma del Eutropio obispo. Nos dice Isidoro que la epístola que maneja fue dirigida al obispo Liciniano de Cartagena (554-602). La cuestión es si el Eutropio redactor aparece etiquetado como abad del Servitano o como obispo de Valencia, circunstancia esta última que obligaría a Isidoro a considerar que Eutropio pasó de ser un abad (carta a Pedro) a un obispo (carta a Liciniano). En el catálogo de los años 1158-1161 de la biblioteca de Cluny aparecen mencionadas *mutue epistolae Eutropii abatis et Licinii episcopi Carthaginensis* (Díaz y Díaz, 1958: 11). ¿Quién elabora y cuándo los encabezamientos de este tipo de cartas que parecen ser colecciones que se difunden y copian durante de siglos? ¿Hay cambios a lo largo del proceso de transmisión? Valgan de ejemplo dos de los códices que contienen sendas versiones de la carta de Eutropio a Pedro. En el custodiado en la Biblioteca Vaticana de Roma (siglo IX) el destinatario es *Petrum papam*, sin designación de diócesis y, en el perteneciente a la Biblioteca Nacional de París (siglo X), tenemos como receptor a *Demetriadem Romanum Pontificem* (Díaz y Díaz, 1958: 12). En las modernas ediciones de los textos se da por buena la identificación de la copia que manejó Isidoro en su momento que pone que Pedro fue obispo de *Ercávica*. El desmedido crédito que la historiografía otorga a Isidoro, rayano en la idolatría, oculta bajo la alfombra las confusiones y contradicciones de sus escritos, que no achacamos a la mala fe del autor sino a los propios materiales informativos que reunió y manejó.

¹⁷⁰ Curiosamente hay hasta cuatro obispos firmando las actas con el nombre de Pedro: Ercávica, Osonova, Elvira y Segovia (Vives, 1963: 136-138). Tal vez esta casualidad onomástica sea una forma de honrar al apostol Pedro, obispo de Roma y fundador de la Iglesia católica. ¿Hay mitrados que al alcanzar la dignidad episcopal empiecen a usar el nombre de Pedro en detrimento de su nombre de pila? Esta proliferación de Pedros obispos parece demasiada casualidad.

El arzobispo toledano Ildefonso (657-667) es el último autor que hace mención al Servitano en su *Viris Illustribus* (Codoñer, 1972: 120-123). Como hizo Isidoro en su momento compuso su propia galería de hombres ilustres. En ella, curiosamente, no incluye a Eutropio, la persona más relevante vinculada al monasterio a partir del testimonio de Juan de Biclaro. En cambio, da protagonismo a un personaje que hasta esa fecha había sido secundario: Donato. Juan de Biclaro le dedicó una sola frase e, Isidoro, ni siquiera eso. Ildefonso nos ofrece una buena parrafada que parece beber de una memoria novelada y legendaria en circulación. Los hechos se inician con un Donato, abad de una comunidad de monjes, que tiene que abandonar su tierra natal en el norte de África ante la violencia de *barbarorum gentium*, a los que habría que suponer paganos. Deja el lugar acompañado de un nutrido grupo de monjes (setenta) y un cargamento de libros y códices. A bordo de un *navali vehiculo* cruzan el mar hasta llegar a Hispania, sin precisar el lugar del desembarco. El abad y su comunidad encuentran, se entiende que pronto, el amparo y patrocinio de una ilustre y religiosa dama de nombre Minicea. Gracias a este mecenazgo se pone en marcha el monasterio Servitano, al frente del cual brillará la figura de su fundador Donato quien, una vez difunto, fue colocado en una cripta donde se le sigue honrando. Ildefonso no aporta datos cronológicos sobre cuándo llegó Donato ni cuándo murió. Tampoco hay información geográfica que hable del punto de llegada o del lugar donde la rica y piadosa Minicea tenía sus propiedades, germen de un monasterio cuyo fundador murió siendo considerado poco menos que un santo y al que la gente se acercaba en peregrinación desde diferentes regiones para visitar su tumba. No consta que Donato obtuviera la categoría oficial de santo varón digno de entrar en el santoral, designación que quedaba en manos de la Iglesia. Está ausente en el santoral hispano. La sucesión de acontecimientos que dieron lugar a la fundación del Servitano de Ildefonso parecen una concatenación de tópicos: los cristianos son perseguidos por los bárbaros (gentiles) y deben partir a lejanas tierras para seguir practicando su fe, con tal providencia que en el lugar donde recalán son amparados por una suerte de “matronazgo” en el que una rica y piadosa mujer gesta el nacimiento de la comunidad religiosa cuyo fundador da lugar al surgimiento de una devoción popular en torno a su persona.

No es nuestro objetivo desentrañar los problemas que plantea la información textual sobre el monasterio Servitano. Nos conformamos con plantearlos. La cuestión, ahora, es que autores como Barroso y Morín (1996, 2003) defienden que el tan traído y llevado Servitano no sólo estaba muy cerca de la ciudad de *Arcávida* sino que, además,

ha sido encontrado sobre el terreno. En realidad se han encontrado ni más ni menos que dos monasterios Servitanos. En la ladera sur del castro Santaver se localiza un afloramiento rocoso, posible frente de una cantera, en el que hay excavadas un número significativo de tumbas y una suerte de pequeña covacha formada por dos cámaras [Fig. 101]. En relación con esta estructura hay numerosos grafitos de contenido religioso cristiano (cruces latinas, cruces de triple travesaño, etc). Barroso y Morín piensan que esta necrópolis surge en relación a ese pequeño antro excavado, en cuyo interior hay una sepultura tallada en la roca. Según su hipótesis esta estructura semirrupestre que se completaría con muros de mampostería y una cubierta lúnea sería la pequeña iglesia de una comunidad de carácter eremítico organizada en lauras a la manera del monacato oriental (Barroso y Morín, 2003: 23). Estamos para ellos ante la matriz del monasterio Servitano. Según estos autores Donato y los suyos se instalarían en primera instancia en este berroqueño emplazamiento pues, no en balde, el monje africano tiene un pasado eremita en su tierra de origen deducido por el relato de Ildefonso. Una vez muerto el abad-fundador es enterrado en esa pequeña y humilde iglesia, dándose origen a la veneración de su memoria con la creación de una necrópolis *ad sanctos*. Esta sería la cripta donde, según Ildefonso (más bien según Morín y Barroso), reposarían los restos de Donato (*in cripta sepulcri quiescens*). Se les pasa por alto a estos autores aportar argumentaciones tipológicas y arqueológicas que sirvan para defender su teoría. Cuando acudimos al trabajo publicado por Carlos Moncó (1986), quien fue el que exploró y excavó este paraje, sus conclusiones no son coincidentes con las de Barroso y Morín. Para empezar, la tipología de las piezas de toréutica y cerámicas recogidas le llevan a proponer una secuencia de ocupación que iría desde el siglo V hasta finales del VI (Moncó, 1986: 254-255). Recordemos que para los otros autores el arranque de los acontecimientos materiales no se produciría hasta la llegada de Donato y su gente a partir de la segunda mitad del VI. Por otro lado, Moncó hace coetáneos los primeros enterramientos con la covacha en contra de la opinión de Barroso y Morín según la cual el abad es enterrado en una cripta en loor de santidad para, más tarde, empezar a generarse la necrópolis *ad sanctos*.

Una instalación paleoandalusí en el Vallejo del obispo

La cosa no queda aquí. De esa primigenia y áspera ubicación la comunidad se trasladaría a una segunda y definitiva morada. ¿Cuáles son los argumentos que sostienen y explican históricamente la mudanza? No están. Tampoco se dice si el traslado tuvo lugar

en tiempos de Donato o más tarde. El lugar elegido para la definitiva instalación se encuentra en el llamado Vallejo del Obispo. En ese paraje se localizaron un conjunto de estructuras arquitectónicas de diferentes épocas, entre ellas los restos de una iglesia posterior a la conquista cristiana [Fig. 100]. También fue Carlos Moncó el que se hizo cargo de las exploraciones arqueológicas en este lugar. Él fue el primero en plantear la posibilidad de que los dos enclaves que estudia pudieran tener relación con el Servitano de las fuentes escritas, idea que terminan de desarrollar los otros autores años después. Son varias las estructuras que pueden reconocerse en el Vallejo del Obispo. Se puede hablar de tres áreas: una sala alargada al SE que fue usada como iglesia tras la conquista cristiana medieval, con su cementerio asociado; una estructura rectangular N-S definida por un potente muro en su parte oriental; una hilera de habitaciones E-O en la parte septentrional (Barroso, Carrobles, Diarte y Morín, 2014: 265).

Falta por definirse bien el conjunto y establecer la secuencia constructiva entre los diferentes elementos. A nosotros lo que primero nos llamó la atención fue grueso muro que discurre en dirección N-S. Su anchura (2 metros) no es propia de un alzado convencional destinado a ser la pared de una estancia, sobre todo si la comparamos con la que tiene enfrente (de menos de un metro de grosor) y que definiría la sala [Fig. 100]. Pero es que además el muro guarda una evidente similitud técnica con la muralla del Cerro de la Oliva. Tienen ambas construcciones idénticas anchuras (2 m) y forma de aparejarse: dobles lienzos de sillería careados al exterior rellenos de cal y canto. En el caso conquense el material procede de la cercana ciudad romana¹⁷¹ abandonada mientras que en el otro se extrajo de cantera natural. Otra diferencia viene dada por los metros lineales en uno y otro caso. En el Cerro de la Oliva documentamos cientos de metros de muro mientras que en el Vallejo del Obispo no es dado reconocer una cerca englobando un amplio espacio. Tenemos entonces un muro erigido según la misma técnica que las murallas pero que está siendo usado como muro de contención de la terraza que alberga la planta del edificio.

Esta sala alargada de la que forma parte dicho muro fue excavada, dando lugar a un registro muy interesante que queda sellado por un nivel de incendio y destrucción que atrapó de forma súbita lo que el edificio contenía en ese momento. Aparecieron así

¹⁷¹ También en Valencia la Vella-Pla de Nadal y El Punt del Cid la estrategia para el acopio de materiales contempló la reutilización de bloques romanos destinados a las partes estructurales más comprometidas: cimientos, esquinas y marcos de vanos.

cacharros enteros que contenían alimentos (nueces, trigo, almendras) que quedaron carbonizados. La presencia de estos contenedores en lo que los excavadores pensaban era un monasterio hizo aflorar la idea de almacén o cilla monástica (Álvarez, 1989: 109). En el nivel de cenizas se recogió también un testimonio numismático bajo la forma de un *dirham* con fecha 866-876 d.C. (Álvarez, 1987: 400), lo cual aporta una fecha *post quem*. Aquello estaba funcionando en la segunda mitad del siglo IX pero ¿desde cuándo? La respuesta nos la aporta la cerámica. En opinión de Álvarez toda la cerámica comprendida entre la construcción del edificio y su amortización es postvisigoda. Distingue dos grandes grupos: uno formado por cacharros destinados al almacenaje y cocina, de pastas oscuras y poco decantadas y apenas variaciones topológicas; y otro integrado por piezas de mesa de pastas finas de tonalidades claras, ocre, anaranjadas, a veces decoradas con pinturas aplicadas con pincel grueso y variedad tipológica (Álvarez, 1989: 119-121). Tiende a considerar toda la producción de finales del siglo IX, por tanto casi coetánea a la destrucción del edificio tomando como referencia la moneda. No parece tener sentido una secuencia formada por la fundación seguida, de forma inmediata, por la amortización. Se nos dice que esta sala, en un momento posterior a su construcción y previo a la destrucción, se dividió longitudinalmente con un muro de mampostería (Barroso y Morín, 1994: 296), señal de que la secuencia podría ser más larga. La presencia de la cerámica más basta, que para Álvarez presenta “una tradición visigoda” (Álvarez, 1989: 121) podría hacer arrancar la secuencia en el siglo VIII. Por otro lado, si esto fuera el monasterio Servitano como sostiene Álvarez, tendría que haber aparecido cerámica desde su supuesta fundación en el siglo VI. Una cerámica que debería estar arqueológicamente vinculada con niveles de uso y espacios construidos. Ni una ni otros se hacen presentes.

A la vista de las tipologías concurrentes (arquitectónicas y cerámicas) es cabal admitir que este complejo habitacional no pudo arrancar en época tardoantigua sino altomedieval, algo que también encuentra argumentos en los casos de València la Vella, Punt del Cid, Cerro de la Oliva y Puig Rom. En definitiva, es plausible considerar que, en el siglo VIII, el castro de Santaver fue escenario de una nueva implantación bajo la forma de un complejo arquitectónico que debería ser bien documentado y secuenciado. ¿Se trata de una implantación árabe-cristiana semejante a la del Cerro de la Oliva pero a menor escala? En este último enclave la presencia de la iglesia lo deja claro. En Santaver no hay un testimonio de tal elocuencia. La adecuación de un espacio como recinto religioso, más allá de la conquista castellana, no sabemos si repite lo documentado en el

Cerro de la Oliva: la construcción de una iglesia sobre el emplazamiento de un templo anterior. Procede no obstante de este yacimiento un fragmento de cruz calada decorada y con pie (Menchón, 1994), aunque sin contexto conocido. Como ya hemos dicho en otra parte del estudio, las cruces caladas o con láurea podrían ser un elemento distintivo (señalizan arquitecturas y no tumbas) que surge en contextos cristianos andalusí. Esas arquitecturas pueden ser tanto nuevas (Melque, El Trampal o Pla de Nadal) como preislámicas (El Gatillo, Casa Herrera, Alconétar, El Tolmo de Minateda). Ver síntesis sobre estas y otras cruces en Caballero y Sáez (1999: 210-213). Con la información disponible no se puede decir más. Los pocos y fragmentarios restos (descontextualizados) de escultura decorativa que se vinculan al entorno del Vallejo del Obispo no aportan mucho más allá de especulaciones (Barroso, Carrobles, Diarte y Morín, 2014: 265). Para terminar con el asunto de la identificación del literario monasterio Servitano con los diferentes restos materiales repartidos cerca de la antigua y pretendida ciudad de Ercávica, compartimos la crítica que hace Francisco Moreno al respecto, quien pone en evidencia los inconvenientes (textuales y arqueológicos) para defender la identificación (Moreno, 2011: 205-206).

No sabemos dónde estuvo (y está) Arcávica

Al hacernos preguntas sobre la *Arcávica* del siglo IX era necesario remontarse a la *Arcávica* de los siglos VI y VII. En este proceso hemos encontrado informaciones textuales y materiales que dan lugar a comprensiones históricas distintas a las tradicionales. El relato consensuado que engarza los datos relacionados con el Servitano (Donato, como dice Ildefonso, llega desde África y funda el monasterio, sucediéndole como abad Eutropio, que alcanza con los años una enorme notoriedad expresada por Juan de Biclaro, para terminar siendo promocionado al obispado de Valencia como nos revela Isidoro) se construye de forma postiza cogiendo las piezas en el orden que más conviene. Lo más moderno, el relato novelesco que recoge y difunde Ildefonso, se coloca como principio generatriz de toda la historia. Después se avanza, ya con Eutropio, sin reparar en las marcadas diferencias que hay entre el Eutropio de Juan de Biclaro y el Eutropio de Isidoro: un abad camino de la santidad que organiza el concilio que significa la conversión al catolicismo del pueblo godo con su rey a la cabeza frente a un simple abad letrado que llegó a alcanzar una silla obispal. En cuanto a la localización del Servitano, si hay seguridad respecto a que Eutropio (abad del Servitano) envió esa carta sobre la disciplina de los monjes a Pedro (obispo de *Arcávica*), es lógico pensar que estaría dentro de los

límites diocesanos de ese obispado. Otra cosa es que la propuesta identificativa de Barroso y Morín respecto a ciertos restos materiales sea la acertada. Todo lo que aportan como argumento está prejuiciado o es circunstancial.

Pero lo que es demoledor para su historia de *Arcávida*, en tanto en cuanto la localizan en el Cerro de Santaver, es el conocimiento de la ciudad allí excavada. El escenario material del enclave en los siglos VI y VII no es que sea de desestructuración sino directamente de abandono tras una fase de precarización. Siendo aceptado este hecho por los arqueólogos es incomprensible que proclamen, desde las fuentes escritas, un momento de vitalidad e incluso esplendor: se crea un obispado, con todo lo que eso supone en el plano social y monumental; se funda un monasterio a cuyo frente tenemos a abades con una prominente proyección fuera de los muros de su cenobio, bien alcanzando directamente la condición de personas ejemplares dignas de ser veneradas, bien participando en acontecimientos históricos trascendentales.

En definitiva, no tenemos ni la más remota idea de donde pudo estar la *Arcávida* visigoda. El actual emplazamiento propuesto no se sostiene arqueológicamente. Era una ciudad abandonada cuando, se supone, tenía un obispado y por tanto habitantes. La identificación del Cerro de Santaver con la ciudad visigoda carece de cualquier aval. El único argumento, insustancial por otra parte, es que el nombre de Santaver deriva de *Santabariyya*, arabización de *Celtiberia*, amplio y difuso territorio en el que estuvo ubicada la ciudad de *Arcávida* según la noticia dada, respecto al obispo Pedro, en el III Concilio de Toledo. Por otra parte, si no sabemos dónde estaba *Arcávida* tampoco sabemos dónde estaba el monasterio servitano de las fuentes escritas, un cenobio de tintes legendarios, como los personajes vinculados a él (Donato y Eutropio).

Con todo esto en la mochila regresamos al norte peninsular altomedieval en el que conocimos al obispo Sebastián de *Arcávida*. En primer lugar, este personaje jamás pudo venir de una ciudad que no existía, como es el caso del Cerro de Santaver. Si en verdad fue obispo mozárabe de una ciudad de origen antiguo, *Ercávida*, que seguía existiendo como enclave urbano a mediados del siglo IX y en el que estaba presente un colectivo cristiano dotado de una institución religiosa de la que Sebastián era su máxima autoridad, seguimos sin saber dónde estaba. No tenemos ninguna noticia andalusí (árabe o cristiana) en la que se mencione a esta ciudad como una realidad viva más allá de inicios del siglo VIII. ¿Es Sebastián alguien que ha venido del sur musulmán respaldado por una dignidad arrebatada de forma violenta pero de nuevo reconocida en el lugar donde encuentra

refugio? Que haya venido de al-Andalus parece seguro. Que fuera una persona de Iglesia es muy probable. Que hubiera sido obispo de una ciudad llamada *Arcávica* es muy dudoso. Creemos que Sebastián se hace obispo de *Arcávica* en Asturias, como una forma de exhibir un viejo pedigrí que justifica la asimilación de este elemento sureño en la estructura de poder político-religioso del cristiano reino astur.

En definitiva, en este caso de *Ercávica* íbamos buscando una cosa y resulta que encontramos otra. Buscábamos una ciudad romana que albergó un obispado en época visigoda pero no la hemos encontrado, al menos en el Castro de Santaver. En efecto hay allí una ciudad romana que pudo llamarse *Ercávica* (epígrafe de Galieno) pero no hay forma de defender que más adelante sería la *Arcávica* visigoda. El registro arqueológico es elocuente: ese centro urbano termina siendo abandonado, como muy tarde, en el siglo V. Decir que la ciudad, en época tardoantigua, sale de la propia ciudad y se dispersa por las inmediaciones de la vieja urbe es una fantasía carente de argumentos. Por otro lado, la identificación de cierto edificio con el llamado monasterio Servitano es otra fenomenal especulación. La historia literaria de ese establecimiento y sus protagonistas, cargada de tintes legendarios e informaciones confusas, no permite poder ubicarlo en un lugar concreto. En cuanto a la excavación del edificio todos los materiales, desde su fundación, son postvisigodos, lo que hace imposible defender un origen que se remonta al siglo VI. Lo interesante de esta construcción es el descubrir sus vinculaciones tipológicas con la arquitectura monumental del Cerro de la Oliva, en especial con sus murallas. Ofrecemos así otra posible promoción paleoandalusí. Su impacto en el territorio no es tan notable como el Cerro de la Oliva pero formaría parte de una misma estrategia territorial. Ambos lugares, aparte de compartir tecnología, se ubican en el paisaje de forma semejante respecto a cursos fluviales de una misma cuenca hidrográfica. Por último, no damos verosimilitud al relato derivado de la documentación altomedieval asturiana según el cual, hasta mediados del siglo IX, existió en al-Andalus una ciudad llamada *Arcávica* que además contaba con un obispado activo y que dicha ciudad fue destruida por un ataque externo. No decimos que Sebastián sea un personaje ficticio. Lo que no pudo ser es obispo de una sede que había dejado de existir hacía siglos. Si, tal como dice la fuente asturiana, *Arcávica* era una realidad urbana cuando es atacada por una fuerza bárbara ha transcurrido un siglo y medio desde la conquista. Esos bereberes a los que se culpa de la destrucción, a esas alturas, habrían arrasado una medina musulmana que contaría, en todo caso, con una comunidad mozárabe. Pero lo que se quiere dar es la impresión de que *Arcávica* era

una suerte de ciudad cristiana solo habitada por cristianos, algo del todo absurdo cuando pensamos en cualquier ciudad de al-Andalus de mediados del siglo IX que contara todavía con colectivos mozárabes y obispos residentes: Córdoba, Sevilla, Toledo, Mérida, Zaragoza y otras. ¿Dónde están las noticias (cristianas o musulmanas) sobre la *Arcávica* islámica que supuestamente daba continuidad a *Arcávica* visigoda?

AC7. El complejo episcopal de Barcelona

En los años 90 se puso en marcha un importante proyecto de musealización de los restos arqueológicos que están bajo la plaza del Rey, integrados actualmente en el Museo Histórico de la Ciudad de Barcelona (MHCB). Detectados problemas de conservación en el yacimiento así como una general incomprensión por parte de los visitantes que se enfrentaban a la contemplación de un galimatías arqueológico [Fig. 166], se desarrolló un proyecto de estudio, documentación, acondicionamiento y musealización de los restos (Nicolau i Martí, 2001). Por otro lado, en las mismas fechas, se estaba dando una nueva orientación a la tradicional interpretación arqueológica del yacimiento. Ch. Bonnet, en el marco de una reunión científica organizada por la Universitat de Barcelona, propuso una alternativa funcional al edificio basilical (Nicolau y Martí, 2001: 14). En vez de un espacio litúrgico sería un aula de recepción obispal integrada en el complejo episcopal del que formaría parte el baptisterio, cuya funcionalidad nunca se discute. Esta propuesta, que fue bien acogida, obligaba a pensar en una nueva ubicación para la iglesia catedralicia. ¿Dónde estaba, teniendo en cuenta que en toda la superficie excavada hasta la fecha no había ninguna estructura basilical aparte de la ahora desechada como templo? La respuesta fue decir que está bajo la actual catedral medieval, y por eso no podemos verla. De esta forma se hacía más comprensible su relación con el supuesto baptisterio, conocido desde antiguo (Verrié, 1972) [Figs. 167 y 168]. Éste se ubicaría en el extremo occidental conformando un espacio semiautónomo como en las iglesias del Bovalar [Fig. 110] y el Tolmo de Minateda [Fig. 4]. El problema es que no se puede corroborar la hipótesis mientras no se levante la pesada alfombra medieval.

En definitiva, el proyecto de musealización e interpretación dirigido por Isabel Beltrán de Heredia ha generado un nuevo discurso histórico-material. Dando por buena la propuesta de Bonnet respecto al aula obispal y el desplazamiento consiguiente de la catedral paleocristiana bajo la catedral medieval, la conformación y evolución histórica del complejo episcopal se enriquece con el reconocimiento de edificios tardoantiguos que también formaron parte de él. Los hay religiosos y residenciales. Entre los primeros emerge una iglesia en la que se detectan dos fases (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2000: 470-481) [Fig. 169]. El templo se levanta en el costado nordeste de la catedral, próximo a la línea de la muralla. En ese sector había previamente unas instalaciones industriales destinadas a la salazón de pescado y la elaboración de *garum* (Beltrán de Heredia, 2001). La primera iglesia, muy alterada en la fase siguiente, tendría una planta cruciforme que

es bastante difícil de deducir a partir de los restos. La cabecera sería rectangular, alargada, con un brazo al norte más estrecho. Una estructura en el centro del crucero se identifica con los restos de un altar [Fig. 170]. Los muros carecen de cimentación y se arman de forma sencilla con mampostería cogida con barro [Fig. 171]. Fechán este templo a finales del VI o inicios del VII (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2000: 474) si bien, en otro trabajo, dicen que hacia finales del VI tendría lugar la gran reforma (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2001: 83). Dicha reforma, en un momento muy cercano al fundacional, supone una profunda transformación del edificio, salvo en la cabecera. Se mantiene no obstante la planta original, en cruz, aunque los nuevos muros se elevan con una técnica muy diferente. Hay para empezar unos cimientos muy potentes que sirven de base a paramentos de doble hoja con rellenos de cal y canto levantados con bancadas de mampostería cogida con un mortero muy rico en cal que también se usa para enfoscar [Fig. 172]. Las esquinas se arman con encadenados de sillería reutilizada. Se intercalan en la fábrica pilares pétreos con materiales reutilizados (a veces columnas) que arrancan de zapatas cuadrangulares, lo que lleva a los autores al recuerdo del *opus africanum* romano (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2000: 476). Estos soportes, además, se relacionan con el sistema de cubierta del edificio, que sería completamente abovedado (Lourenço, Roca y Alves, 2000), “a base de arcos diafragmáticos y bóvedas de cañón” (Beltrán de Heredia, 2001: 84). En el centro del crucero hay un bloque macizo de cimentación sobre el cual hay una especie de caja pétreo sin tapa, pisada por un fuste de columna que se eleva 70 cm. Interpretan esta estructura como los restos de un altar que vendría a amortizar a otro anterior de iguales características (Bonet y Beltrán de Heredia, 2001: 84). La caja inferior actuaría a modo de *loculus* donde estarían depositadas las reliquias [Fig. 170]. La iglesia cruciforme se considera el origen de una necrópolis hacia su parte Este [Fig. 169]. Contamos con enterramientos en ánfora y cubierta de *tegulae* a doble vertiente que se reparten de forma algo desordenada con orientaciones diversas, nunca este-oeste [Fig. 173].

Junto a este edificio religioso el conjunto se monumentaliza y compacta con nuevas estancias de carácter residencial y representativo. Se habla así de un edificio civil al noroeste de la iglesia cruciforme formado por tres alas, con dos plantas, formando una U [Fig. 175]. Se propone que esta sería la residencia de la máxima autoridad civil de la ciudad, el *comes civitatis*, que busca la cercanía con la máxima autoridad religiosa, el obispo, quien contaría con su propio espacio palatino (Beltrán de Heredia, 2008b: 280-

281). Éste se localiza entre la iglesia cruciforme-palacio del conde y la basílica catedralicia. Se dice que había un palacio episcopal previo, del siglo V, que ahora es sustituido por otro más monumental. El edificio tiene una gran aula central flanqueada, en sus lados mayores, por habitaciones en perpendicular con longitudes alternas que dan lugar a fachadas con cuerpos salientes (los mayores) y entrantes (los menores) [Fig. 176]. Técnicamente se pone en relación con la fábrica de la segunda iglesia cruciforme por la presencia de buenos morteros de cal para fábricas a base de mampostería y materiales pétreos reutilizados como refuerzo. Se tiene por paralelo tecnológico muy cercano la iglesia valenciana de la Cárcel de San Vicente, si bien su organización recuerda a Pla de Nadal (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2000: 481) [Fig. 31] pero, sobre todo, a algunos edificios emirales de Mérida (Beltrán de Heredia, 2001: 88) [Fig. 176].

En definitiva, el relato histórico derivado de la interpretación de los materiales viene a decir que a finales del siglo VI se produce una importante monumentalización del viejo complejo episcopal. Barcelona se suma así a esa corriente de notable actividad edilicia con reflejos en otras ciudades como Mérida, Valencia o Recópolis: “Barcelona puede constituir un buen ejemplo de una radical transformación en la arquitectura y el espacio urbano en un nuevo marco social y económico que se establecerá durante el reino visigodo” (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2000: 486).

A la vista de información aportada creemos poco probable el escenario histórico-material definido anteriormente. Nos recuerda mucho a lo que ocurre con Valencia, donde emerge también un pretendido barrio episcopal cuajado de edificios. De hecho, se formó un grupo de investigación para contrastar los resultados que se estaban obteniendo de forma paralela en Valencia, Mérida y Barcelona (Nicolau i Martí, 2001: 17) dando lugar a argumentaciones circulares en las que los datos de una ciudad servían para apoyar los de otra, y viceversa. Pues bien, como en Valencia, encontramos no pocas objeciones a las propuestas hechas, tanto desde el punto de vista espacio-funcional como cronológico.

No somos originales en la crítica. N. Duval, en una pequeña crónica sobre los avances arqueológicos en el yacimiento barcelonés expuestos en el renovado museo, plantea no pocas dudas funcionales y cronológicas respecto a las interpretaciones de Beltrán de Heredia y Bonnet (Duval, 1998). Apela directamente a la prudencia “avant de «lancer» une explication spectaculaire qui risque, comme toutes les idées attrayantes pour les profanes, de finir dans les manuels comme elle a déjà beaucoup circulé dans la presse

local” (Duval, 1998: 409). Veinte años después está claro que la cosa ha llegado a los manuales.

Los problemas, en nuestra opinión, empiezan con los edificios que se consideran más antiguos: el aula, el baptisterio y la basílica catedralicia. De esta última solo diremos que, por el momento, es una hipótesis que no cuenta con verificación arqueológica. Respecto a los otros dos, conocidos y estudiados desde hace tiempo, pasamos a criticar su interpretación. Fijémonos en primer lugar en el aula o pretendida basílica que aparece al norte del yacimiento [**Figs. 164 y 165**]. Descubierta en 1945 por Agustín Durán y Sanpere, su aspecto basilical llevó a considerarla la iglesia catedralicia de Barcelona, a pesar de su anómala orientación, cercana a la Norte-Sur en vez de la canónica Este-Oeste. Se quería achacar esta circunstancia al hecho de haber erigido la basílica a partir de estructuras previas romanas que tenían esa dirección (Granados, 1995: 122). Aun admitiendo la posibilidad no se despejan el resto de dudas. Es imposible encontrar su espacio presbiterial. Después tenemos esa extraña planta que no es rectangular, como cabría esperar en un aula, sino paralalelepípeda, a lo que hay que unir la evidente diferencia de anchura entre las naves laterales cuando, en teoría, debería ser iguales. Sumemos que las arquerías no están correctamente enfrentadas, sobre todo hacia la parte meridional, lo que desbarata el lógico ritmo de los arcos de cada lado¹⁷². Tampoco hay huellas o señales de la existencia de mobiliario litúrgico. El dejar de considerar este edificio una iglesia para pasar a verlo como un espacio de representación episcopal no soluciona nada ¿Cómo es un aula episcopal?, ¿qué elementos han de ser reconocibles? El aula de Barcelona no es comparada con otros ejemplos de aulas de este tipo, que en verdad no sabemos si existen documentados e identificados en otros lugares. El caso es que el aula de Barcelona solo se reconoce en sí misma. La presencia del obispo se justifica a partir de una plataforma con piezas de mármol acotada por un sistema de cancelos y barroteras, también en mármol (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2001: 76) [**Fig. 177**]. Ubicada dicha plataforma en la nave oriental, consideran que señalaría el lugar que ocupaba la silla del obispo cuando se llevaran a cabo los actos de representación. Para dar más fuerza a la escenografía se propone que una huella en el pavimento de la nave lateral más occidental albergaría el cimientto de un elemento prismático a la manera de un tenante de altar que no sostendría una mesa para la celebración eucarística sino un atril de madera donde se

¹⁷² C. Godoy y J. M. Gurt (1998) no comparten la idea de un edificio basilical y proponen un espacio abierto flanqueado por atrios sostenidos por columnas.

apoyaban los libros en las ceremonias que se celebraban en el edificio (Beltrán de Heredia, 2015: s. p.). No se aportan ejemplos comparativos para tan singular elemento.

En cuanto al baptisterio también saltan las dudas. Fue F. P. Verrié el primero en abrir una ventana arqueológica al descubrir, parcialmente, una instalación hidráulica representada por una piscina octogonal con cuatro escaleras (Verrié, 1972). Desde el principio se proclamó el descubrimiento de una pila bautismal albergada en un espacio arquitectónico propio conectado con la entonces considerada basílica catedralicia. La historiografía posterior no ha hecho más abundar en esta idea aportando nuevos datos materiales (Granados, 95; Bonnet y Beltrán, 2007) [**Fig. 167**].

Una vez que las diferentes campañas excavatorias han sacado a la luz los restos conservados de la pila es posible observar alguna importante anomalía en el caso de que estuviéramos ante una cubeta bautismal. Es palmario el dato arqueológico de la existencia de una conducción de agua que llega hasta el centro de la cubeta, donde a tenor de la forma de la roza se ubicaría un surtidor vertical [**Fig. 168**]. Esto es poco comprensible en el marco de la escenificación del sacramento, en la que el bautizado estaría en el fondo de la pileta (lugar ocupado por el surtidor). Beltrán de Heredia y Bonnet (2007: 783) dicen que el surtidor lanzaría el chorro de agua hacia arriba provocando una especie de lluvia sobre el neófito. Este rito bautismal se nos antoja bastante extravagante, se mire por donde se mire. El neófito tendría que hacerse a un lado para que su cuerpo no interrumpiera el ascenso del agua, que tendría que ganar cierta altura para caer sobre la cabeza del bautizado. ¿Cómo se regula su funcionamiento ya que, se entiende, solo se dejaría salir agua cuando hubiera alguien a quien bautizar? ¿Qué papel jugaría el oficiante ya que no interviene derramando el agua al tiempo que pronuncia la fórmula de iniciación correspondiente? N. Duval, no obstante, no encuentra ningún problema en el surtidor catalán. Dice que este tipo de dispositivo está atestiguado por los textos y la iconografía (Duval, 1998: 403). Nosotros nos preguntamos, ¿está también avalado por la arqueología? Al parecer no, ya que falta cualquier referencia al respecto y solo se ofrecen imágenes contenidas en mosaicos o pinturas.

En defensa de su teoría Beltrán de Heredia y Bonnet (2007: 783) paralelizan la piscina barcelonesa con otra encontrada en la ciudad portuguesa de Mértola (Lopes, 2003). En efecto, tienen semejanzas, incluyendo la presencia de un surtidor que, en Mértola, se ha conservado *in situ* bajo la forma de una pieza esculpida en mármol [**Fig. 188**]. El problema sigue siendo el mismo: ¿tiene la piscina de Mértola un carácter

bautismal? Como en Barcelona, por mucho que nos empeñemos, lo sensato es considerarla una fuente ornamental. El contexto arquitectónico en el que aparece la piscina portuguesa no invita a pensar en un espacio religioso cristiano. Más bien apunta a uno civil y pagano¹⁷³.

Respecto al contexto arquitectónico propuesto en Barcelona todo es bastante especulativo [Fig. 189]. El baldaquino que se asocia a la piscina es problemático en su definición. Sus soportes se encuentran bastante alejados de la cubeta, lo que significa un baldaquino de grandes dimensiones. Los restos materiales que sirven para definir esta estructura son poco concluyentes por escasos y no están apoyados en argumentos estratigráficos verificables con la información aportada. Para terminar, la inclusión de la piscina en el centro de una gran sala cuadrangular es otra propuesta cargada de contingencia. Los restos a partir de los cuales se define la estancia son escasísimos. Sólo hay que mirar el dibujo y comparar lo que existe con lo que se restituye (prácticamente todo). Tampoco está justificado encontrar un enterramiento (Beltrán y Bonnet, 2006: 796), en este caso infantil, dentro de un espacio bautismal¹⁷⁴. Se trata de una tumba aislada, como otras varias que se reparten de forma algo improvisada (en cuanto a la elección del sitio) por diferentes partes del yacimiento como el aula y junto a la muralla (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2001: 86). Incluso en el lugar donde se concentran más inhumaciones (cerca de la llamada iglesia cruciforme) la necrópolis resultante es algo desorganizada¹⁷⁵: las tumbas, de carácter bastante popular (unas usando ánforas y otras con cubierta de *tegulae* a dos aguas; los ajuares son inexistentes o muy escasos), no presentan alineamientos y tienen variadas orientaciones [Figs. 169 y 173]. Las tumbas de la plaza del Rey son tipológicamente iguales a muchas de las tumbas que densifican las necrópolis suburbanas de la ciudad: Camino de los Desamparados, Santa María del Mar,

¹⁷³ La pileta en cuestión se integra en una construcción estructuralmente compleja formada por un criptopórtico sobre cuyas bóvedas se levanta un edificio rectangular alargado ocupado por una gran piscina dividida en dos partes simétricas separadas por la pileta, octogonal, todo ello rodeado por una galería porticada (Lopes, 2008). Esta galería porticada contaba con pavimentos musivos de cierta calidad en los que aparecen desde escenas mitológicas (Belerofonte a lomos del caballo Pegaso para dar muerte a la Quimera) hasta figuras animales (leones enfrentados) y vegetales (Lopes, 2018: 5). El tipo de instalación hidráulica (propio de una fuente ornamental) así como el marco arquitectónico y decorativo en el que se inscribe hacen muy poco probable su función bautismal. Al haberse conservado en su sitio el surtidor es más fácil percibir las dificultades para llevar a cabo ese bautismo en forma de lluvia derramada ya que el neófito se queda sin espacio.

¹⁷⁴ Bonnet y Beltrán de Heredia (2006: 796) justifican el enterramiento infantil como una forma de cristianizar a la persona inhumada (una niña de pocas semanas), fallecida sin haber recibido el bautismo. ¿Por qué está criatura, y solo esta, tuvo el privilegio de ser enterrada en el baptisterio?

¹⁷⁵ Es cierto que puede hablarse de un espacio cementerial ya que se encuentra delimitado por un sencillo murete de piedra sentada en seco (Beltrán de Heredia, 2008a: 234).

Santa Caterina, San Pau del Camp (Beltrán de Heredia, 2008: 286-289) [Fig. 174]. Esta circunstancia obliga a preguntarse por qué un pequeño grupo de inhumaciones se desmarcan de los cementerios tradicionales eligiendo el interior de la ciudad, un espacio secularmente vedado a este tipo de actividad. Beltrán de Heredia las entiende como “inhumaciones privilegiadas” (Beltrán de Heredia, 2008). El privilegio sería enterrarse en un ámbito urbano cuajado de edificios representativos, religiosos y civiles, algo que estaría reservado a la “jerarquía eclesiástica y élites urbanas del momento” (Beltrán de Heredia, 2008: 255). Sin embargo, su sencillez material y la práctica ausencia de ajuares no encajan en absoluto con el supuesto *status* de los enterrados. Pero no solo eso. Desde un punto de vista socio-vegetativo esta necrópolis nos habla de un colectivo de hombres, mujeres y niños (muchos niños)¹⁷⁶ enrasados socialmente ya que todos usan los mismos recursos materiales a la hora de componer las tumbas. No entendemos la presencia de niños y mujeres en un entorno supuestamente reservado a una élite adulta y masculina. La explicación al fenómeno dada por Beltrán de Heredia no es convincente. Opina que la inhumación de niños en el interior del complejo episcopal tendría el objetivo de cristianizarles en el caso de que el deceso les hubiera llegado antes de recibir el bautismo (Beltrán de Heredia, 2008: 250).

Para nosotros, estaríamos ante una apropiación, más bien popular, de este sector de la ciudad como cementerio, circunstancia que, por otra parte, se prolongó poco en el tiempo (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2001: 480). No pensamos que existan diferencias sociales entre un niño, una mujer y un hombre enterrados en la plaza del Rey y los niños, mujeres y hombres enterrados por centenares en las necrópolis suburbanas. La aparición de tumbas en el interior de las ciudades es un indicativo de cambios, tanto en la vida de sus habitantes como en los entornos físicos por los que se mueven, y mueren. En Barcelona, como en otras ciudades hispanas, se quiere explicar esta entrada de los muertos a la ciudad de los vivos apelando a la aparición de centros de culto que dan lugar a una eclosión inhumatoria justificada por la sacralidad emanada de las reliquias custodiadas en una iglesia. El problema es que no están nada claras las pruebas materiales sobre la existencia de estos centros de culto.

¹⁷⁶ La mitad de las 24 sepulturas identificadas en el cementerio delimitado por la cerca eran infantiles. También son de infantes el ya mencionado del baptisterio y otro en una estancia anexa al aula (Beltrán de Heredia, 2008a: 250)

Pasemos ahora a analizar algunos de los edificios que se vinculan con una segunda fase de monumentalización entre finales del VI e inicios del VII¹⁷⁷: la iglesia cruciforme [Fig. 169] y el palacio del obispo [Fig. 176]. Empezando por la iglesia cruciforme no encontramos ni un solo argumento positivo que respalde función litúrgica alguna. ¿Dónde está la iconografía espacial y mobiliaria que la sustenta? El edificio propuesto cuenta con un presbiterio de lo más extraño (más ancho que profundo) en el que no hay el más mínimo resto del necesario mobiliario litúrgico. No sólo eso sino que además sería un ábside “basilical” pues cuenta con tres pequeñas naves separadas por sendas arquerías perpendiculares al testero. No menos extraño es que la cabecera carezca de embocadura, estando separada del crucero por un muro corrido en uno de cuyos extremos hay un paso de comunicación. Algo del todo inaudito, como también lo es el altar que se propone en el centro del crucero (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2001: 476), al menos en el ámbito peninsular. En ninguna de las iglesias cruciformes conocidas (Melque, Montelios, Bande, La Nave, La Mata) hay altares en los cruceros. Tampoco es que los encontremos en las iglesias basilicales más allá de los presbiterios. Por otro lado, los restos del pretendido altar barcelonés no definen un soporte exento, lógico si estuviéramos ante un ara, sino que el tambor de columna (supuesto pie de la mesa) está integrado en una estructura mucho más masiva. En cuanto a la caja que albergaba reliquias más bien parece resto de una conducción de agua o atarjea sobre el que apoya el fuste [Fig. 170]. Isaac Sastre, en su trabajo sobre altares hispanos, muestra un enorme escepticismo respecto a que nos encontremos ante los restos de mobiliario litúrgico, ya que “presenta una serie de características muy peculiares nada frecuentes entre los altares hispánicos de época tardoantigua, en especial el tipo de *loculus*” (Sastre, 2009: 95).

La propuesta de abovedamiento integral de la fábrica según el esquema planteado (Lourenço, Roca y Alves, 2000) [Fig. 190] es difícilmente asumible al consultar los

¹⁷⁷ La propuesta cronológica se funda, por un lado, en los materiales cerámicos encontrados en las fosas de cimentación de la iglesia cruciforme (Beltrán de Heredia, 2005a: 71) y, por otro lado, en análisis de C14 practicados en muestras de mortero de dicho edificio (Beltrán de Heredia, 2009). La experiencia arqueológica nos dice que los cortes en el terreno, como las trincheras de cimentación, remueven los niveles inferiores, lo que puede provocar contaminaciones al reubicar materiales, sobre todo si se trata de un entorno urbano secularmente ocupado. Según los excavadores, los niveles que arrojan gran cantidad de cerámicas tardoantiguas conforman potentes rellenos que se extienden por buena parte del yacimiento (Beltrán de Heredia, 2005a: 71). Que sean niveles de relleno indica que no se han generado allí sino que se han aportado desde otro lugar, lo que incluye a los materiales cerámicos. Si resulta que los cimientos de la iglesia cruciforme rompen los rellenos artificiales no tiene que existir coetaneidad entre esta acción y las cerámicas que remueve. En cuanto a las pruebas de C14, ya lo hemos justificado en otro lugar, las dejamos fuera de la discusión cronológica, la cual debe dirimirse en el marco de los cronotipos generados por la disciplina arqueológica. Por tanto vamos a ignorar esta información analítica, al igual que hacemos con el resto de las que se cruzan en el estudio.

trabajos de M. A. Utrero sobre este tipo de estructuras. Hablar de arcos diafragma en época tardoantigua es un dislate tipológico ya que no los tenemos acreditados hasta fechas altomedievales (Utrero, 2009: 143). Coincidimos además con esta autora “en la improbable altura de 19 metros y la incertidumbre sobre las disposición de algunos de los muros planteados por simetría” (Utrero, 2009: 143). Viendo los planos con las diferentes estructuras conservadas las hipótesis de las partes restituídas son, para nosotros, un acto de fe. El edificio cruciforme planteado da lugar a un tipo del todo extravagante cuando manejamos los datos, reales y palpables, de las seguras iglesias con planta de cruz con las que se pretende asimilar.

Tampoco creemos que la necrópolis tenga nada que ver con un edificio religioso allí radicado que actuara de polo de atracción funerario repitiendo un fenómeno profusamente documentado por la arqueología. Ya hemos dicho que esta pretendida necrópolis “privilegiada” es bastante desordenada y humilde, sin relación con la supuesta iglesia. No vamos a repetir los argumentos expresados unos párrafos más arriba.

En cuanto al palacio episcopal su definición planimétrica es más certera gracias a los restos conservados. Un edificio religioso, todos estamos de acuerdo, no es. Esta potente arquitectura define un espacio dedicado a otras actividades: ¿residenciales, representativas, ambas? Técnica y planimétricamente, como ya reconoció Beltrán de Heredia, el paralelo más evidente para esta construcción catalana lo encontramos en la Mérida del siglo VIII [**Fig. 126**]. Entre las residencias emirales, todas de segura cronología post 711, hay algunas que presentan unas plantas más que similares. En concreto los edificios B y D (Alba, 2009: 404). Hay además otra concomitancia entre Mérida y Barcelona: la disposición de las residencias en la topografía de la ciudad. La gran mayoría de los edificios emeritenses se encuentran muy próximos a la línea de muralla. ¿Dónde está ubicado el flamante palacio del obispo barcelonés? Muy próximo a la muralla. Otros paralelos que ofrecen los investigadores, como vimos, son El Trampal [**Fig. 145**], Pla de Nadal [**Fig. 31**] o la Cárcel de San Vicente [**Fig. 26**], fábricas todas ellas que se proponen como de los siglos VI y VII, pero también del VIII, aspecto ya discutido. ¿Por qué no plantearse que también hubo un siglo VIII en Barcelona en el que pasaron cosas con repercusiones monumentales? En atención a la información aportada por los responsables de los trabajos en las entrañas del Museu la octava centuria es algo imprecisa pero cierta. Su reconocimiento no se quiere asociar nunca a acciones monumentales concretas sino a la mera identificación de producciones cerámicas que

empiezan a considerarse postvisigodas (Beltrán de Heredia, 2005a). Ante las dificultades tipológicas para diferenciar la cerámica del VII de la del VIII (cerámicas comunes de factura local con tendencia a la continuidad de formas previas, ausencia de importaciones) han sido los hallazgos numismáticos asociados los que permiten proponer cronologías. Los registros arqueológicos en los que aparecen los materiales pertenecientes a la época islámica no muestran “unas consecuencias traumáticas que puedan avalar las supuestas teorías sobre la destrucción e incendio de la ciudad por los musulmanes (Beltrán de Heredia, 2005a: 77). Habría por tanto en su opinión una continuidad, aunque se produzcan algunos cambios de uso.

En uno de sus trabajos Bonnet y Beltrán de Heredia hablan de la fase islámica del complejo episcopal barcelonés. Empiezan diciendo que la ocupación de Barcelona se resolvió con un pacto, lo cual “*évité des événements traumatiques*” (Beltrán de Heredia y Bonet, 2007: 796). No sabemos en realidad cómo se produjo la sumisión de la ciudad porque ninguna fuente, árabe o latina, menciona nada al respecto. Dar por sentado que se pactó, algo imposible de afirmar, es el preámbulo obligatorio que justifica todo lo que se dice después. Plantean un escenario en nuestra opinión carente de cualquier apoyatura o dato emanado del registro arqueológico. Proponen que cristianos y musulmanes se “repartieron” los diferentes edificios que formaban este núcleo episcopal/condal. Los primeros conservaron el palacio del obispo, que seguiría siendo la sede del jerarca, mientras que el gobernador musulmán pasaría a ocupar la residencia del *comes civitatis*. Pero no sólo eso. El baptisterio y la sala que está al norte de él pasan a convertirse en un oratorio musulmán. El área bautismal con su pileta no sufren la más mínima alteración siendo ahora el lugar donde los musulmanes hacen sus abluciones antes de pasar a la sala de oración, que no es otra que el aula adyacente. Según esta teoría el muro de la *qibla* sería el muro norte del baptisterio en la parte que da hacia el aula. Como dicen estos arqueólogos no se ha encontrado el más mínimo rastro del supuesto *mihrab*, pero parece que este dato adverso no les desanima a seguir defendiendo la existencia de una mezquita (Beltrán de Heredia y Bonet, 2007: 800). Para liar más las cosas se hacen eco del relato de la toma de la ciudad por parte de Ludovico Pío en el cual se quiere deducir que los francos “purificaron” un templo cristiano que había sido usado como mezquita y que dicho templo podía ser la antigua catedral visigoda, parte fundamental del complejo. Sin tener muy claro qué hacer con la noticia concluyen que es posible integrar las informaciones textuales y arqueológicas pensando en la existencia de varios espacios

religiosos islámicos funcionando en la ciudad. La recién descubierta mezquita formada por ¡un baptisterio! y un aula civil sería el “*oratoire privé du wali*” (Beltrán de Heredia y Bonet, 2007: 802), y asunto resuelto. Lo que no dicen nunca es qué iglesias conservarían los cristianos ya que se da por seguro que el obispo seguía empadronado en el mismo lugar. Si hay obispo hay catedral, pero resulta que se la han quitado hasta que llega Ludovico en el año 801.

Se quiere dar a entender que la fase musulmana ni quita ni pone en lo monumental, como si la ciudad hubiera tomado aire a inicios del siglo VIII y no lo soltara hasta inicios del IX, dando una nueva bocanada, carolingia, tras la que se volvería a actuar en el paisaje arquitectónico. Las acciones posteriores a la conquista carolingia, respaldadas por la presencia de una producción cerámica específica (Beltrán de Heredia, 2006), nos muestran lugares del complejo que llevaban tiempo amortizados y otros que quedarán parcialmente integrados en el futuro monumental de la ciudad. Del primer caso tenemos el entorno del pretendido baptisterio. En los niveles de amortización, de no se sabe cuándo, se excavaron varias tumbas en el siglo IX (Granados, 1995: 125). Puede decirse que cuando se hicieron las fosas mortuorias el edificio tenía atrapada su memoria, fuera la que fuera, bajo una escombrera. Esto no casa con la idea de un baptisterio, inalterado materialmente en época musulmana, aunque usado para la higiene ritual mahometana.

El otro tipo de edificio que prolongaría su uso en época carolingia está representado por el llamado palacio condal surgido en época visigoda. Según Beltrán de Heredia: “El palacio del conde de época carolingia, continúa en el mismo enclave de la ciudad, de hecho, el palacio carolingio podría considerarse una reforma y ampliación del ya existente” (Beltrán de Heredia, 2006: 110). Hemos de deducir entonces que el edificio palatino debía conservarse en buen estado a inicios del IX, lo cual significa que esta fábrica o siguió estando en uso en el siglo VIII o fue levantada en el transcurso de él.

Según nuestra interpretación de la evolución urbana de Barcelona vista a través de la ventana del yacimiento de la plaza del Rey, la aparición de edificios como la llamada iglesia cruciforme y los llamados palacios obispal y condal significa una verdadera solución de continuidad que pone fin a unas dinámicas recesivas sentando las bases de un nuevo polo de desarrollo urbanístico que tendrá prolongación tanto en época carolingia como plenomedieval. Cuando Beltrán de Heredia (2009) analiza los contextos técnicos y productivos que definen las diferentes arquitecturas encontradas, señala marcadísimas diferencias entre los edificios considerados más antiguos (aula y baptisterio, del V) y los

más modernos (iglesia cruciforme y palacio del obispo, del VI avanzado o inicios del VII). Discusiones sobre las funcionalidades aparte (no compartimos ninguna de ellas) son evidentes lo distinto de los resultados materiales, desde los cimientos a las cubiertas. Frente a la ausencia de cimientos en los primeros, sólidos y profundos arranques en los segundos; frente a muros tremendamente inciertos en su aparejo cogidos simplemente con barro o con unas cales muy pobres, muros bien armados de doble hoja con relleno de canto y cal de gran pureza que también se usa en enfoscados y pavimentos de *opus signinum*. Dos ambientes productivos radicalmente distintos pero que se tienen como consecutivos sin que jamás se explique qué provocó esa verdadera revolución que hizo pasar de una arquitectura en vías de popularización a una arquitectura de poder. La cosa no se explica sino que se presupone al considerar que la Barcelona de la segunda mitad del VI tendría una destacada pujanza político-religiosa y económica que se traduciría en una monumentalización con la que expresar su poder. La conversión al catolicismo del obispo Ungas en 589, la celebración del II Concilio de Barcelona en 599 y el documento *De fisco barcinonensis* de 592 son tomados como prueba de la progresión de Barcelona en esas fechas (Bonnet y Beltrán, 2001: 482). Al final, la ciudad se proyecta más allá de sus límites físicos y sirve para reafirmar el esplendor de una época, la visigoda: “Barcelona puede constituir un ejemplo de una radical transformación en la arquitectura y el espacio urbano en un nuevo marco social y económico que se establecerá en el reino visigodo” (Bonnet y Beltrán de Heredia, 2001: 485-486).

Para nosotros, esta renovación se produce más bien a partir de inicios del siglo VIII. El caso de la residencia del obispo nos parece palmario ¿Cómo es posible que un edificio de finales del VI sea tipológica y técnicamente intercambiable con otros de segura cronología del siglo VIII en adelante? Cuando comparamos, por ejemplo, las residencias emirales emeritenses con las arquitecturas previas visigodas que amortizan obtenemos la misma imagen que en Barcelona. Si en Mérida, el paso de un ambiente productivo a otro es consecuencia de una solución de continuidad histórica (la aparición de al-Andalus como bien demuestran las residencias) en Barcelona puede estar pasando lo mismo. La implantación de los entrantes poderes musulmanes en las ciudades, por lo que vamos sabiendo arqueológicamente, no pasa por la suplantación o entrada en conflicto con edificios previos de culto. Ninguna de los edificios emirales de Mérida afecta a establecimientos previos cristianos. En Córdoba, la mezquita aljama no amortizó edificios religiosos preislámicos. ¿Y en Barcelona? Parece que ocurre lo mismo. Este sector de la

ciudad, antes de hacer su aparición las fábricas que significan una solución de continuidad urbanística (como la Cárcel de San Vicente y llamado baptisterio en Valencia), no contaba con centros de culto. El lugar donde se levantan la residencia de tipo emiral y la anexa estructura que no sabemos si en verdad tenía planta cruciforme, estaba algo más despejado, con algunos espacios a cielo abierto y calles del antiguo viario romano que se invaden. Uno de ellos es el pequeño cementerio rodeado por una sencilla tapia, que queda parcialmente pisado por la nueva fábrica. Lo curioso es que el resto de la necrópolis es intencionadamente ocultada con un relleno sellado por un suelo de *opus signinum*. No creemos, como opina Beltrán de Heredia (2009: 235), que este sea un pavimento de circulación relacionado con el área cementerial y por tanto coetáneo a ella. El suelo, allí donde se conservaba, pasaba por encima de las tumbas, sin señalizarlas. Simplemente las condenaba al olvido en una acción necesariamente posterior al uso funerario de la zona. Esto puede significar que hace acto de presencia un poder con capacidad para decidir sobre las acciones que afectan al urbanismo, en este caso poniendo en marcha un importante plan edilicio en este sector que, entre otras cosas, significó ocultar la memoria de una antigua necrópolis.

Entre las estrategias productivas usadas por los constructores de las nuevas fábricas se encuentra la búsqueda y reutilización de materiales romanos: bloques de piedra para encadenados y marcos de vanos, elementos de sustentación como las columnas. Esto significa una gestión de las ruinas por parte de una autoridad que se beneficia de ello. No sabemos cuán lejos o cerca estaban los materiales acarreado. El supuesto baptisterio podría haber aportado elementos. Beltrán de Heredia (2005b: 160) llama la atención respecto a los pocos materiales nobles (mármoles) recuperados en las excavaciones del baptisterio teniendo en cuenta el complejo sistema decorativo que se le atribuye: canceles, barroteras, columnas, capiteles. La explicación, según la autora, de esta ausencia es consecuencia de una demolición organizada en el marco de alguna remodelación importante del barrio episcopal. La cuestión es que dicha remodelación difícilmente se puede justificar en época visigoda ya que significaba la desaparición del baptisterio, una pieza calve del conjunto.

Cuando Verrié (1972) descubre la piscina recupera durante su excavación un dirham de plata acuñado en 782-783. En el palacio episcopal, en excavaciones de los años 50, apareció un dinar de oro de 724-725 (Beltrán de Heredia, 2005b: 160). También apareció algún felús de plomo en rellenos de basureros (Beltrán de Heredia, 2005a: 77).

Estas monedas no están asociadas a destrucciones de edificios sino que son señal de que el dinero fluye por la ciudad en un nuevo tiempo (Beltrán de Heredia, 2005b: 160). Barcelona será, durante algo menos de un siglo, una medina musulmana: *madina Bar gilula*¹⁷⁸. Al igual que en otras medinas como Qúrtuba (Córdoba), Márida (Mérida) o Talayula (Toledo) en Barcelona también hubo sustanciales cambios a lo largo del siglo VIII que no pasaron por destruir edificios cristianos. Tampoco por expropiarlos para darles un nuevo uso. Se actúa, en este caso, en un sector de la ciudad para convertirlo en espacio de poder. Un sector que, como en otras ciudades, daba muestras de recesión urbana desde tiempos visigodos y en el que no encontramos edificios representativos religiosos o civiles que sea necesario eliminar.

Cuando los invasores carolingios toman Barcelona dan continuidad al modelo heredado de la medina musulmana. El palacio del conde franco se erige a partir de un edificio previo que se identifica con el antiguo palacio del conde en época visigoda (Beltrán de Heredia, 2006) [Fig. 175], si bien sus características técnicas permiten vincularlo con el palacio del obispo y la iglesia cruciforme (Beltrán de Heredia 2009: 148), lo que para nosotros lo haría también del siglo VIII. Por otro lado, en el siglo IX, se levanta en este sector la primera catedral en lo que es un desembarco urbano del poder religioso¹⁷⁹. Ahora sí, conde y obispo están pared con pared, pero hemos tenido que esperar hasta fechas altomedievales.

En definitiva, no encontramos argumentos para defender que en esta parte de la ciudad hubiera un complejo cristiano tardoantiguo. Ninguno de los espacios religiosos presentados es convincente. Ni el baptisterio ni la iglesia cruciforme. Mucho menos una primitiva catedral escondida bajo las catedrales medievales (carolingia, románica y gótica). En lo que respecta al palacio episcopal existe la posibilidad cierta de que se trate de una residencia emiral en virtud de su técnica constructiva, su planimetría y su ubicación en la topografía urbana. El relato histórico derivado de la interpretación arqueológica de los restos que se integran en el MHBA nos parece hecho a partir de una

¹⁷⁸ Barcelona, a lo largo del siglo VIII, es una ciudad que jugará un papel relevante en el nuevo escenario geopolítico. Es desde muy pronto sede de gobernadores andalusí, a veces volubles en sus fidelidades cuando entra en escena el expansivo poder carolingio. Su control es codiciado por unos y otros en un juego de alianzas y traiciones del que saldrá beneficiado Carlomagno tras sus desastrosos intentos previos por extender su poder a este lado de los Pirineos (Zimmermann, 1998).

¹⁷⁹ Del templo de época carolingia no tenemos restos materiales. Sabemos que el emperador Carlos el Calvo, entre 877 y 879, hizo donación de diez libras de plata al obispo Frodoino para reformas en la catedral (Beltrán de Heredia, 2005b: 161)

idea pre-demonstrada: la monumentalidad y complejidad de los grupos episcopales en las ciudades hispanas. Cuanto más monumentales los hagamos, mejor.

AC8. Toledo: Santa Leocadia y Santos Apóstoles Pedro y Pablo

Santa Leocadia

La tradición local ubica a la iglesia de Santa Leocadia en la Vega Baja, más exactamente en el entorno de la actual iglesia del Cristo de la Vega. Décadas atrás aparecieron cerca de esta iglesia varios fragmentos del conocido credo epigráfico (Aragoneses, 1957: 120) [Fig. 198], lo que fortalecía la idea de presencia arquitectónica y decorativa. Pere Palol intervino arqueológicamente en la iglesia del Cristo de la Vega a principios de la década de los 70, aunque la publicación de los resultados no llegó hasta 1991. El arqueólogo decidió centrar sus esfuerzos en la plazoleta que se abre al sur de la iglesia por ser este el espacio en el que Aragoneses encontró el credo. Bajo dos potentes niveles de enterramientos (una necrópolis posterior a la conquista castellana de finales del XI y otra correspondiente al horizonte islámico) se llegó hasta lo que Palol llamó “el gran edificio del nivel profundo” (Palol, 1991a: 797) [Fig. 196]. Esta forma algo misteriosa de referirse a la fábrica encierra las dudas que su interpretación histórico y funcional le provocaban al arqueólogo: “Las dimensiones extraordinarias de esta cimentación, de 2 m. de anchura, su organización en dos paramentos paralelos, sus refuerzos angulares y en contrafuertes laterales, la perfección de medidas y de disposición de los bloques, la utilización normal de abundante cal ha dejado la impronta de la sillería de granito, sugiere más una gran obra romana que obra de tiempos visigodos” (Palol, 1991a: 797). Tan solo se pudo documentar una esquina de esta potente arquitectura en la que gruesos muros de sillería reforzados con contrafuertes se erigían sobre macizas cimentaciones de cal y canto. Las limitaciones del área excavada hacían imposible conocer el desarrollo completo de un edificio que fue severamente expoliado con el objetivo de recuperar los sillares. Las cimentaciones se hacen sobre terreno natural, estéril arqueológicamente. Este dato nos parece relevante. La conformación del suburbio de la Vega Baja se inicia en época romana atribuyéndose, a época visigoda, una fase de especial dinamismo urbano con su elección como escenario en el que se van a levantar edificios destacados vinculados tanto al poder político visigodo como al poder eclesiástico. Si esta fábrica fue uno de estos edificios, en concreto la iglesia de Santa Leocadia, resulta extraño que una obra tan colosal, en el siglo VII, no hubiera arrasado alguna estructura anterior. Es cierto que la ventana arqueológica abierta es muy pequeña. No se puede negar la posibilidad de que este sector del viejo suburbio estuviera todavía sin ocupar en tiempos

visigodos, pero está muy cerca del extremo suroccidental del circo, por lo que estamos ante una parte de la vega con actividad edilicia desde antiguo.

Se comprobó con pesar que los fragmentos del credo epigráfico encontrados en la zona años atrás no eran los heraldos de nuevas piezas escultóricas y edificios religiosos que la arqueología rescataría. En las excavaciones de Palol no se recuperaron materiales decorativos, tan abundantes en la ciudad de Toledo. La ausencia de una iconografía arquitectónico-decorativa cristiana es sin duda un argumento negativo frente a la posibilidad de que nos encontremos ante una iglesia. De nuevo hay que ser cautos ante la parcialidad de lo documentado. Lo que sí que no tiene justificación ni margen para el azar arqueológico es la ausencia de enterramientos vinculados al edificio. Las necrópolis excavadas son varios siglos posteriores, cuando el edificio estaba arrasado y tapado. Si estamos, tal como pretenden algunos, ante una basílica martirial la reiterada e inevitable masificación de tumbas que acompaña a estos templos difícilmente no podría ser percibida.

Palol, analizados los resultados de la excavación, no habla nunca de un edificio religioso. En su interpretación cronológica y funcional llega a diferentes callejones sin salida ante la imposibilidad de conciliar los datos dentro de sus marcos de referencia históricos y tipológicos. Ya hemos aludido a las enormes dudas que tiene a la hora de fechar esta arquitectura, tipológicamente para él más propia de la edilicia romana que de la visigoda. Lo único que abre la puerta a una posible fecha tardoantigua es la existencia de contrafuertes, un elemento episódico en la arquitectura romana. Saca a colación el mausoleo de la Alberca (Schlunk, 1947) por ser obra considerada paleocristiana y por tanto más cercana a lo visigodo (Palol, 1991a: 798). Sin embargo, sigue siendo reticente: “La normal ausencia de contrafuertes en la arquitectura romana nos inclinaban a pensar en tiempos visigodos; pero la precisión de la técnica, el uso abundante de cal entre la mampostería de los bloques de granito está más afín a fórmulas romanas que no visigodas” (Palol, 1991a: 798). En cuanto a la funcionalidad, descartada su condición de arquitectura religiosa, Palol se inclina por una vertiente representativa, áulica, acorde con la categoría de la obra, que podría formar parte de algún conjunto real. ¿Se refiere al pretorio visigodo de las fuentes? Parece que no ya que su modelo de conjunto real incluiría al circo, una pieza que nada pintaba en el complejo áulico de los monarcas del siglo VII. En diferentes ciudades del Imperio (Roma, Milán, Tréveris, Salónica,

Antioquía, la propia Constantinopla) el palacio del poder político se ubica junto al circo, el cual parece adquirir una función simbólica, aparte de lúdica, en el que el poder entra en contacto con el pueblo. Se pregunta Palol si en Toledo se pudo dar una circunstancia similar. Se responde él mismo que no ya que el circo toledano había dejado de funcionar mucho tiempo antes de que una estructura de poder representada por los reyes visigodos fuera capaz de erigir un complejo áulico en el que se integraran palacio, circo, e iglesias. El último párrafo de su estudio pone en evidencia que, tras su experiencia arqueológica en el Cristo de la Vega, está todo por definirse: “Es evidente que, en este caso, los ejemplos imperiales no nos sirven como modelo para descifrar el enigma de este importante y potente edificio cuya interpretación podrá proporcionar, en todo caso, una más ambiciosa excavación arqueológica” (Palol, 1991a: 799).

Veinte años más tarde, Josep María Gurt y Pilar Diarte (2012), creen haber descifrado el enigma. La clave está en un elemento arquitectónico concreto, los contrafuertes. Tomando como referencia la ausencia de este elemento en la arquitectura romana apuntada por Palol, hacen desfilar por su estudio diferentes edificios tardoantiguos y altomedievales (La Alberca, Tolmo de Minateda, Falperra, Pla de Nadal, edificio cruciforme de Barcelona, arquitectura asturiana), como forma de reivindicar una fecha tardía de la fábrica toledana aparecida en la excavación: “Más allá del hecho de que la tipología de estos edificios no corresponde a la que parece ser la tipología del edificio del Cristo de la Vega, creemos que resulta relevante que las construcciones con contrafuertes aparezcan ya en el mundo tardorromano y continúen en época visigoda, emiral y durante todo el Medioevo, siendo posiblemente nuestro edificio un eslabón de esta cadena” (Gurt y Diarte, 2012: 158). A nosotros sí nos parece muy relevante que las tipologías de los edificios sean muy distintas. Estamos ante un ejercicio de la “arqueología de plantas” a la que se refiere M. A. Utrero (2006). Sólo se tiene en cuenta la presencia de elementos estructurales que son, o parecen ser, contrafuertes obviando cualquier aspecto espacio-funcional, técnico-constructivo o histórico-cronológico. De entre todos estos ejemplos el que les parece a estos autores más cercano sería el mausoleo de la Alberca (Gurt y Diarte, 2012: 158-159). Llegados a este punto lanzan la hipótesis que solucionaría el enigma planteado por Palol. Lo que encontró este arqueólogo fueron los restos de un *martyrium*: “De hecho es muy posible que la estructura exhumada fuese, precisamente, no la basílica de Santa Leocadia, sino la estructura original, el *martyrium* que daría después lugar a la basílica del mismo nombre” (Gurt y Diarte, 2012: 159). Así

se resolverían las dudas de Palol respecto a su cronología: romana o visigoda. Sería algo digamos intermedio, paleocristiano.

Aparte de esta sorprendente propuesta, que enseguida será abordada de forma crítica, opinan que el material con el que fue construido el *martyrium* procedía del expolio del gran edificio circense cercano. La coincidencia en las medidas de algunos sillares presentes tanto el circo como en el *martyrium* les inducen a pensar que fueron llevados del primero al segundo una vez que el espacio lúdico ha dejado de tener función. Hay que decir, no obstante, que los tamaños de los sillares en una y otra arquitectura no están estandarizados, tal como nos informan los autores: "...cuyas medidas [en el edificio del Cristo de la Vega] destacaban por su heterogeneidad" y " Si bien los bloques pétreos existentes en el circo resultan bastante desiguales..." (Gurt y Diarte, 2012: 155 y 156). Ahora la crítica. Ante lo que parecen evidencias arqueológicas (planimetrías que no son propias de un edificio cultural, ausencia de enterramientos coetáneos, no aparición de elementos escultóricos decorativos y litúrgicos) la propuesta de Gurt y Diarte nos parece un órdago interpretativo jugado con unas pésimas cartas. Si esto es un mausoleo paleocristiano por obligación tenía que estar ubicado en un espacio de necrópolis preexistente y coetáneo, como se ve por ejemplo en el caso del pretendido *martyrium* de Santa Eulalia de Mérida que quedó cobijado en la posterior basílica (Mateos, 1999). Por mucho que digan que en la zona de la Vega Baja se han documentado enterramientos tardorromanos la realidad arqueológica es que el edificio exhumado no tiene asociada ninguna necrópolis anterior, coetánea o posterior. Por otro lado, si el *martyrium* fue engullido por un edificio erigido en tiempos visigodos ¿cómo es posible que no veamos nada de él? Sólo hay que mirar de nuevo a Santa Eulalia de Mérida y ver qué ocurre cuando, en efecto, se acredita arqueológicamente que un mausoleo tardorromano fue con el tiempo integrado en nuevas estructuras arquitectónicas. Añadamos además el colosal tamaño que tendría la basílica si hubiera cobijado una estructura por sí misma enorme ¿Dónde está tal edificio?

En definitiva, la hipótesis de Gurt y Diarte nos parece del todo inconsistente. Coincidimos con Palol en que se trata de un escenario arquitectónico surgido por otras necesidades, pero ¿cuáles y cuándo? No nos atrevemos a ser categóricos en ninguno de los interrogantes planteados. Rechazada la funcionalidad religiosa, su vocación de espacio áulico tampoco es sólida en los términos históricos apuntados por Palol, como él

mismo comprueba ante la imposibilidad de relacionar su idea de circo-palacio en Toledo con los ejemplos de otras ciudades mediterráneas. Creemos no obstante que la conexión entre circo y palacio tendría verosimilitud, aunque desde otra perspectiva histórica. ¿Y si ambas estructuras fueran cercanas en el tiempo? Son, para empezar, cercanas en otros aspectos. Uno de ellos es la proximidad entre ambas arquitecturas y su misma orientación, que parece seguir unos ejes de ordenación urbana coincidentes. La retícula de calles más antiguas documentada en las excavaciones de la Vega Baja tiene, en efecto, una orientación NE-SO que comparten el circo y la supuesta iglesia (Rojas y Gómez, 2009: 65). Otra similitud es la tecnológica. Los muros del circo son sin duda de una mayor potencia, con un núcleo de *opus caementicium*, pero el uso de sillería de granito es común en los dos casos. También comparten el ser estructuras levantadas *ex nihilo* ya que sus cimientos reposan en el terreno natural sin presencia de edificios previos amortizados. Por último, ambos sufren expolios bastante severos que, naturalmente, no podemos afirmar que fueran sincrónicos. Llamamos la atención sobre lo ocurrido una vez que la supuesta iglesia deja de funcionar y pasa a ser expoliada hasta casi sus cimientos. Si pensamos que se trata de la basílica de marras su deceso y consiguiente saqueo tuvo lugar tras el 711. Terminado este último, sobre el edificio amortizado, el nivel arqueológico que se interpondría entre la fábrica mutilada y las necrópolis medievales y modernas excavadas por Palol se supone debería ser el correspondiente a la fase islámica. Lo que encontró el arqueólogo no fueron estratos antrópicos discernibles cronológicamente en virtud de los materiales incluidos sino un potente nivel de sedimentos fluviales: "...una espesa capa de arenas de aluvión fluvial limpias sin restos cerámicos o de otro tipo arqueológico" (Palol, 1991a: 793). Esto indica que el edificio arruinado no fue escenario, durante bastante tiempo, de actividades humanas sino que fue anegado por una variación del cauce del río o la aparición de un brazo secundario. Recordemos que esta construcción se encuentra en el borde de la Vega más cercano al Tajo. Un poco más al norte, a la altura de la Fábrica de Armas, se excavó una *villa* romana que viene en fecharse entre los siglos III y IV. Lo curioso es que "apareció oculta bajo más de 2 m de sedimento" (Rojas y Gómez, 2009: 50). También en el cercano edificio de FREMAP se localizaron aluviones. Si los sedimentos del Cristo de la Vega, como ocurre con los de la Fábrica de Armas, no sellaron niveles de uso visigodos e islámicos cabe pensar que esa zona de la terraza aluvial estuvo durante mucho tiempo invadida por el agua y por tanto perdida temporalmente durante los siglos tardoantiguos y altomedievales. El siguiente uso de esta parte de la Vega, depositado sobre el aluvión, es plenomedieval.

Tampoco descartamos que este edificio fuera de época emiral en vez de romana. No hay nada en la secuencia ofrecida que lo contradiga. Lo anterior a él es el terreno natural y, lo posterior, el aluvión de río que lo sella y encima del cual surge una necrópolis islámica medieval. En cuanto a su técnica constructiva hay sintonía con la edilicia monumental del siglo VIII. Se usa sillería, en este caso reutilizada seguramente sacada del circo, para levantar muros potentes y bien aparejados. Hay buenas cales. La aparición de contrafuertes, que era lo que desconcertaba a Palol, tiene mejor encaje en la arquitectura altomedieval (musulmana y cristiana) que en la romana ¿Pueden ser los restos de un edificio asimilable a las llamadas residencias emirales de Mérida que también detectamos en otras ciudades como Barcelona (palacio del obispo)?

La iglesia pretoriense

La iglesia de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, por lo que seduce de las fuentes escritas, estaba en un área suburbial que es sensato relacionar con Vega Baja. A esto se suman las tradiciones eruditas enquistadas en la historia de la ciudad según las cuales la llamada iglesia de San Pedro el Verde se levantó sobre los restos de la venerable iglesia pretoriana. Pero no todo el mundo está de acuerdo. Barroso, Carrobles y Morín (2013), en una alambicada argumentación, vienen a decir que el pretorio visigodo no se encontraba en la Vega Baja sino en la parte alta de la ciudad (donde está el Hospital de Santa Cruz) que antes fue ocupada por el propio pretorio romano. Siguen no obstante pensando que Santa Leocadia estaba en la Vega Baja, por lo que hay que buscar una explicación para saber por qué dicha basílica se dice que estaba en el *praetorio Toletano*. La explicación es completamente *ad hoc*. Al presuponer que Santa Leocadia fue una promoción regia ya que iba a utilizarse como panteón real (lo cual se sabe por fuentes postvisigodas y no coetáneas) pudo ganarse ese apelativo (Barroso, Carrobles y Morín, 2013: 1458). Creemos que se equivocan al hacer esta observación porque las fuentes nunca la llaman pretoriense, algo que sí hacen cuando se refieren a los Santos Apóstoles Pedro y Pablo. Simplemente dicen que estaba en el pretorio, estuviera donde estuviera, y no que fuera una iniciativa real. Pero no es el campo de las fuentes escritas el que nos interesa ahora, más que nada porque es muy poco lo que ofrecen a la hora de conocer la realidad material de los edificios consignados. Hace pocos años unos restos arquitectónicos aparecidos en excavación se han identificado como partes arrasadas de la iglesia de Pedro y Pablo. Los restos se localizan junto a lo que fue la iglesia de San Pedro

el Verde, obra medieval demolida en el siglo XIX. La fuerza de la tradición sin duda animó a explorar este entorno, vaticinando posibles hallazgos, igual que ocurrió con Santa Leocadia y el Cristo de la Vega. Fueron Juan Manuel Rojas y Antonio Gómez Laguna los que excavaron el lugar y llegaron a la conclusión de que ciertos restos murarios pertenecieron a la iglesia, hasta ahora sólo literaria, de Pedro y Pablo (Rojas y Gómez, 2009) [Fig. 197]. Del mismo modo que en el Cristo de la Vega no se pudo documentar el desarrollo completo de la fábrica por rebasar ampliamente la superficie excavada. Se trata de un edificio integrado por grandes muros dispuestos en retícula que ocupaban un solar de más de 900 m². Para su construcción se buscó el terreno natural, nivelándolo, abriéndose en él fosas de cimentación de las que arrancaban unos muros de 1,20 m de anchura a base de tongadas de mampostería cogida con argamasa y sillares de granito formando cadenas en las esquinas. Se observó que la nueva obra se erigió en un espacio suburbano con construcciones previas que fueron cortadas y arrasadas. La retícula de muros propuesta a partir de los restos documentados está formada por espacios rectangulares y cuadrados orientados norte-sur y este-oeste que dan lugar a una planta difícil de determinar pero que los arqueólogos proponen en forma de cruz (Rojas y Gómez, 2009: 55). La ausencia de puertas reconocibles y la presencia en algunos de los recintos de colmataciones a base de arcillas y cantos rodados les llevan a pensar que lo que vemos es una infraestructura arquitectónica, a modo de plataforma, sobre la que se erigirían los muros del templo y donde estarían sus correspondientes suelos de uso. ¿Cuáles son los argumentos para decir que estamos viendo un edificio religioso? La planta propuesta no tiene nada, en sí misma, que permita abogar por una funcionalidad precisa, religiosa o laica. Por otra parte, si en verdad estamos ante los restos de una terraza constructiva o gran pódium sobre el que se levantaba el edificio propiamente dicho, nos encontramos con una solución inédita en la arquitectura templaria tardoantigua. No conocemos ninguna iglesia de estas características. La excavación tampoco recuperó ningún resto escultórico de “tipo visigodo” que pudiera haber estado vinculado al edificio. Ni escultura arquitectónica ni mobiliario litúrgico. En cuanto a la presencia de enterramientos se documentaron algunas tumbas en dos de las habitaciones (Rojas y Gómez, 2009: 55-57). Las fosas buscaron ser excavadas en las arcillas geológicas, por lo que suponemos debieron romper, cuando fueron abiertas, suelos de uso del edificio así como los rellenos de cantos y arcillas de los que hablan los arqueólogos. Sin embargo, la tumba más importante de las documentadas (un gran corte que permitía tener capacidad para recibir dos cuerpos superpuestos) se localizó bajo un gran número de niveles de suelo

que suponemos se hacen visigodos. Si estos suelos sellan la tumba la hacen anterior a ellos.

Lo que debió ser una notable estructura arquitectónica entra, en cierto momento, en una fase de expolio y utilización en precario. Opinan los arqueólogos que la fase de saqueo “comenzó casi de forma inmediata al abandono, posiblemente en el siglo VIII, tras la invasión musulmana” (Rojas y Gómez, 2009: 57). ¿En qué se basa esta teoría? En que el edificio estaba arrasado cuando se detecta la aparición de niveles de época islámica. No toda la fábrica quedó inutilizada. En algunas partes se documentaron muros de mampostería cogida con barro que generaban espacios habitacionales que aprovechaban estructuras anteriores subdividiéndolas. En esta fase no aparecieron vidriados por lo que el abandono definitivo del entorno tuvo lugar antes del califato. Esta interpretación que quiere construirse a partir del registro material está, en nuestra opinión, prejuiciada por tradiciones históricas sin contrastar y modelos historiográficos caducos. El prejuicio emanado de la tradición es tener la certeza de que allí donde se pensaba que debía encontrarse la iglesia de los Apóstoles Pedro y Pablo la arqueología daría con ella de forma inevitable. De esta forma, en cuanto aparecen restos arquitectónicos de cierta entidad que puedan ser defendidos como tardoantiguos se puede decir que hemos topado con la iglesia aunque el hallazgo no venga acompañado de una serie de argumentos favorables sino más bien al contrario: indefinición de los tipos arquitectónicos, ausencia de una iconografía decorativa y celebrativa, falta de necrópolis. A pesar de todo se ha dado carta de naturaleza material a una supuesta iglesia erigida en el siglo VII que, según el registro arqueológico, no funcionaba como tal en época emiral. Aquí es cuando entra en juego el prejuicio historiográfico. ¿Qué pudo hacer que una iglesia que venía funcionando desde tiempos visigodos no sólo dejara de funcionar sino que además fuera objeto de una voraz rapiña? Naturalmente la conquista islámica. Simplemente evocándola los modernos historiadores podemos derribar iglesias, como es el caso. El mero hecho de que hablemos de musulmanes conquistadores y cristianos conquistados es suficiente para justificar pérdidas patrimoniales, sin más explicación. Si, tal como se desprende de la información obtenida en excavación, es más que dudoso que el edificio presentado fuera un espacio sacralizado el prejuicio historiográfico es del todo gratuito. No tenemos por tanto en este ejemplo toledano ninguna prueba “arqueológica” que indique un irreversible proceso de desaparición de la arquitectura cultural cristiana desde el momento mismo de la conquista. Otra cosa es que en verdad se hubieran producido, como puede ser el caso

del suburbio toledano. Aunque no hayamos dado con los restos fiables de las iglesias de Santa Leocadia y Santos Apóstoles, la información arqueológica arrojada por la Vega Baja indica que el suburbio entra de lleno en una fase de recesión urbana en época emiral que puede no obstante haberse iniciado antes de la conquista. Lo cierto es que la poca actividad queda en suspenso antes de la llegada del califato. La Vega Baja se quedó descolgada de la historia urbana de Toledo durante siglos. Este ambiente no parece el más propicio para el mantenimiento de los centros religiosos que allí había a inicios del siglo VIII. Otra cosa es decir que los hemos encontrado.

AC9. Sevilla: el patio de Banderas del Alcázar y la Encarnación

Las excavaciones emprendidas hace unos años en la Plaza de la Encarnación sacaron a luz un sector de la ciudad con actividad positiva hasta las primeras décadas del siglo VI (Amores y González, 2006). En principio, este sector estaba ocupado por casas señoriales altoimperiales que serán reformuladas a finales del siglo IV sin perder su carácter residencial pero sumándolo a funciones como almacenaje y fabricación artesana (Sánchez Ramos, 2006: 261). Aparecen así las llamadas Casa de la Columna y Casa de las Basas [Fig. 234]. En relación con esta casa, surgida en la segunda mitad del V, aparece una estructura absidata que debió incorporarse a finales de esa centuria o inicios de la siguiente. Ha sido este ábside el que ha movido a pensar en una intervención en clave cristiana. El poder de atracción de estas estructuras curvas en el ámbito de la arquitectura tardoantigua es muy fuerte, y peligroso. Si, de repente, se hubiera conformado una iglesia en un espacio urbano dedicado a otras funciones hasta ese momento, tendrían que ser muchas más las evidencias bajo la forma de huellas o restos de mobiliario litúrgico, empezando por el altar, enterramientos, etc. No hay nada de eso. De hecho el ábside no está orientado al este sino al oeste. Nos adherimos a las críticas vertidas por Isabel Sánchez, quien de forma convincente demuestra que estamos en un ambiente doméstico antes que religioso (Sánchez, 2009).

La propuesta de la otra iglesia, en el área del Alcázar, se remonta a una intervención arqueológica emprendida en el llamado Patio de Banderas. Los trabajos, dirigidos por Manuel Bendala en 1976, se desarrollaron en un subsuelo con “un estado pésimo desde el punto de vista arqueológico” al estar tremendamente removido, hasta el punto que no se “puede hablar de estratos” (Bendala y Negueruela, 1980: 342). Lo único que podía sacarse en claro era un conjunto de muros y edificaciones superpuestas sometidas a modificaciones a lo largo de la historia [Fig. 236]. Los arqueólogos trabajan con las relaciones físicas de los diferentes muros entre sí a la hora de ofrecer una secuencia. Esta se inicia con un gran edificio de ladrillo, al que se asocia un pozo, que se vincula con la época altoimperial de la ciudad. En una segunda fase hay partes que se arruinan del edificio original y otras que son reformuladas. En relación con esta etapa se encuentra una tumba de ladrillo con pareces enlucidas. En la tercera fase todo lo anterior es arrasado para dejar paso a nuevas estructuras. Una de ellas es un pequeño espacio

cuadrangular (1,75 m X 1,99 m) realizado con muros de ladrillo que tiene en su interior una pileta en la que se documentan dos reformas, aparte de la obra original. La otra se adosa al muro sur de la estancia de la pileta y tiene un aparejo distinto. A pesar de la falta de trabazón y diferencias tecnológicas estos arqueólogos consideran que todo es unitario (Bendala y Negueruela, 1980: 346).

La pileta captó pronto la atención de los excavadores. La posibilidad de que estuviéramos ante una piscina bautismal es siempre muy tentadora. Más aún si colocamos en el escenario arqueológico sevillano al propio Helmut Shcluk, a quien se le agradece “los valiosos consejos y sugerencias...seguidor constante de la excavación y del estudio de las ruinas” (Bendala y Negueruela, 1980: 338). No sabemos cuánto hay del alemán en la propuesta que emana del artículo. Se concluye que, en efecto, ese elemento hidráulico era en verdad una pila bautismal que, en consecuencia, formaría parte de un templo cristiano tardoantiguo pese a que “nada se puede decir de la planimetría general del edificio” (Bendala y Negueruela, 1980: 354). Se habla no obstante de una basílica cuya fecha de fundación sería finales del siglo IV o principios del V.

En fechas más recientes se han dado nuevos impulsos a la idea de una iglesia sin aportar nueva información arqueológica respecto a la ya conocida. Isabel Sánchez Ramos desarrolla la idea de espacio religioso (Sánchez Ramos, 2009). Toma los pocos muros existentes (que está por demostrar que sean coetáneos entre sí) y los sobrepone a la planta de la iglesia de El Bovalar (Sánchez Ramos, 2009: 259). Una vez hecho esto restituye, sobre el tablero de dibujo, el resto de la pretendida iglesia (Sánchez Ramos, 2009: 259) [Fig. 237]. A partir de ahí se habla con bastante seguridad de un espacio bautismal perteneciente a “una iglesia aún no documentada” (Sánchez, 2009: 268).

Sin duda, la historiografía está necesitada de una línea de trabajo crítica y ambiciosa que aborde el asunto de los baptisterios hispanos. Mientras, corremos el riesgo de emitir opiniones con escasos fundamentos. ¿Dónde se ha visto una pila bautismal confinada en un espacio tan pequeño en el que es imposible que estén al tiempo el neófito y el oficiante?, ¿no es raro que la entrada y la salida se haga por el mismo lado cuando lo normal es entrar por un extremo y salir por el otro como parte del ritual?, ¿no tendría esta especie de cabina higiénica una puerta en su parte accesible, el oeste, para tener privacidad respecto a lo que acontecía en su interior? Decimos esto último porque en los

planos aportados por Bendala y Negueruela se observa que, en la parte norte del umbral, hay una piedra con un agujero redondo que podría ser una gorroneira donde alojar el eje de una puerta cuya hoja haría tope en una mocheta [**Fig. 236**]. No lo damos todo por seguro ya que tan sólo manejamos el plano (Bendala y Negueruela, 1980)].

Sánchez, con su flamante iglesia, da un paso más y ensaya interpretarla en el marco de la Sevilla visigoda. Baraja dos opciones. La primera es que la piscina podría estar hablándonos del templo catedralicio. Si esto fuera así tendríamos localizado al complejo episcopal sevillano, aunque fuera de las murallas. La otra posibilidad es que se tratase de un complejo religioso de otras características, por qué no martiriales (Sánchez, 2009: 269). Parece gustarle más la primera opción. Es impresión nuestra. A nosotros no nos gusta ninguna ya que el punto de partida es falaz: en el Patio de Banderas no hay ninguna iglesia. Mucho menos la catedral visigoda y mozárabe. Como decimos en otro lugar (Capítulo 5.2), la iglesia de Santa María fue la catedral sevillana desde antes del 711 hasta, por lo menos, finales del siglo X (colofón de la Biblia Hispalense).

AC10. La carta de Ludovico

Tradicionalmente se sostiene que los cristianos emeritenses enviaron una misiva al emperador carolingio Ludovico Pío con la intención de solicitar su ayuda para liberarse de la tiranía musulmana. La carta no la conocemos, pero sí la contestación del emperador (Teulet, 1843: XXXIX). Corría el año 826. Sin embargo, cuando leemos con atención la respuesta llegamos a interpretaciones muy distintas a las tradicionales. Para empezar, tenemos la sensación de que Ludovico no se está dirigiendo necesariamente a cristianos levantados en armas. Podían ser perfectamente musulmanes enfrentados al poder omeya. Si nos fijamos, las razones por las que se pide la ayuda nada tienen que ver con una cristiandad acosada y perseguida que busca el auxilio del más poderoso rey de la cristiandad europea. Los agravios esgrimidos por los emeritenses que acuden al emperador son otros:

“Hemos oído vuestra tribulación y las muchas angustias que padecéis por la crueldad del Rey Abdrrahman, el cual por la demasiada codicia con que quiere quitaros vuestros bienes, os ha afligido muchas veces con violencia, como tenemos noticia haberlo hecho también su padre Abolaz (Alahcam I), el cual, aumentado injustamente los tributos de que no erais deudores, y, exigiéndolos por fuerza; os hacía de amigos enemigos, y de obedientes contrarios, intentando quitaros la libertad, y oprimiros con pesados injustos tributos” (Simonet, 1983: 314).

Se trata de hacer un *casus belli* apelando al comportamiento tiránico de un rey respecto a sus súbditos, no sobre cuestiones confesionales sino fiscales. No asoman por ningún lado motivaciones de tipo religioso que movieran al emir a comportarse de esta manera, en exclusiva, con los cristianos. En definitiva, no es una guerra religiosa. Ludovico está contestando no a unos desamparados cristianos sino a un poder local con capacidad de oponerse por la fuerza a los intereses cordobeses:

“Pero vosotros, según hemos oído, siempre como varones esforzados habéis rebatido con valor las injurias hechas por los Reyes inicuos y resistido á su crueldad y avaricia, según al presente practicáis, como nos asegura la relación de muchos” (Simonet, 1983: 314).

Lodovico ha oído, tiene noticias veraces, de que hay fuerzas insurgentes capaces de poner en aprietos a los omeyas en sus propios territorios. El famoso dicho de que los enemigos de mis enemigos son mis amigos queda bien reflejado en el texto:

“Y por quanto no solo es vuestro enemigo, sino nuestro; peleemos contra su crueldad de comun consejo” (Simonet, 1983: 314).

Para Ludovico, todo lo que sean problemas para los emires de Córdoba es bien venido para sus propios intereses geopolíticos. Lanza entonces un aparente brindis al sol en forma de un vago compromiso para enviar tropas a tan lejanas tierras:

“Nos intentamos con la ayuda de Dios enviar nuestro ejército en el próximo verano...” (Simonet, 1983: 314).

Acto seguido es cuando hace un ofrecimiento que historiográficamente es interpretado como una invitación, a los cristianos de Mérida, para que salieran de la ciudad rumbo al norte donde serían acogidos en las tierras del piadoso rey. No creemos ni mucho menos que Ludovico esté planteando a los mozárabes emeritenses que se suban a las carretas para recibirlos con los brazos abiertos. Siguiendo con nuestra interpretación de la misiva lo que propone el carolingio es un acuerdo de tipo político sobre la base de un enemigo común: los omeyas.

“Y os hacemos saber, que si quisierais apartaros de él, y veniros á nosotros, os concedemos plenísimamente, que gocéis vuestra antigua libertad sin alguna disminución ni tributo, y no pretenderemos que viváis en otra ley que en aquella en que quisierais vivir...” (Simonet, 1983: 314).

Ese “apartaros de él, y venir á mi” no es una invitación al éxodo sino a alcanzar un compromiso con el que romper el que los sujetaba al tirano. Según este nuevo acuerdo el rey cristiano no va exigir ningún tributo a estos potenciales aliados ni va a pretender “que viváis en otra ley mas en aquella en que quisierais vivir”. Esta búsqueda de una alianza político-militar se expresa a las claras un poco más adelante:

“...ni nos portaremos con vosotros sino como con amigos y confederados honoríficamente para defensa de nuestro reino. Dios os guarde siempre como deseamos” (Simonet, 1983: 314).

Unos “confederados unidos honoríficamente” no suenan a posibles columnas de exiliados a los que se espera recibir y amparar sino a la búsqueda de un acuerdo entre entidades de poder frente a un enemigo común.

En otro orden de cosas, del contenido de la carta se desprende que los territorios del emperador desde el que partirían las tropas estarían relativamente cerca de aquellos a los que quería llegar, una situación incomprensible si ponemos como destino Mérida¹⁸⁰. Los carolingios, desde tiempos de Pipino, habían intervenido a este lado de los Pirineos consiguiendo controlar algunos territorios peninsulares (la llamada Marca Hispánica). Esto significa que los límites meridionales del imperio lindaban con los límites septentrionales de algunas regiones de al-Andalus (actuales Cataluña y Aragón). Pues bien, cuando antes decíamos en tono irónico que Ludovio había hecho un brindis al sol al decir a los emeritenses que mandaría, en el verano siguiente, una fuerza militar, ahora empezamos a verlo y comprenderlo de otra forma. A reglón seguido añade que llevará a su ejército “hasta los límites de nuestra jurisdicción, para que allí espere nuestras órdenes acerca del tiempo en que debe pasar adelante, si os pareciese bien que lo dirijamos en auxilio vuestro contra los enemigos comunes que residen junto á nuestra frontera” (Simonet, 1983: 314). Esto sí es un teatro de operaciones lógico. Ludovico pondría de maniobras a su ejército en el límite de sus territorios a la espera para intervenir, no a centenares de kilómetros, sino en un territorio seguramente colindante. El rey lo expresa de forma nítida, los enemigos comunes están junto a su frontera, no hace falta ir hasta el Guadiana. Nos encontramos en una zona de contacto (la Marcha Hispánica para los carolingios y la Marca Superior para los omeyas) donde tienen lugar los enfrentamientos,

¹⁸⁰ En algunas de las primeras ediciones modernas de las cartas de Eginardo (Le Cointe en 1678; Dom Bouquet en 1749) se dice en una nota que, en el título de la carta, debe corregirse *ad Emeritanos* por *ad Caesaraugustanos* y que cuando se lee *populo Emeritano* debe leerse *Caesaraugustano*. No se aporta ningún argumento que justifique la corrección más allá de apuntar la lejanía de Mérida respecto a las tierras imperiales. El Padre Flórez, en su *España Sagrada* (XII, 255), se hace eco de esta propuesta pero no ve solidez al argumento, por lo que sigue pensando que fue Mérida la ciudad que pidió ser auxiliada ante la elocuencia del título de la carta: *Ad emeritanos, in persona Hludowici imperatoris* (carta XXXIX). De igual forma opina A. Teulet, 1843), el primer traductor al francés de la carta, así como otros historiadores decimonónicos como Herculano, Dozy o Simonet. La identificación entre la carta y Mérida nunca más fue cuestionada.

las alianzas y las traiciones de dichas alianzas. ¿Qué iba a ganar Ludovico en una peregrina aventura militar en la lejana Extremadura? Además, ¿cómo se pretendía llegar allí sin tener que romper la barrera del valle de Ebro donde residen las fuerzas musulmanas que llevan décadas conteniendo las ambiciones carolingias?

El caso es que el emperador envía, al año siguiente de la carta (827), una expedición militar hacia sus territorios más meridionales. Recogida la noticia por Eginardo (Guizot, 1824) el desarrollo de la campaña no tiene nada que ver con ir en apoyo de fuerzas rebeldes en al-Andalus, ya sea en Mérida o en cualquier otro lugar más cercano a la frontera. Se trata más bien de actuar en los propios territorios imperiales que, desde el año anterior, venían sufriendo ataques y saqueos por parte de un tal Aizón que cuenta con el apoyo del poder omeya. Al tiempo que este “godo” incursionaba en tierras carolingias el emir enviaba hacia la parte de Zaragoza un ejército comandado por un familiar suyo de nombre Abumarvan para darle apoyo. La lentitud de reacción de las tropas cristianas, dice Eginardo, hizo que Aizón campara a sus anchas cabalgando y saqueando y que se terminara retirando tranquilamente hacia Zaragoza sin ser molestado. Lo que queremos señalar es que el tablero de juego en el que se movían las piezas militares y diplomáticas era este y no otro. Si Ludovico trata de establecer alguna alianza con poderes andalusíes díscolos a los omeyas no se va a ir a Mérida a buscarlos.

En definitiva, este documento considerado hasta ahora de especial relevancia en la historiografía mozárabe está necesitado de un profundo estudio crítico (codicológico, paleográfico, filológico, histórico) que ayude a su adecuada interpretación histórica. Ésta, en el momento actual, sigue marcada por autores decimonónicos como Herculano y Simonet que se esforzaron por ofrecer situaciones en las que los cristianos locales se muestran dispuestos a luchar contra una autoridad musulmana tiránica, depredadora y anticristiana. Dichas situaciones quieren sacar a la luz el inconformismo de los cristianos sometidos para contraponerlo a las viejas suspicacias sobre su docilidad y resignación frente al poder islámico. De esta forma, como es el caso, se incurre en excesos interpretativos como el decir que la gran mayoría de los habitantes de Mérida eran mozárabes y que a ellos les corresponde el protagonismo de la sedición emeritense por esas fechas. En fechas más recientes C. Aillet sigue considerando que los cristianos de Mérida, en connivencia con los rebeldes musulmanes de la ciudad, están detrás de esta misiva al emperador (Aillet, 2013: 294). Introduce además en el conflicto a los reyes

asturianos, desde Alfonso II a Alfonso III, como un poder que ofrece constante apoyo a los «rebeldes» emeritenses a lo largo del siglo IX (Aillet, 2013: 294).

Pero, por mucho que queramos implicar a los cristianos en las insurrecciones extremeñas al poder omeya, nunca encontramos información generada por los autores musulmanes que hablen en este sentido. Los protagonistas de estos alzamientos son bereberes, a inicios del siglo IX, y sobre todo muladíes en las décadas siguientes (Manzano, 1990 y 2006).

Como se ha explicado en el texto general dedicado a Mérida en el siglo IX, es precisamente la presencia efectiva del poder omeya en la ciudad la que da visibilidad al componente cristiano local. Las épocas en las que Mérida está en manos de fuerzas disidentes los silencios en torno a los cristianos no son halagüeños, como lo certifican las amortizaciones de iglesias como Santa Elulalia, en la propia ciudad, y El Trampal y El Gatillo en su territorio rural (Capítulo 4.2).

AC11. El *xenodochium* de Mérida y la gestión omeya de las ruinas antiguas

Según las *Vitas*, el obispo Masona (m. 605) hizo construir un edificio destinado a albergar a los peregrinos que llegaban a Mérida con el objetivo de acercarse a las veneradas reliquias de Santa Eulalia (*VPE* V, III, 13-15). Dicho establecimiento aparece mencionado con el nombre griego de *xenodochium*, que apela a la condición extranjera (*xeno*) de los peregrinos. Este albergue vendría a significar una pretendida devoción a la santa que desbordó, con creces, el marco emeritense para convertirse en una figura capaz de atraer a cristianos de cualquier lugar por lejano que fuera. Recordemos la figura del abad Nacto, un monje procedente del norte d África que, siempre según las *Vitas*, llegó a Mérida tras las huellas de la mártir (*VPE* III).

Pedro Mateos, desde la arqueología, ha dado corporeidad material a la noticia literaria al identificar un edificio, en la barriada de Santa Catalina (a varios centenares de metros de la basílica de Santa Eulalia), con el albergue de peregrinos de las *Vitas* (Mateos, 1995) [**Figs. 120 y 127**]. El terreno sobre el que se levanta este singular edificio había sido escenario, previamente, de actividad funeraria con la presencia de pequeños mausoleos. Se estima que dicha necrópolis estuvo en funcionamiento a lo largo de todo el siglo IV y primera mitad del V. No obstante, antes de erigirse la fábrica, se dice que el cementerio llevaba tiempo abandonado como consecuencia de su destrucción, a mediados del V, tras una incursión sueva contra la ciudad, la misma que, pretendidamente, asoló el mausoleo de Eulalia algo más al sur (Mateos, 1995: 311). Aparecen, reutilizados en los muros, algunos fragmentos de inscripciones funerarias con fórmulas propias de la quinta centuria (Mateos, 1995: 315).

Se trata de un edificio de planta compleja, con dos alas transversales con patio que se adosan a un cuerpo central rematado en cabecera tripartita (ábside flanqueado por dos habitaciones). Las habitaciones pudieron ser cajas de escalera para subir a una posible segunda altura en virtud de la potencia de los cimientos (Caballero, 2003: 150). La fábrica se ejecuta, mayoritariamente, en una buena mampostería a excepción del ábside, erigido con sillería reutilizada. También se reutilizaron un buen número de columnas (hoy desaparecidas) como soportes de las arcadas que comunicaban entre sí los diferentes

espacios (alas laterales, cuerpo central y patios) y servirían, además, de apoyo a un segundo piso.

La secuencia ofrecida por Mateos (necrópolis cristiana del siglo IV y primera mitad del V, destrucción y abandono de la misma durante más de un siglo y construcción del *xenodochium* por parte de Mazona a finales del VI o inicios del VII) vuelve a estar en exceso dirigida por una información textual que hace de la arqueología una herramienta ancilar en su más clásica acepción. En los trabajos consultados no encontramos argumentos de índole arqueológica, propios del registro excavado, que sirvan de apoyatura a la cronología derivada de la fuente escrita. No es extraño ya que, por desgracia, no se dieron en su momento las condiciones para hacer el seguimiento arqueológico del movimiento de tierras en el que se descubrió el edificio.

Entonces, ¿cómo se argumenta la adscripción? Acudiendo a fórmulas de la Historia del Arte, nada extrañas a una arqueología española que, durante muchas décadas, ha usado la teoría de los estilos ante la inoperancia tipológica de los fósiles directores arqueológicos. Vinculado a este edificio se encontró un soporte de mármol, desplazado de su posición original en la fábrica, que pertenece, sin ningún género de dudas, a un tipo de pilastras características de la ciudad de Mérida cuya fecha de elaboración podría moverse en el siglo VI (Cruz Villalón, 1985) [Fig. 128] La historiografía tiende a sincronizar esta producción (de buena calidad técnica y material) con la época dorada de las *Vitas*, que iría desde mediados del siglo VI a inicios del VII. Ahora bien, hasta el momento no se han encontrado pilastras en sus contextos arqueológicos de primer uso. Las que conocemos han quedado como piezas sueltas o reutilizadas. ¿Podría la pilastra del *xenodochium* acabar con las incertidumbres?

Mateos, sin duda, se mueve en esa dirección. Si la pilastra pudo ser tallada en las fechas de las *Vitas* (aunque falte la corroboración arqueológica) arrastraría con ella a la fecha del edificio al que perteneció. Una vez hecho esto hay que buscarle funcionalidad a esta construcción ya que, de entrada, su singular planta no se acomoda a ningún tipo de edificio tardoantiguo, empezando por los de carácter religioso. Aquel inmueble, desde luego, no es una iglesia al uso. Surge así la idea del *xedochium*, un tipo de edificio carente de cualquier referencia en el marco de la arquitectura hispana conocida.

Son evidentes los problemas de Mateos a la hora de encontrar ejemplos comparativos en los que apoyar esta identificación espacio-funcional (Mateos, 1995: 315-316). No puede aportar ningún ejemplo hispano, algo que era de esperar, por lo que tiene que acudir a ambientes extrapeninsulares, tan solo dos (en Italia y el Norte de África) y con sus propios problemas historiográficos (Perich, 2014: 206-207). Lo único que se saca en claro es el enorme desconocimiento, en general, que tenemos de estos misteriosos edificios en todo el mundo mediterráneo. Por tanto, desde un punto de vista material, no hay ningún argumento que permita decir que, en la Mérida de finales del siglo VI, se levantó un *xenodochium*, más que nada porque no sabemos cómo eran estos edificios. Su único asidero a la historia siguen siendo las *Vitas*, una obra plagada de patrañas (como todas las de carácter hagiográfico) de la que, sin embargo, nos empeñamos en salvar todo lo que haga referencia a los edificios religiosos consignados en ella, cueste lo que cueste.

Centrémonos en los restos materiales, tangibles y observables, que han aparecido y no historiemos de forma interpuesta usando las *Vitas*. Una de las claves, en nuestra opinión, es determinar si la pilastra encontrada tuvo su uso primario en esa arquitectura o se incorporó a ella como material reutilizado. Hay que pasar de una visión microscópica (la pilastra como elemento singular) a otra macroscópica (el edificio como estructura construida y decorada). La pieza apareció suelta, caída en el suelo, por tanto desgajada de su marco arquitectónico. Al no existir, en situación primaria, el contexto constructivo-decorativo no podemos saber, con seguridad, si hay sincronía entre obra y talla. Para paliar este déficit tratemos a la pilastra como parte del “sistema decorativo” de la arquitectura que lo albergó.

Lo que llamamos “sistema decorativo”, aplicado a la escultura arquitectónica, es el conjunto de piezas decoradas puestas en obra, según un plan determinado, en el marco de un proyecto constructivo (Caballero y Arce Sainz, 2006: 233) ¿Qué sabemos del sistema decorativo del edificio excavado en Santa Catalina? No mucho debido al nivel de arrasamiento y expolio experimentado por la fábrica desde el momento de su amortización, un tiempo imposible de determinar al no existir un registro arqueológico secuenciado. Por tanto, no sabemos ni cuando se levantó (solo que es posterior a una necrópolis que se usa hasta el siglo VI) ni cuando se arruinó.

La primera pregunta que nos hacemos, a la vista de la pilastra, es el posible alcance del uso de estos soportes en el sistema constructivo-decorativo. En este punto tenemos la suerte de contar con buena parte de la planta del edificio con algunos muros que conservan parcialmente sus alzados. A partir de esta información, de forma inmediata, se ve que el estándar de soporte usado de forma recurrente en esta fábrica no son las pilastras sino las columnas [Fig. 261]. Dichas columnas, menos el fragmento de una, han sido robadas en el transcurso de tiempo, pero sabemos de su presencia por la permanencia, *in situ*, de algunas de sus piezas de apoyo, basas de mármol (Mateos, 1995: 311). A partir de los restos exhumados se puede deducir que, al menos, se usaron veinte columnas ¿Dónde encajarían las pilastras en este sistema? La propuesta de Mateos es estructuralmente imposible. Solo funciona dibujando, en el plano, un trampantojo (Mateos, 1995) [Fig. 127]. Hace que las pilastras, que coloca en el cuerpo longitudinal rematado por una cabecera, reciban el apoyo de dos arcos al mismo tiempo, algo inverosímil ya que, un solo arco, ocuparía toda la superficie de apoyo. O ponemos un pilar cruciforme, que no es el caso, o no hay nada que hacer.

Si llevamos las pilastras, por ejemplo, a la embocadura del supuesto santuario que formaría parte del *xenodochium*, la cosa sigue sin funcionar. En esa posición, teniendo en cuenta el diseño de dicha embocadura, las pilastras quedarían alojadas en un rincón estructural que dejaría ocultas dos de las caras finamente decoradas. Por tanto, debemos empezar a considerar que las pilastras, dentro del sistema decorativo, representan una pequeña parte. Más relevantes son las diferencias productivas entre unos y otros soportes. Las pilastras representan un ambiente productivo altamente especializado, con unos escultores que usan soportes de buena calidad sobre los que ejecutan labores de talla de cierta sofisticación respaldada por una práctica profesionalizada. Las columnas, con sus basas, son en cambio piezas reutilizadas dentro de otras estrategias productivas ¿Podemos hacer coetáneas ambas circunstancias? En nuestra opinión, nos parece muy improbable que, en un mismo ambiente, tengamos trabajando a los talleres de las pilastras y se esté acudiendo a un reemplazo masivo para componer los soportes columnados.

Va ganando enteros la posibilidad de que la pilastra sea un elemento “aportado” en el marco de un ambiente productivo distinto. En otras palabras, que puede estar siendo reutilizada en un tiempo posterior a su factura y primer uso, como ocurre con las columnas. La singularidad de este tipo de piezas, de gran calidad técnica y material, pudo

reservarles una función y una ubicación no necesariamente idéntica a la original. Miremos, por ejemplo, al aljibe de la alcazaba de Mérida [**Fig. 256**], Integradas en esta estructura encontramos varias pilastras de mármol usadas de diferente forma: jambas, dinteles. Por cierto, alguna de estas piezas son tipológicamente iguales a la de Santa Catalina (Cruz Villalón, 1985: núm. 1-8).

Pensemos por un momento que nos hubiéramos encontrado el aljibe desmontado, con piedras por aquí y por allá y, entre ellas, alguna de las pilastras. Posiblemente hoy estaríamos hablando de un edificio visigodo cuando, en realidad, es un edificio emiral del siglo IX ¿No puede estar pasando algo similar en el arrabal? Pasemos de la escultura a la arquitectura. Las partes conservadas nos permiten caracterizar, técnica y estructuralmente, la arquitectura que allí se levantó ¿Es una arquitectura tardoantigua o altomedieval? La plausible existencia de un segundo piso, en nuestra opinión, empieza inclinando la balanza hacia lo altomedieval. En Mérida, las estructuras de carácter residencial de dos alturas bien fechadas por la arqueología, son las llamadas residencias emirales (Alba, 2004, 2009) [**Figs. 125 y 126**] Hay más aspectos que entablan relaciones productivas. Volvemos a encontrar una planta formada por un cuerpo axial, longitudinal, que conecta con otros cuerpos perpendiculares al primero. Se reutiliza sillería romana de granito con una óptima puesta en obra tratando de regularizar las hiladas. Los muros hechos con mampostería están bien acabados y tienen solidez gracias al empleo de cales bien decantadas.

No obstante, también deben ponerse de manifiesto las diferencias. La primera de ellas tiene que ver con la topografía urbana. Todas las residencias emirales han aparecido dentro del perímetro definido por las viejas murallas [**Fig. 124**], mientras que el edificio de Santa Catalina es suburbano. Esta circunstancia indicaría estrategias de implantación distinta, por tanto de momentos seguramente distintos. Otra diferencia tiene que ver con los mármoles. Las residencias emirales no incorporan en sus fábricas piezas de mármol más allá de alguna columnita de ventana (Alba, 2009: 406) [**Fig. 129**]. En el edificio suburbial, en cambio, hay un abultado número de elementos marmóreos reciclados, entre los que incluimos la pilastra.

Somos los primeros en admitir que las residencias emirales y el pretendido *xenodochium* no son coetáneos. Ahora bien, consideramos que unas y otro comparten

estándares que pueden explicarse como pertenecientes a un ambiente productivo que demuestra vigencia a lo largo del tiempo, pero también capacidad para evolucionar e incorporar novedades. Así pensamos que ocurre con los mármoles. Cuando se levantaron las residencias emirales, con total seguridad, había posibilidad de conseguir en Mérida un ingente número de piezas de mármol. Dicha posibilidad ya existía antes y seguirá existiendo después. Queremos decir que la obtención de mármoles, en el contexto de esos proyectos arquitectónicos, no forma parte ni de la estrategia constructiva ni de la estrategia decorativa. Lo que se busca y reemplaza es sillería de granito para levantar unas potentes arquitecturas. Algún tiempo después, cuando Mérida vuelve a estar bajo dominio directo omeya tras la construcción de la alcazaba en 835, la arquitectura oficial muestra una especial inclinación a incorporar antiguas piezas escultóricas que destacan por sus calidades materiales y artísticas. Un buen ejemplo es el aljibe de la fortaleza, convertido en auténtico “lapidario” en el que se reúnen y exhiben piezas de este tipo, entre ellas algunas pilastras iguales a las de Santa Catalina. Recordemos, por otra parte, que la estructura en cuestión no solo era un aljibe. Contaba con dos alturas más, desaparecidas [Fig. 262]. La segunda era una mezquita que también se vio enriquecida con antiguos mármoles [Fig. 263], por lo que su uso debe comprenderse en clave positiva y no como un insulto a las propias piezas y a los emeritenses. Es una arquitectura prestigiada con su presencia.

Hay autores (Valdés, 1995; Mateos, 1995; Franco, 2013) que ven en esta acción un acto de revanchismo musulmán. Sometida la levantisca Mérida de las primeras décadas del siglo IX, el poder omeya hace visible su triunfo ante los emeritenses colocando, en el aljibe, una mera estructura de servicio, los despojos que pertenecieron a relevantes edificios que han sido desmantelados. Mateos desarrolla la idea metiendo en la ecuación a la pilastra de su *xenodochium*. Su identidad tipológica con otras pilastras del aljibe le hace pensar que todas ellas se tallaron para un mismo edificio, el *xenodochium* (Mateos, 1995: 314). Por tanto, tiene que estar siendo saqueado en torno a la fecha de construcción de la alcazaba ya que allí terminan parte de los materiales espoliados. Se conectan así, en un mismo lugar, el momento de mayor esplendor del cristianismo emeritense, el de las *Vitas*, con el de su derrota y descomposición en época islámica.

Como se expone en el apartado dedicado al cristianismo de Mérida en el siglo IX (capítulo 4.2), es precisamente el triunfo de Abderramán II el que propicia continuidad y estabilidad al elemento cristiano local, ausente por lo que sabemos en los diferentes movimientos secesionistas, siempre capitalizados por cabecillas musulmanes. La aparición de viejos mármoles de calidad en la arquitectura que está desplegando el poder omeya responde, en nuestra opinión, a otros factores. Factores que tienen que ver con la forma de gestionar las ruinas y las memorias de ciudades antiguas que son, desde hace tiempo, medinas musulmanas. En los círculos de poder de la época se observa y expresa un interés por el pasado monumental, fuertemente desbaratado desde época tardoantigua, en un clima de actitud positiva respecto a las acciones monumentales preislámicas como expresión de poder, riqueza y cultura. Hablemos de ello.

El gobernador (*amil*) Abd Alla b. Kulayb b. Tala-ba, por mandato del emir, fue el encargado de levantar la alcazaba, según reza una inscripción (Barceló, 2004). Perteneciente a un linaje árabe de la tribu de Yūdān que llegó a al-Andalus con el *yund* de Palestina, instalado en Sidonia, está plenamente integrado en la corte de Córdoba, donde reside. Hombre de armas bregado en la acción desempeña el cargo de *amil* en plazas importantes amenazadas por poderes locales rebeldes: Mérida, Toledo, Zaragoza, Tudela (Barceló, 2004: 68). Pero lo que nos interesa ahora es una sus aficiones. Como pone de manifiesto Barceló, este *amil* mostraba interés por las antiguas piezas marmóreas que no era raro encontrar en las ciudades por las que pasó, Mérida especialmente. En la versión romanceada de la obra de al-Razi, y también en otros autores árabes (Barceló, 2004: 69, n. 17), se recoge una tertulia entre varios destacados miembros de las élites árabes que hablan sobre las excelencias de Mérida y la calidad de sus mármoles. Entre los reunidos están Haim b. Abd al-Aziz (m. 867), visir de Muḥammad I, y un hijo de nuestro protagonista llamado al-Asi. Rememora al padre evocando el interés que tenía por las piezas de mármol. No dudaba en tomarlas del lugar en las que se encontraban para utilizarlas en los edificios que estaba construyendo. Cuenta la anécdota sobre una gran pieza de mármol que, al ser vista por su padre, decidió hacerse con ella. Se encontraba formando parte de un paño de la vieja muralla de Mérida. La piedra es extraída y se descubre que, en una cara no visible antes, había una inscripción que nadie sabía descifrar. Al margen de la verosimilitud histórica de este dato lo importante es que Abd Allah b. Kulayb busca y usa mármoles antiguos en la obra que debe poner en marcha en Mérida. Teniendo en cuenta esto volvamos a mirar la puerta del aljibe. Las piezas de mármol, de

buena calidad material y estética, unido a su buen estado de conservación, las convierten en ese tipo de piedras que Abd Allah b. Kulayb gustaba buscar y reunir para integrarlas en los edificios que levanta. Esta manera de usar los antiguos materiales no deja de ser una forma de rescatarlos y conservarlos sin que importe demasiado su inadecuación al ser reutilizados en una nueva función: las piezas no han sufrido ninguna alteración que desvirtúe su integridad original.

Este tipo de personajes, estrechamente vinculados al poder cordobés, responsables de poner en marcha empresas edilicias importantes en contextos en los que se desarrollaron secularmente actividades monumentales, dan cuenta de una afición cultivada en los círculos cortesanos, con los emires a la cabeza. Es muy expresivo un párrafo extraído del *Muqtabis* II en el que se muestra a Abderramán II especialmente interesado por esa gestión de las ruinas antes apuntada:

“Fue el primero que hizo fastuosos edificios y cumplidos alcázares, utilizando avanzada maquinaria y revolviendo todas las comarcas en busca de columnas, buscando todos los instrumentos de Alandalús y llevándolos a la residencia califal de Córdoba...” (Ibn Hayyan, 2001: 182).

Estos gobernadores, sobre el terreno, podían administrar esos restos, tanto para sus propias promociones como para otras desarrolladas por el poder omeya. En las dos primeras fases de la aljama de Córdoba tenemos, con certeza, materiales escultóricos que procederían de Mérida (Peña, 2010; Villa, 2018) [Fig. 264]. No parece casualidad que la llegada de esculturas emeritenses a Córdoba tenga que ver con momentos de control efectivo de Mérida por parte del poder omeya. Abderramán II, en su ampliación de la aljama, pudo traer piezas de Mérida porque la ciudad, otra vez, estaba conectada a la capital.

En conclusión, creemos que el edificio de Santa Catalina sería de época emiral, a partir de la recuperación omeya de Mérida en 835. El ambiente tecnológico, en sus aspectos más esenciales, ya está presente en las residencias previas, del siglo VIII. La aparición, como parte de la estrategia, de emplear antiguos mármoles se constata arqueológicamente en la alcazaba y se apoya en las noticias que emanan de los círculos cortesanos, en los que participa el propio *amil* de Mérida. En definitiva, hemos salido de

un *xenodochium* de finales del siglo VI para entrar en un edificio residencial musulmán del siglo IX.

FIGURAS

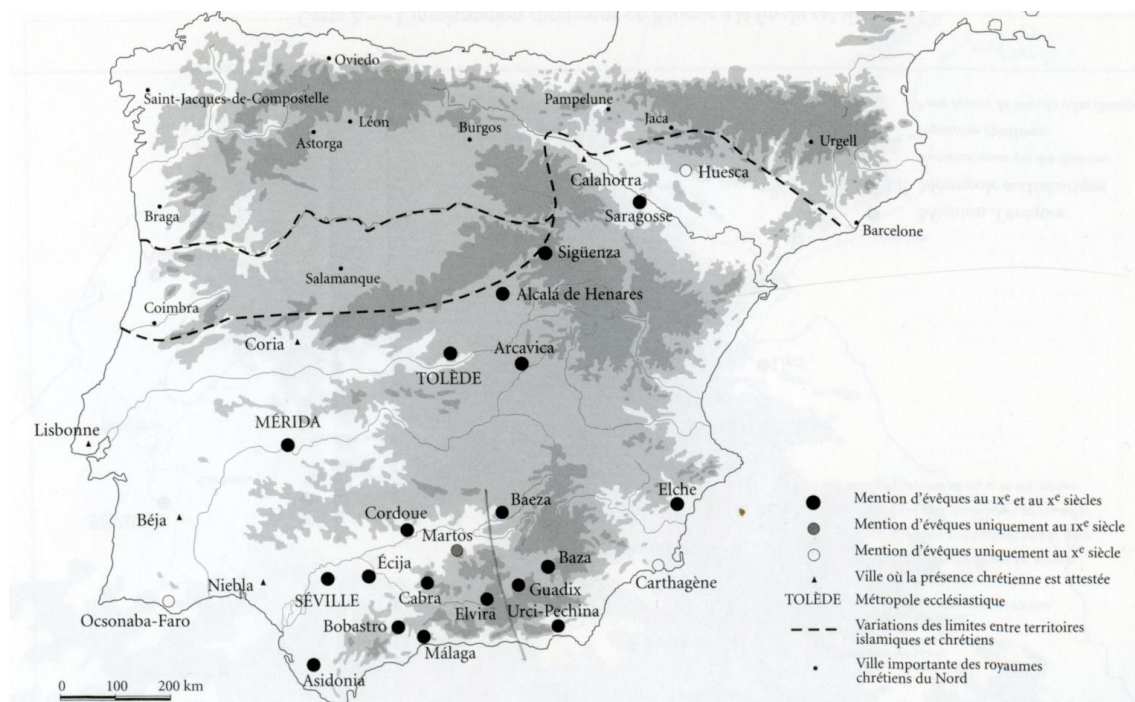


Fig. 1 Ciudades de al-Andalus con sedes episcopales (según C. Aillet)

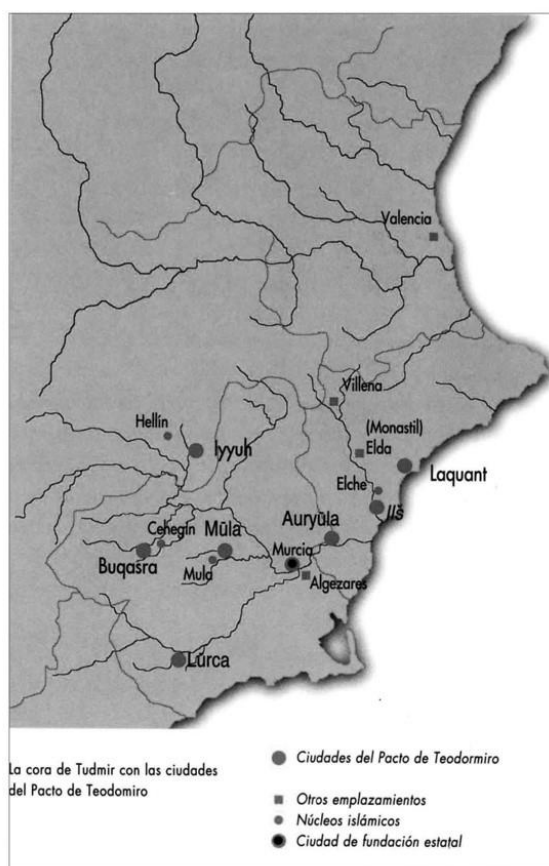


Fig. 2 Ciudades del Pacto de Teodomiro (según S. Gutiérrez Lloret)

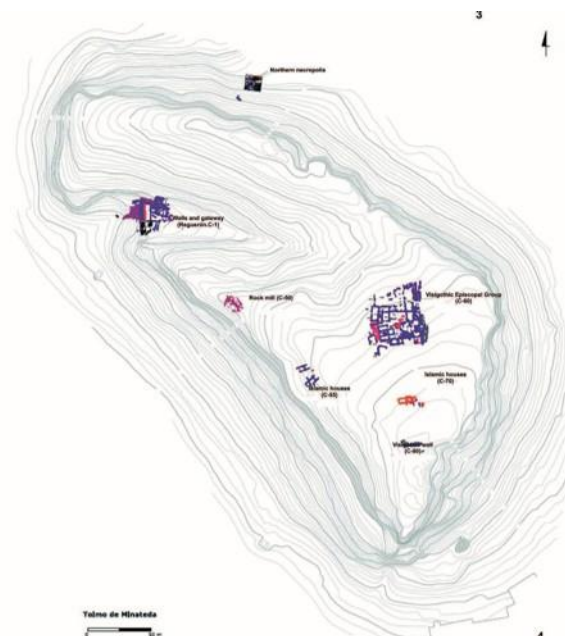


Fig. 3 Planta de la ciudad del Tolmo de Minateda (según S. Gutiérrez Lloret y J. Sarabia)

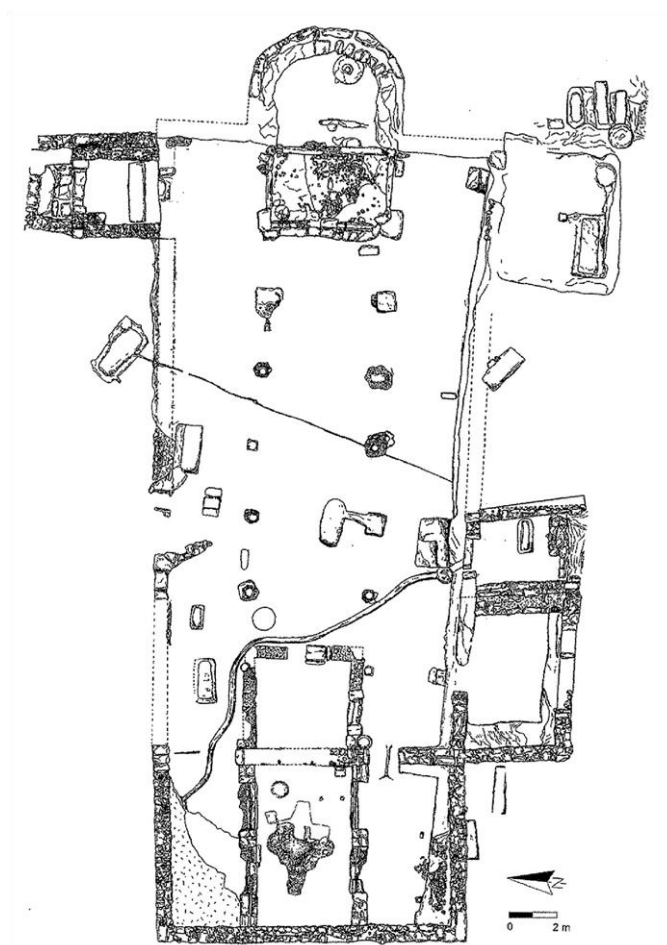


Fig. 4 Iglesia del Tolmo de Minateda (según S. Gutiérrez y P. Cánovas)

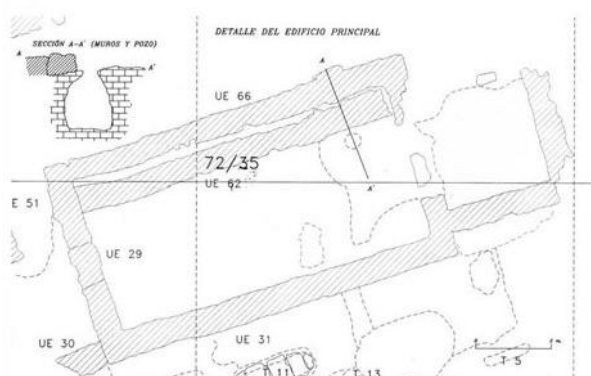


Fig. 5 Iglesia de Mula (según R. González y F. Fernández)

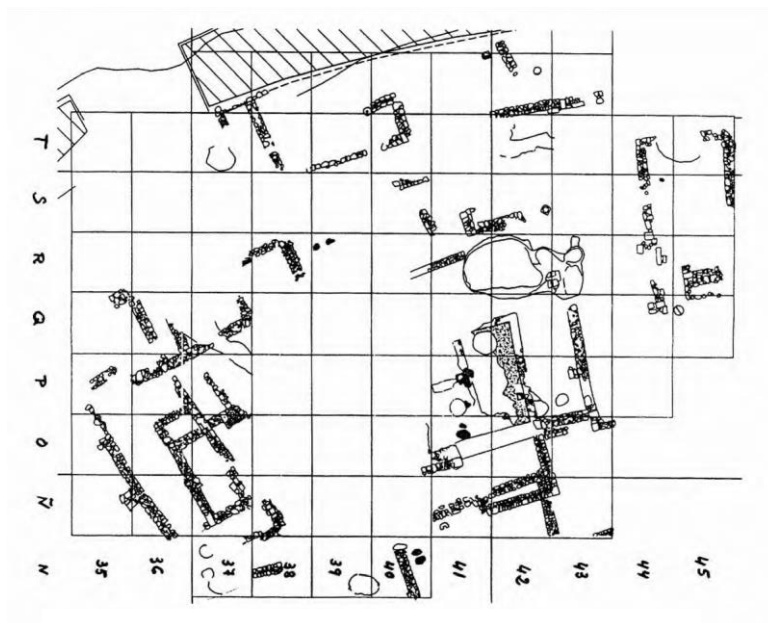


Fig. 6 Supesta iglesia de Begastri (según A. González Blanco)

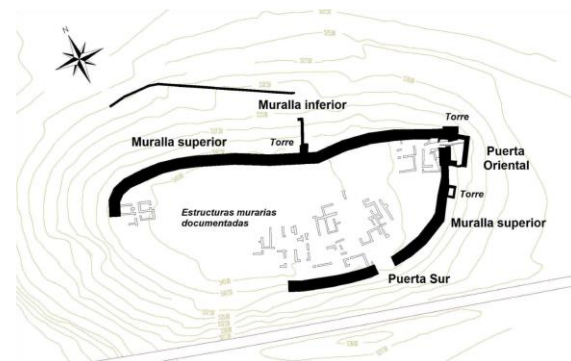


Fig. 7 Vista aérea de Cabezo de Roenas (tomado de J. L. Zapata); trazado de la muralla de Begastri (según J. L. Zapata); parte de la puerta oriental (tomado de A. González Blanco y J. A. Molina); torre (tomado de j. L. Zapata)



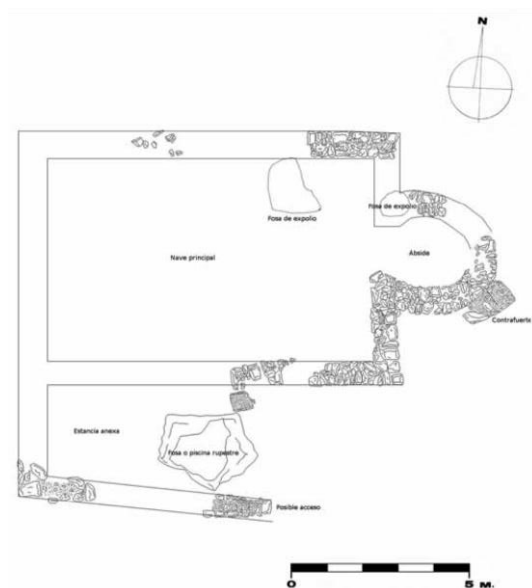


Fig. 8 Propuesta de iglesia de El Monastil (Museo Arqueológico Municipal de Elda)

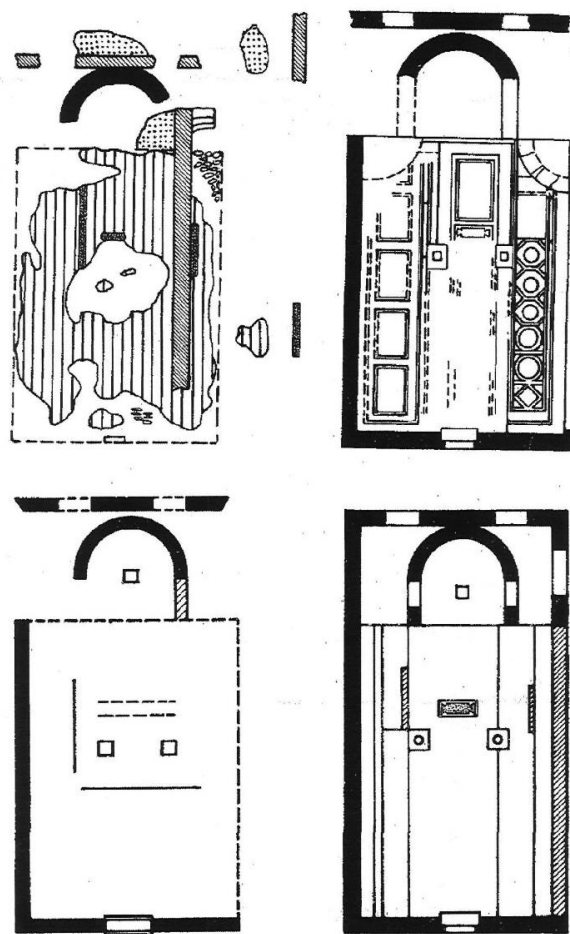


Fig. 9 Propuestas de iglesia de la Alcudia de Elche (según E. Albertini, P. Ibarra, J. Puig i Cadafalch y J. Lafuente)



Fig. 10 Fosilización arqueológica de la iglesia de La Alcudia. Los diferentes elementos (muros, pavimento) se han restituido de tal forma que dan la impresión de sincronía

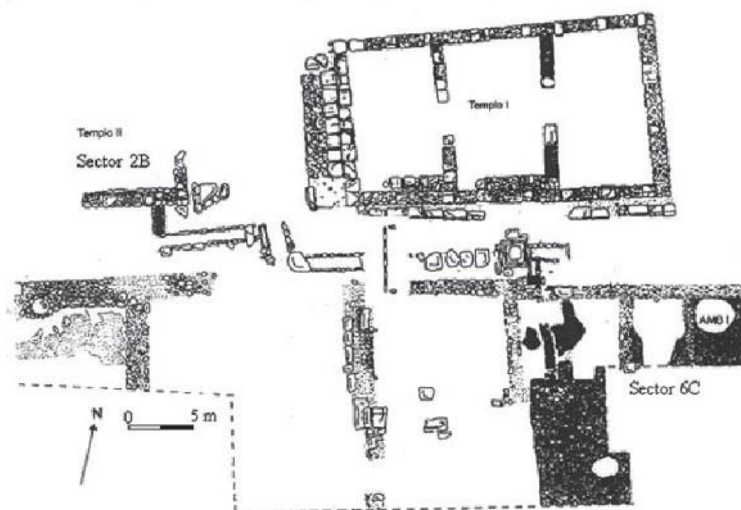


Fig. 11 Supesta iglesia de La Alcudia en el pretendido templo de Juno (según J. Molina y A. Poveda)

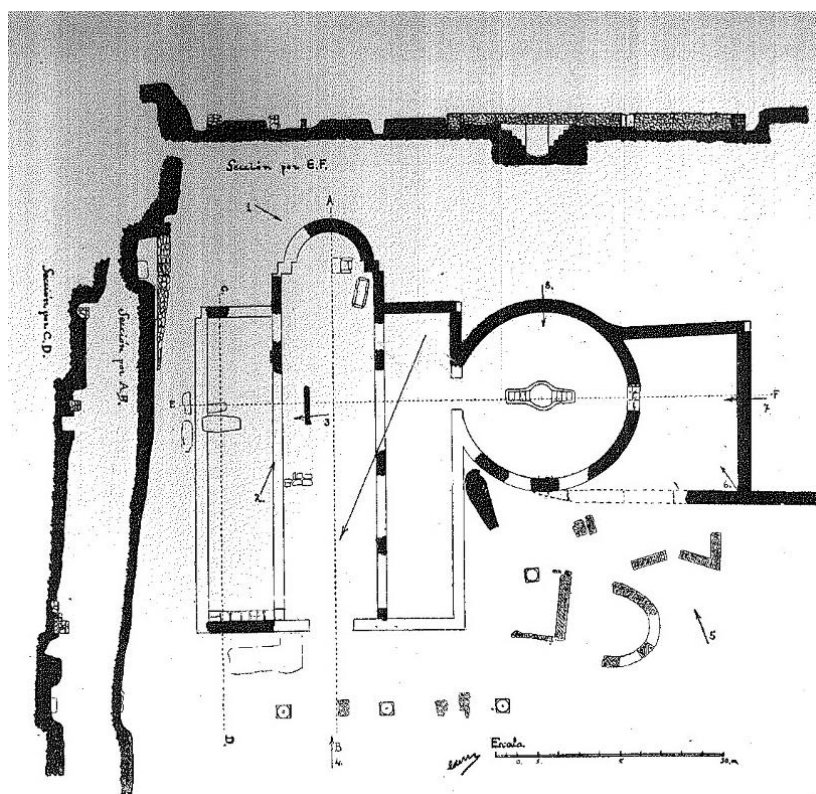


Fig. 12 Iglesia de Algezares (según C. de Mergelina)

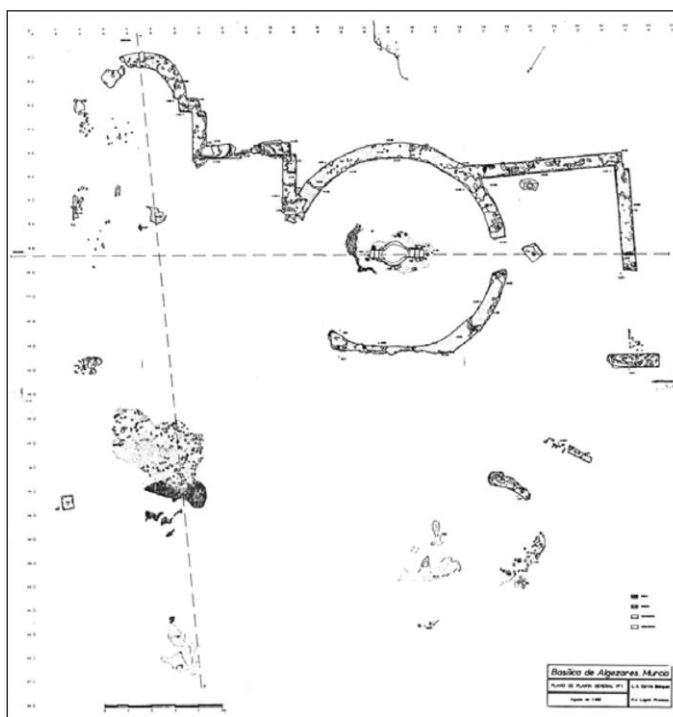


Fig. 13 Iglesia de Algezares (según S. Ramallo)

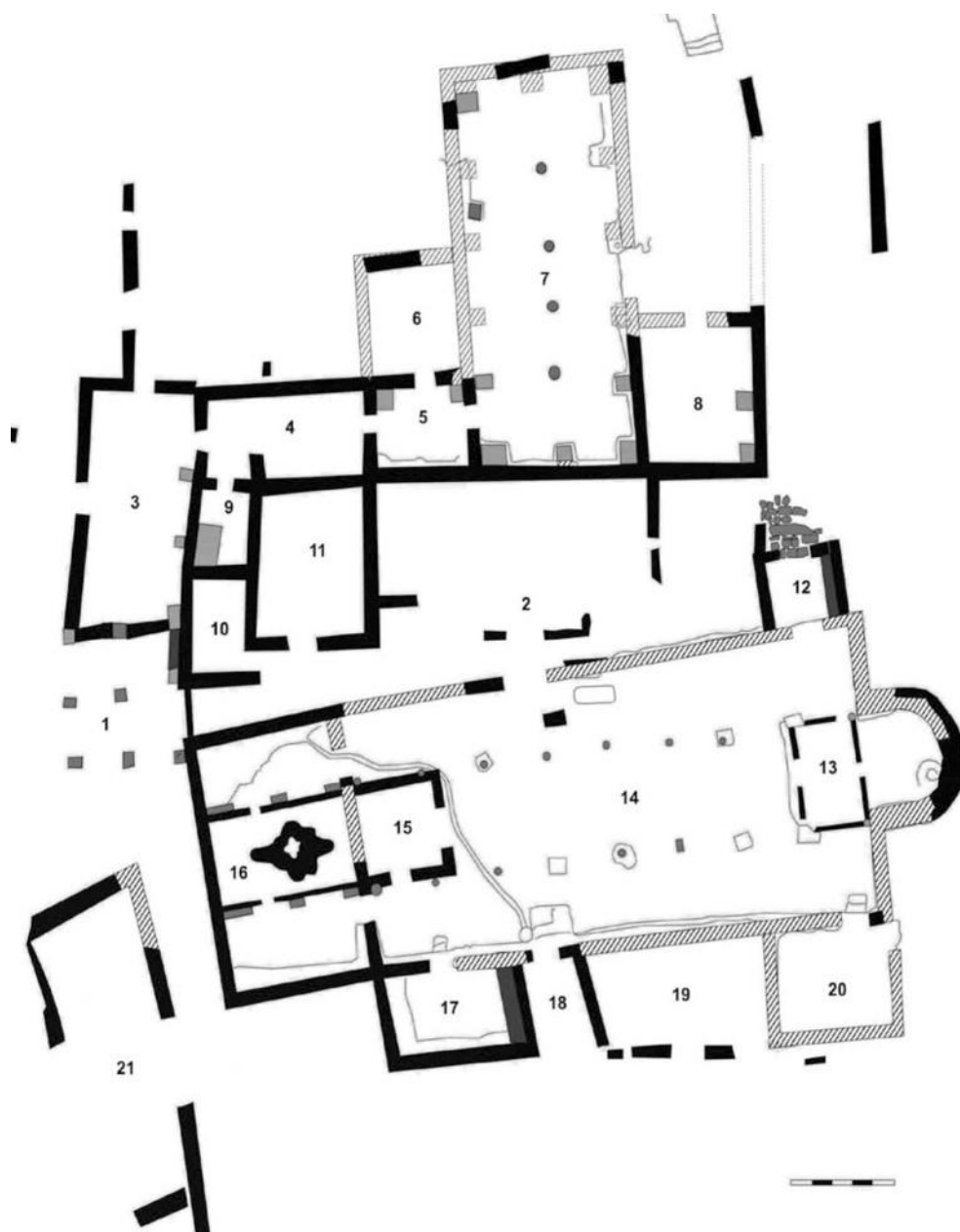


Fig. 14 Iglesia y complejo residencial del Tolmo de Minateda
(según S. Gutiérrez Lloret y P. Cánovas)



Fig. 15 Canceles del Tolmo de Minateda (según S. Gutiérrez y J. Sarabia)



Fig. 16 Reformulación funcional de la iglesia y complejo anexo. Nuevos suelos de arcilla naranja en gris (según V. Amorós y V. Cañavate)

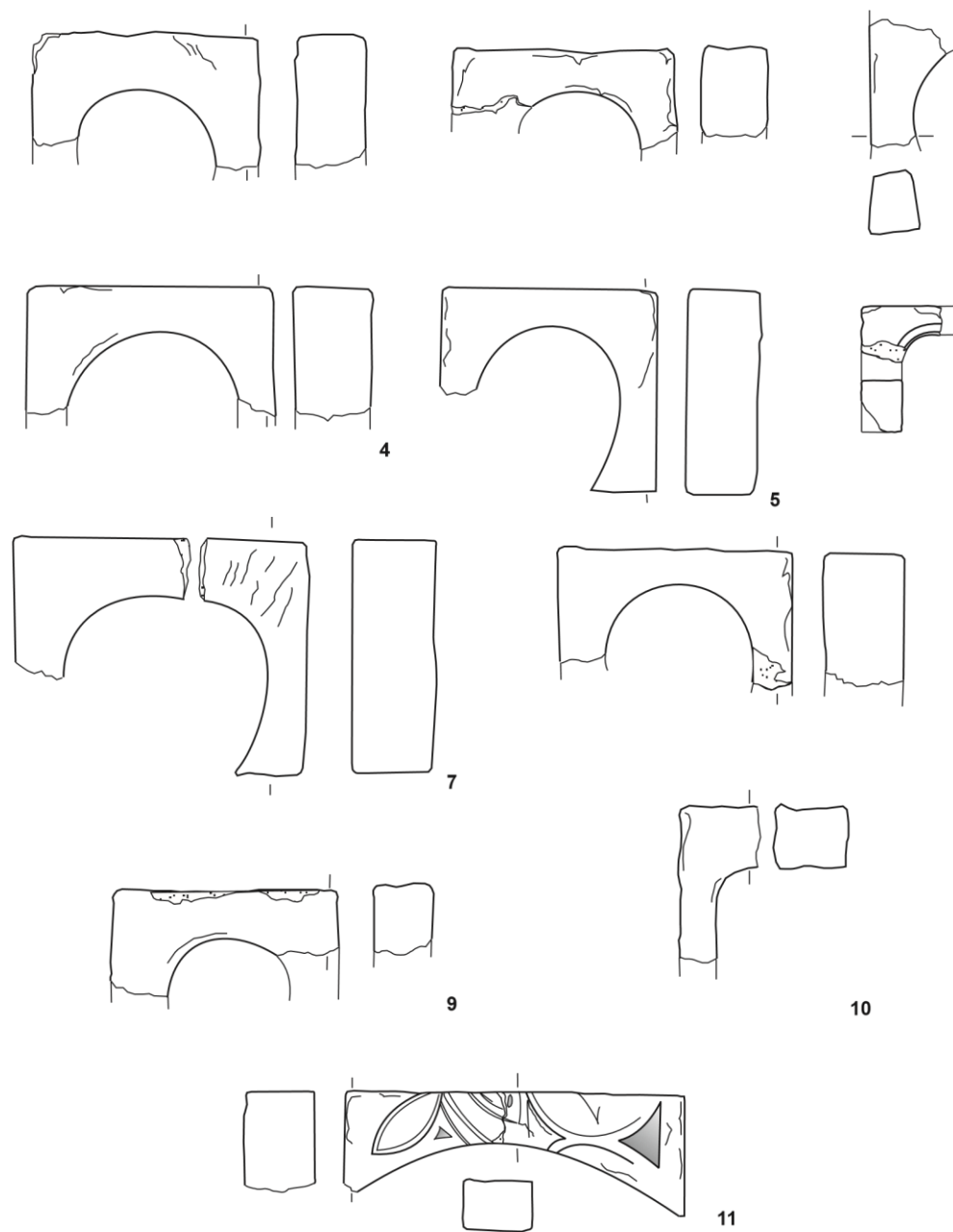


Fig. 17 Ajimeces del Tolmo de Minateda. Obsérvese que el nº 11 es una placa de cancel recortada (seún S. Gutiérrez y J. Sarabia)



Fig. 18 Aparición del barrio emiral con la total amortización de los edificios previos (según S. Gutiérrez)

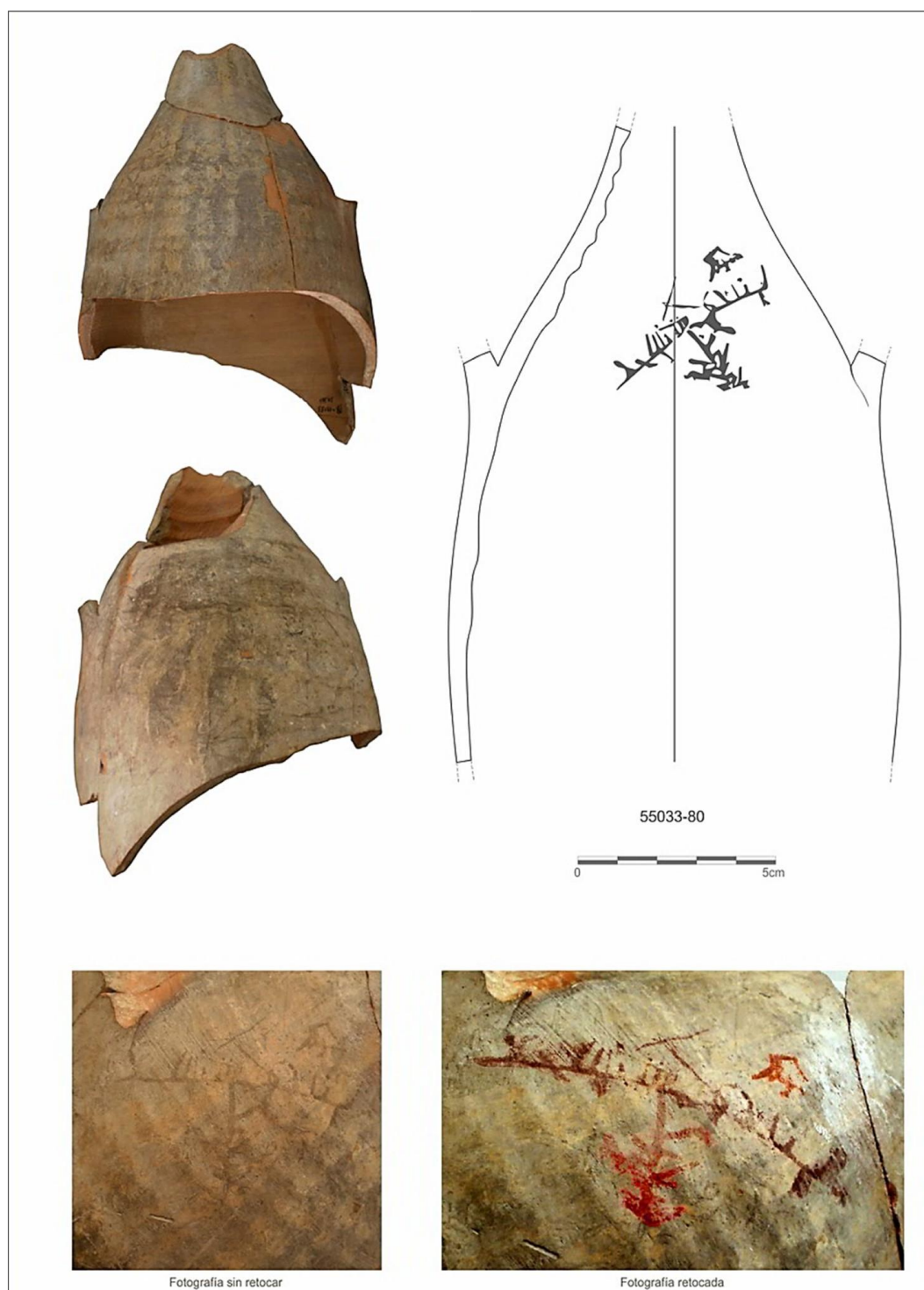


Fig. 19 Botella con texto árabe (según M^a A. Martínez, S. Gutiérrez y V. Amorós)

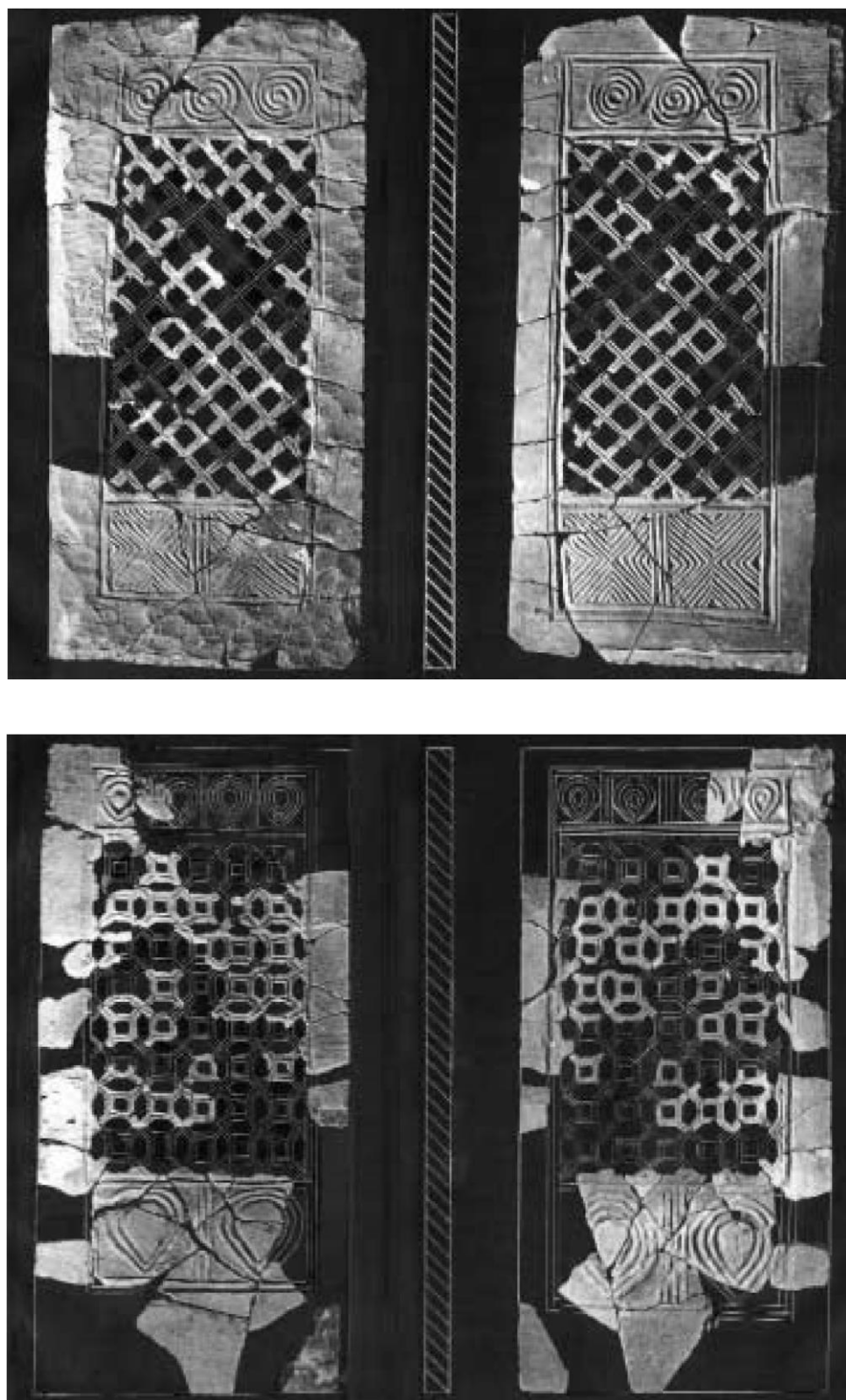


Fig. 20 Canceles de Aljezares (según M. García Vidal)

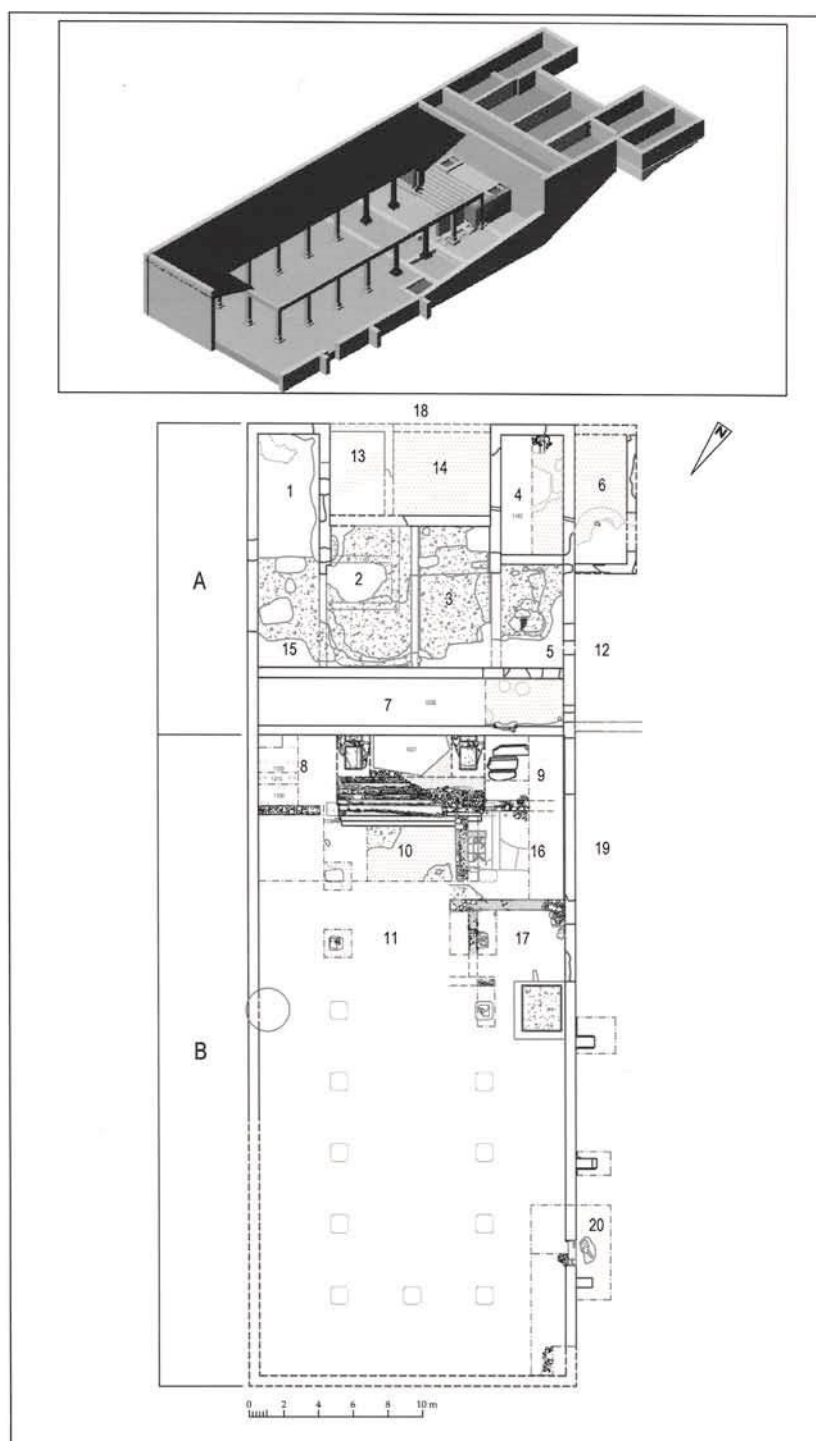


Fig. 21 Atrio de Aljezares (según L. García Blánquez)

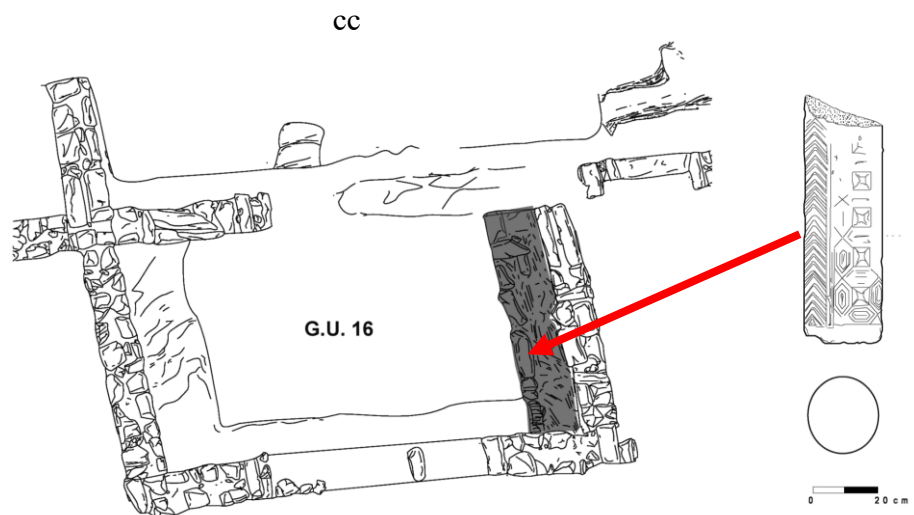


Fig. 22 Columna reutilizada en el banco corrido de la habitación al sur de la iglesia. Esta habitación también recibió el suelo naranja (según J. Sarabia)



Fig. 23 Hipótesis sobre la restitución estructural de la habitación considera un espacio de representación (según S. Gutiérrez y P. Cánovas)

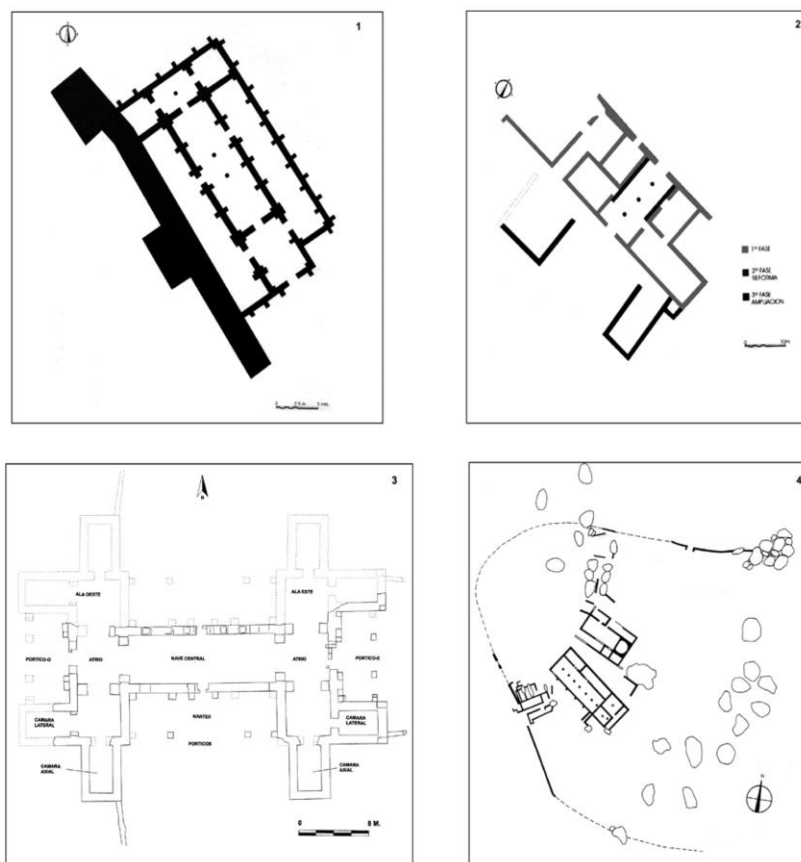


Fig. 24 Arquitecturas civiles de carácter representativo: 1 y 2, residencias emirales de Mérida; 3, Pla de Nadal; 4, Falperra (tomado de S. Gutiérrez y P. Cánovas)



Fig. 25 Ajimez de Pla de Nadal

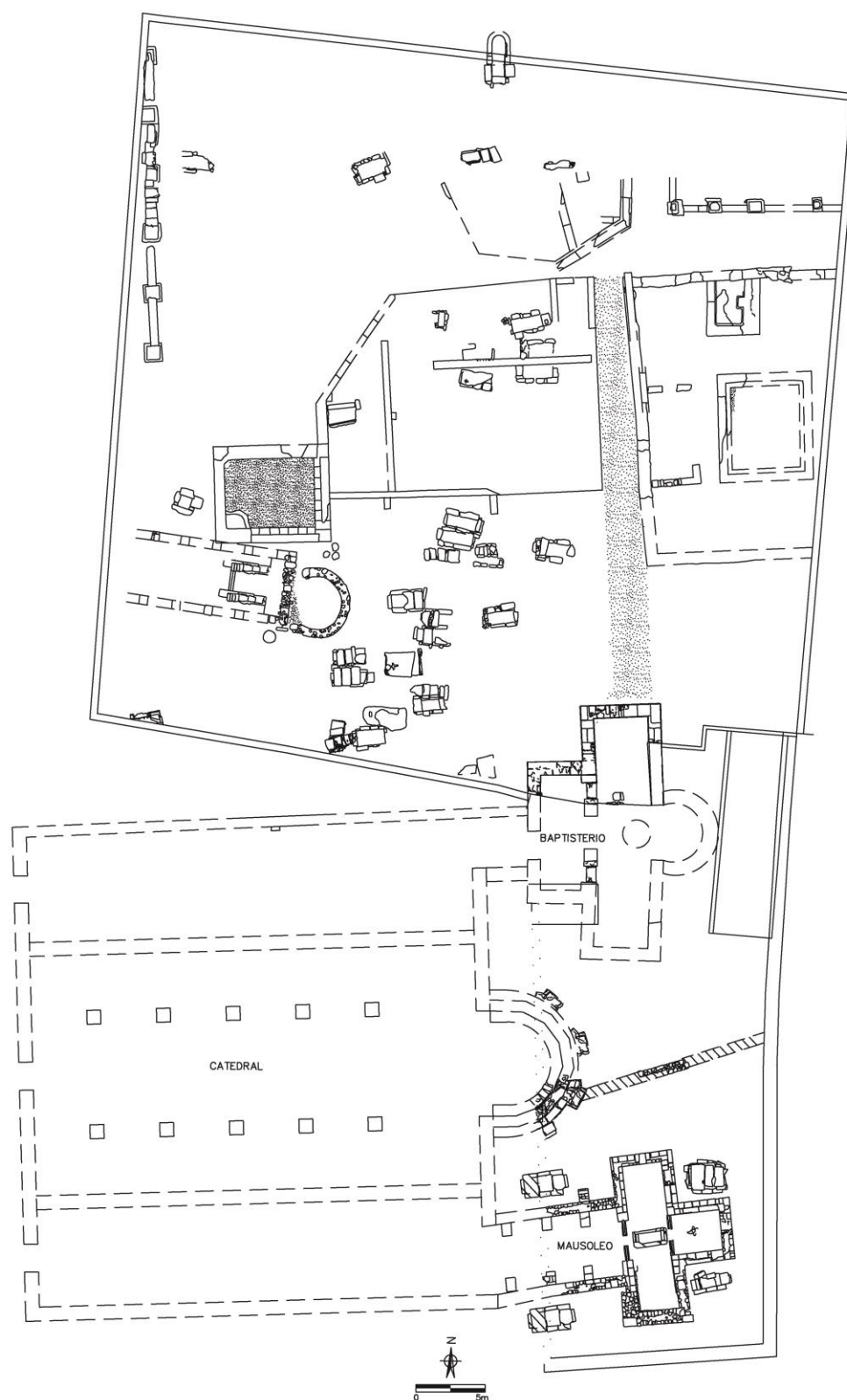


Fig. 26 L'Almoina en los siglos VI y VII. Nótese que los edificios cruciformes invaden y anulan el *cardo maximus* que discurría N-S. Dicha calle fue respetada en su momento tanto por la pretendida basílica como por las necrópolis más antiguas (según A. Ribera)

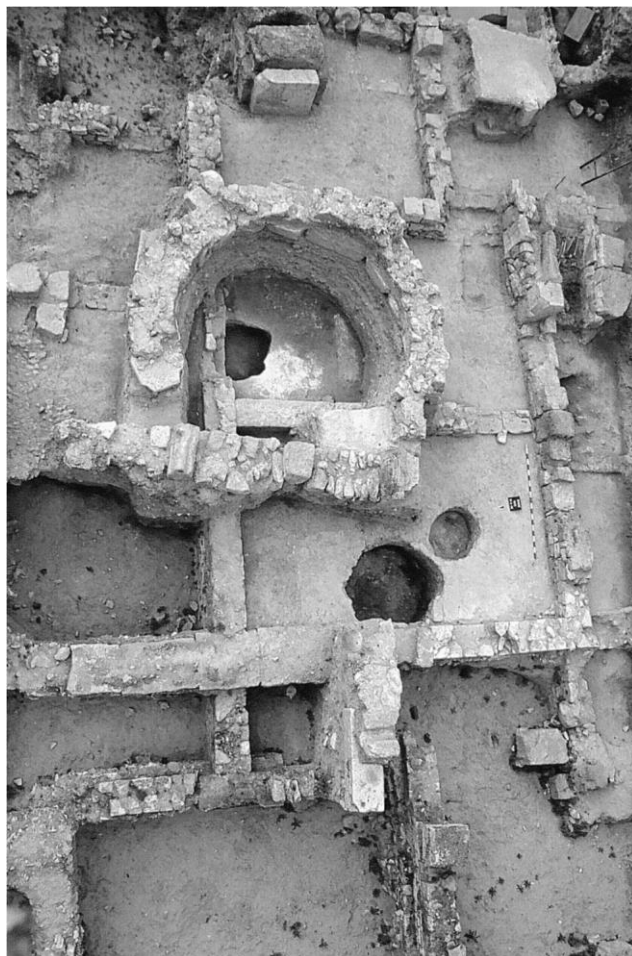


Fig. 27 Edificio con ábside en herradura (Archivo SIAM)



Fig. 28 Ábside de la pretendida catedral de Valencia. Obsérvese la superposición de fábricas que apelan a una secuencia con varias fases históricas (Archivo SIAM)



Fig. 29 Restos del supuesto baptisterio de Valencia (Archivo SIAM)



Fig. 30 Tumba en el crucero de la Cárcel de San Vicente y cancelos (Archivo SIAM)

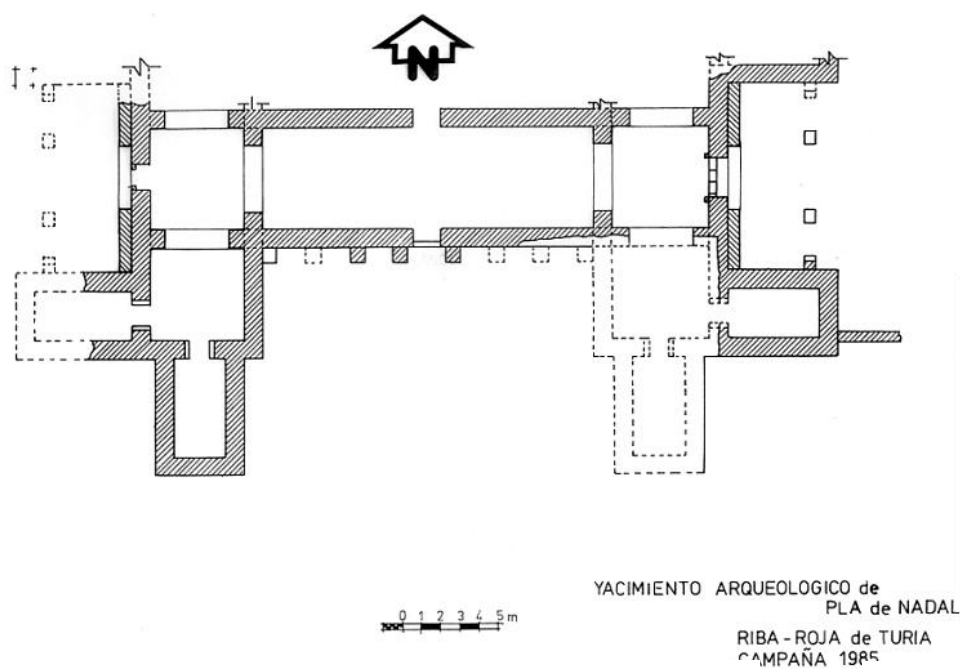


Fig. 31 Planta parcial de Pla de Nadal (según E. Juan e I. Pastor)



Fig. 32 Tondo con anagrama de Pla de Nadal (Archivo SIP)



Fig. 33 Grafiti inciso en una peça decorativa con signos de incendio (Muesu de Prehistòria de València)

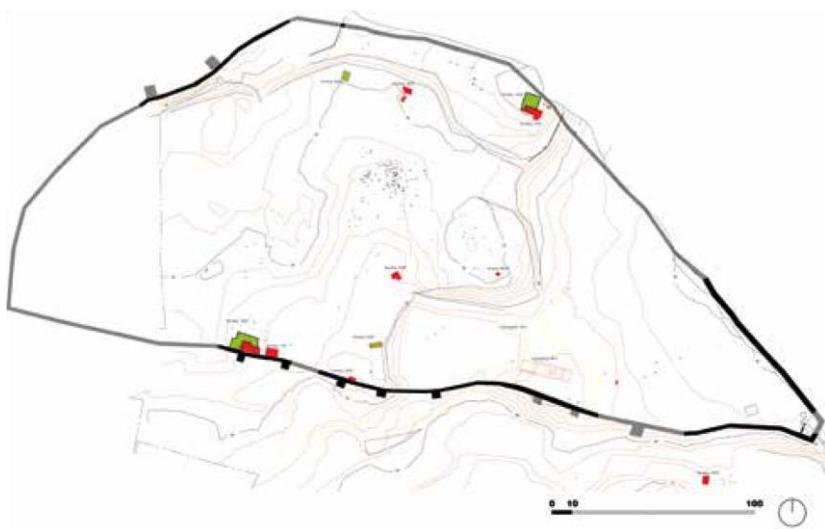


Fig. 34 Planta del enclave de València la Vella (según A. Ribera)

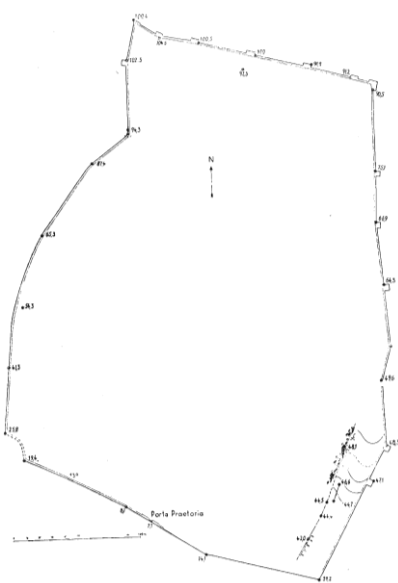


Fig. 35 Enclave del Punt del Cid (según Schulten)

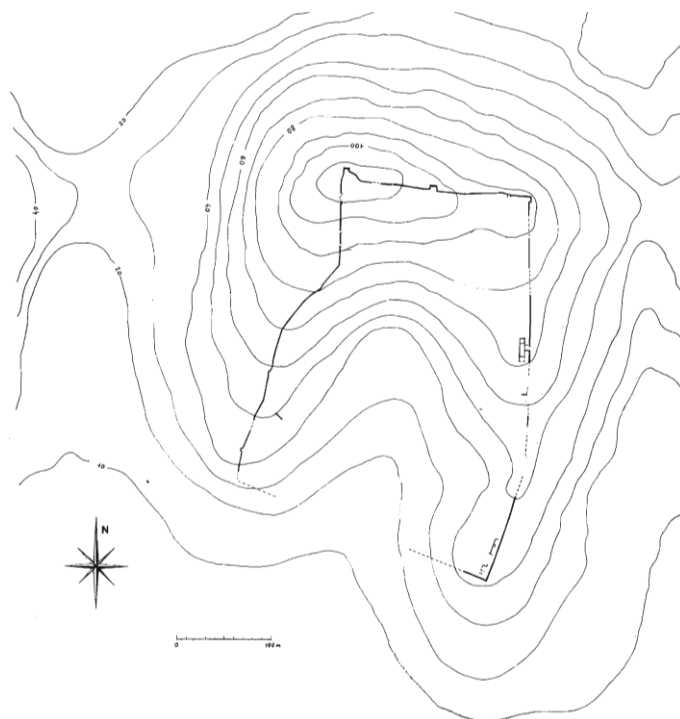


Fig. 36 Enclave del Punt del Cid (según A. Bazzana y P. Guichard)

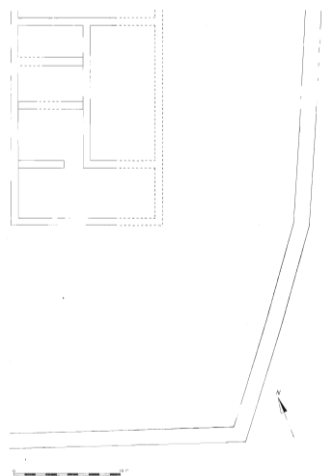


Fig. 37 Pabellones junto a la muralla del Punt del Cid (según F. Arasa)

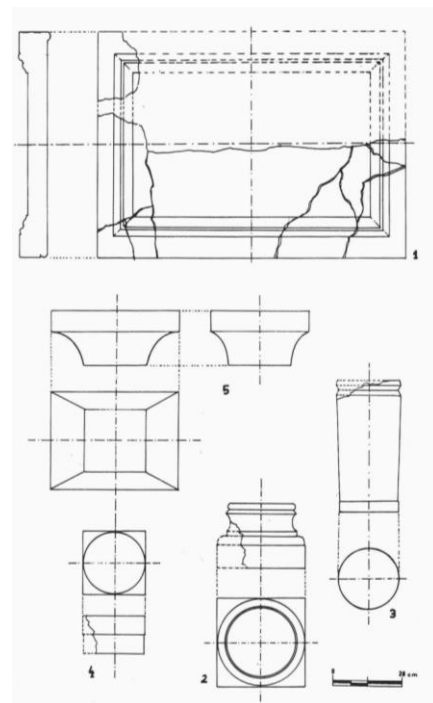


Fig. 38 Piezas de altar encontradas en L'Almoina (según V. Escrivá, M. Rosselló y R. Serrano)

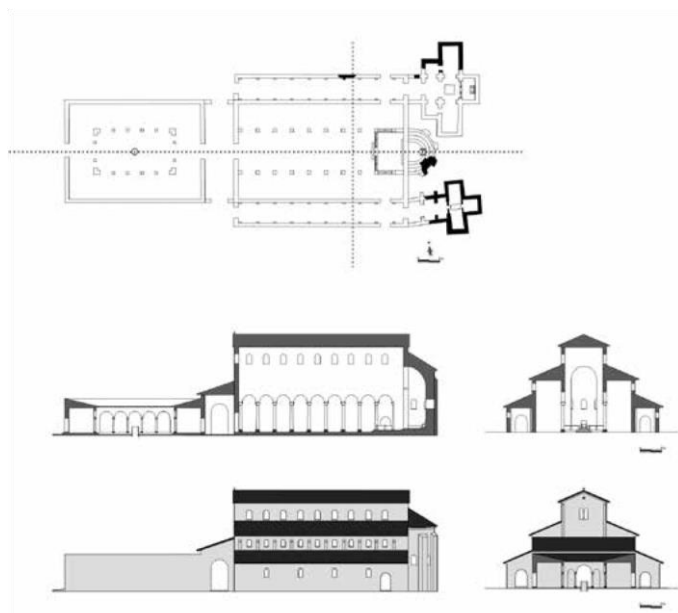


Fig. 39 Reconstrucción de la supuesta catedral de Valencia, Compárese lo conservado (en negro) con lo restituído (según I. Escrivá)



Fig. 40 Brazo norte de la Cárcel de San Vicente con su bóveda



Fig. 41 Una de las tumbas



Fig. 42 Tumba que reutiliza fragmentos de los cancelos de la Cárcel de San Vicente (foto A. Ribera)



Fig. 44 Arranque de los arcos de la habitación alargada de Pla de Nadal



Fig. 43 Fragmentos de cancel encontrados en L'Almoina décadas atrás (tomado de A. M^a, Vicent)



Fig. 45 Frisos de Pla de Nadal**Fig. 46** Pla de Nadal, talla fina (foto tomada de A. Ribera)**Fig. 47** Pla de Nadal, talla más basta (foto tomada de A. Ribera)**Fig. 48** Muralla de València la Vella: doble paramento, cimientos ceñidos al terreno, cales para compactar la obra (foto tomada de A. Ribera)

Fig. 49 Torre de la muralla de València la Vella (foto tomada de A.

EL PUNT DEL CID EN ALMENARA

239

LAMINA II



a



a.—Paret travessera entre les habitacions III i IV; en primer lloc el rastell de la porta.
b.—Detall de l'angle NO., en el que s'aprecia la continuïtat de la paret lateral oest.

Fig. 50 Muros del Punt del Cid : pabellón y muralla (foto tomada de F. Arasa)

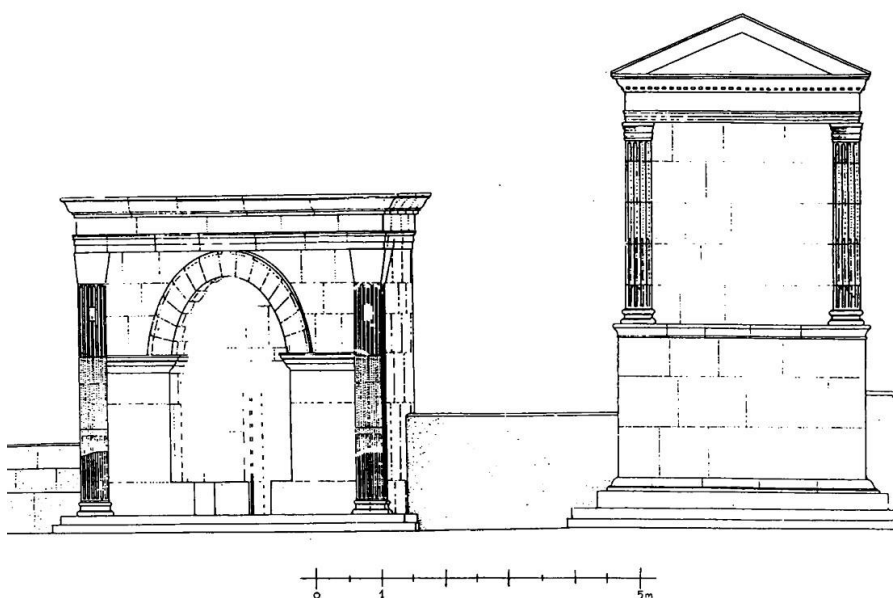


Fig. 51 Mausoleo romano de Liria,
reconstrucción (según C. Aranegui)

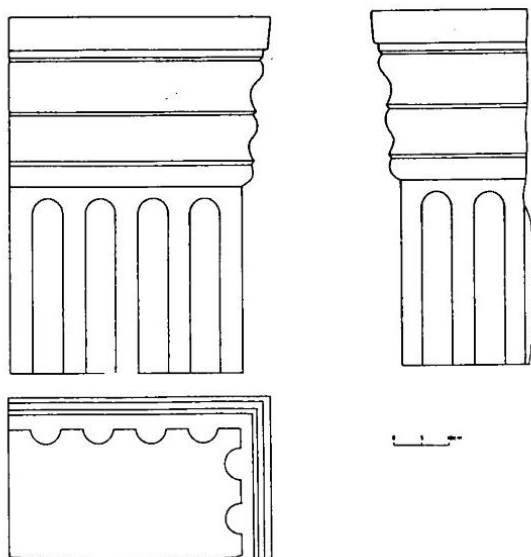


Fig. 52 Pieza de pilastra de un mausoleo de Liria (según C. Aranegui)

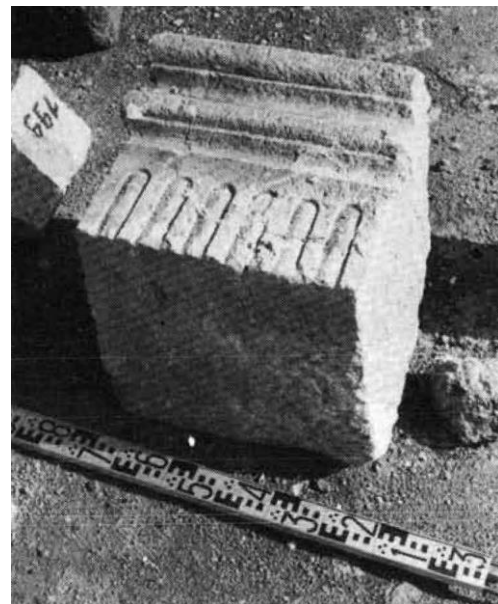


Fig. 53 Pieza de pilastra aparecida en Pla de Nadal (tomado de E. Juan e I. Pastor)



Fig. 54 Pieza procedente del mausoleo de Els Estanyes en Almenara, cercano al Punt del Cid (tomado de N. Mesado)

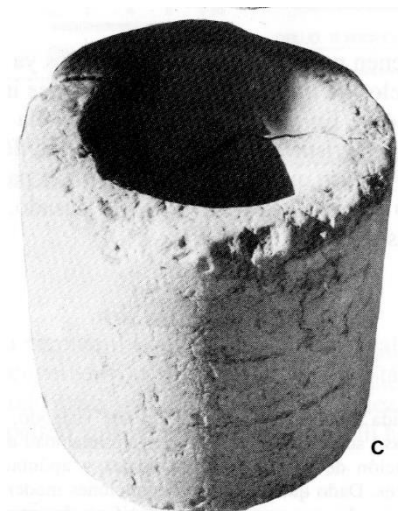


Fig. 55 Pieza procedente de Pal de Nada (tomado de E. Juan e I. Pastor)



Fig. 56 Roleo en la parte superior de uno de los cancelos de la Cárcel de San Vicente (Archivo SIAM)



Fig. 57 Roleo en un friso de Pla de Nadal

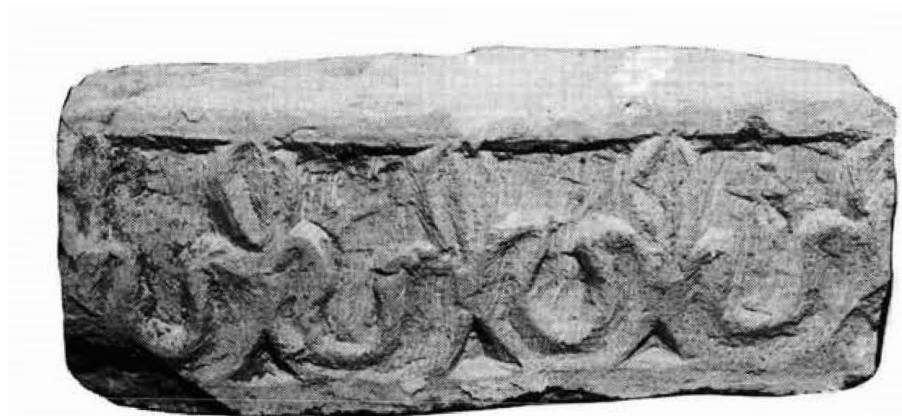
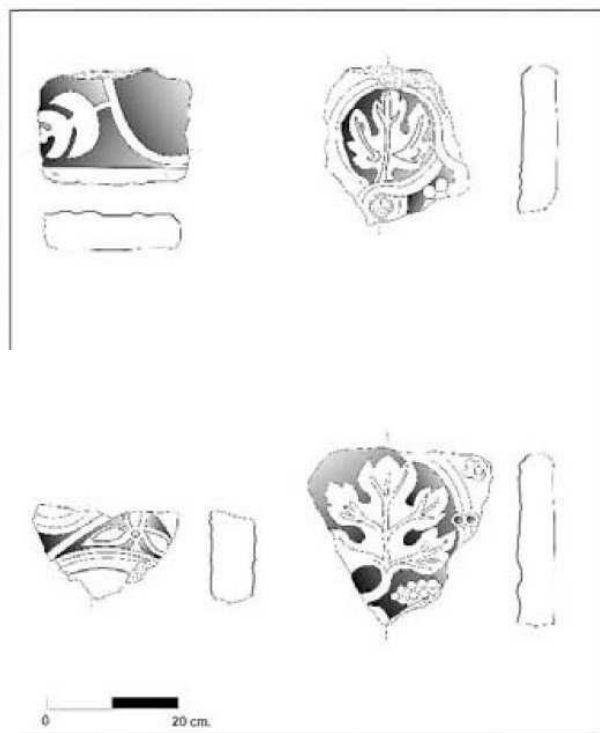


Fig. 58 Motivo vegetal en U formando secuencia: barrotera de la Cárcel de San Vicente (izq.) y friso de Pla de Nadal

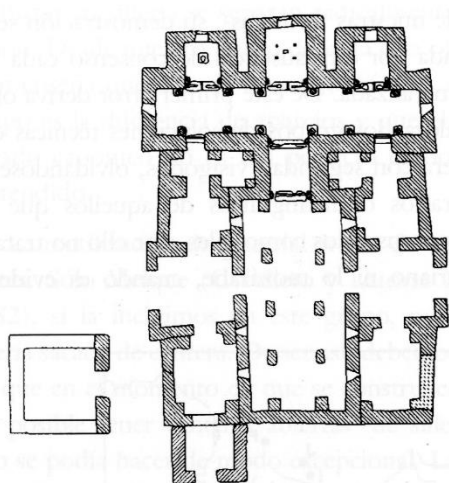


Valentia

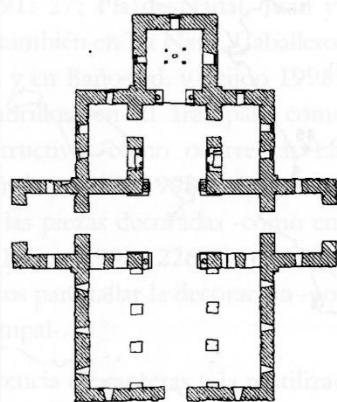


Segobriga

Fig. 59 Comparativa entre el cancel de la Cárcel de San Vicente y piezas de Segóbriga Remotos parecidos que se hacen pasar por cercanos paralelos (según J. Sarabia)



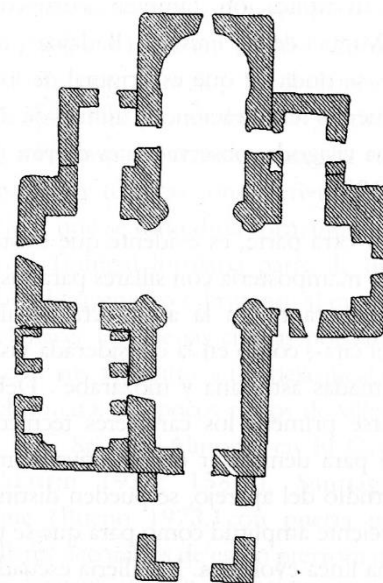
STA. LUCIA DEL TRAMPAL



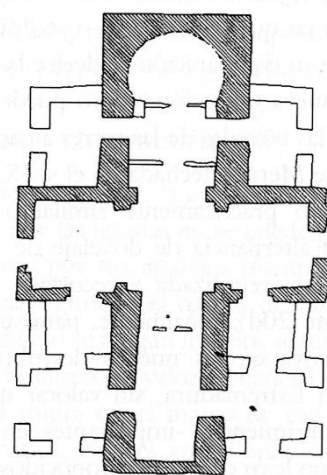
SAN PEDRO DE LA NAVE



CÁRCEL DE SAN VICENTE



SANTA MARIA DE MELQUE



SAN PEDRO DE LA MATA

fig. 60 Algunos edificios cruciformes
(según L. Caballero y R. Serrano)

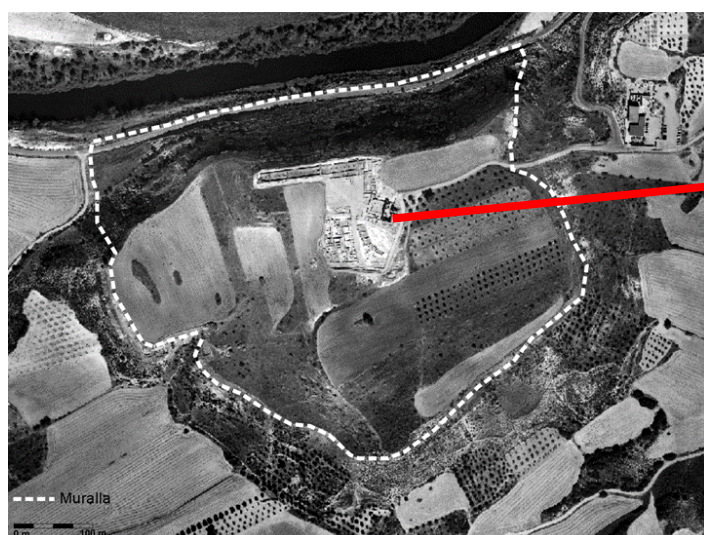


Fig. 61 Enclave del Cerro de la Oliva; zona excavada (tomado de L. Olmo y M. Castro)



37.1

A Tipo 3 c.
R Tipo 3 c.

38 + LEVVIGILVSREX
+ RECOPLIFECIT

1 [G] (1,46) Miles 24 = Heiss 23* =
= Campaner 1873: 50* = CNV 37^D (Ex VQ 5028).



96 c3

(c) + RECAREDVSR
+ RECCOPVLIFEI

1* (1,49) Miles 79 d (1*/2)¹⁶³ = Rokesmith 1944: 9 =
= Stack's 10209E = Cayón (13/14-12-2007) 1001* (Bartlett 29).
2 Miles 79 d (2*/2) (Ex VQ 5054*).
3* (1,30) (AMS 60*)¹⁶⁴.
-- CNV 71.3.

Fig. 62 Monedas de Leovigildo y Recaredo en cuya leyenda se atribuyen haber hecho Recópolis (tomado de R. Pliego)

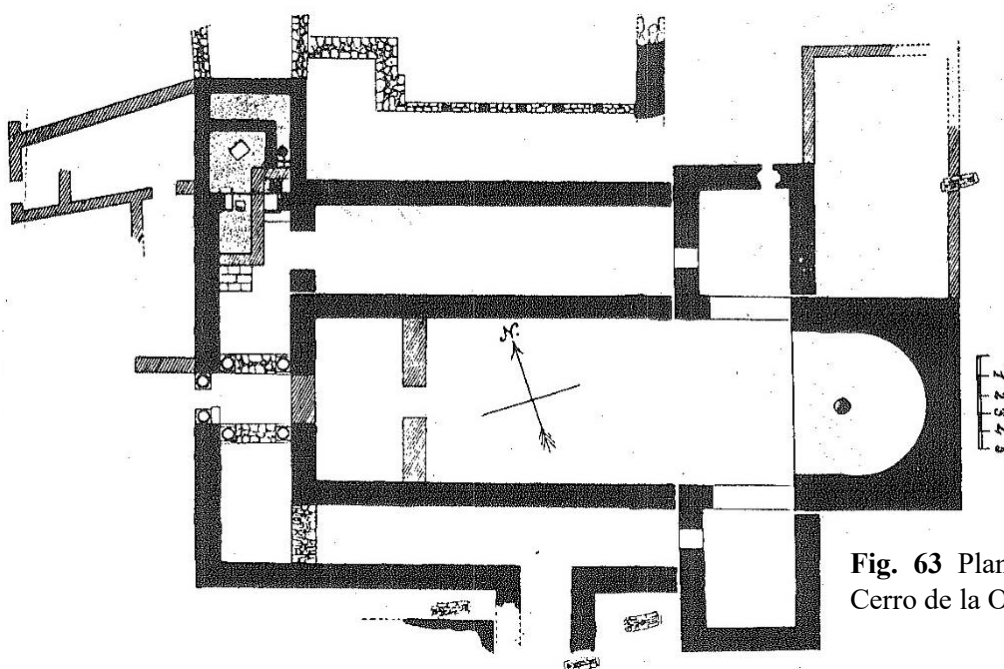


Fig. 63 Planta de la iglesia del Cerro de la Oliva (según J. Cabré)



Fig. 64 El pabellón alargado tras las excavaciones de Juan Cabré (Archivo Juan Cabré, Instituto del Patrimonio Histórico Español)



Fig. 65 Tesorillo encontrado por Juan Cabré (Museo Arqueológico Nacional)

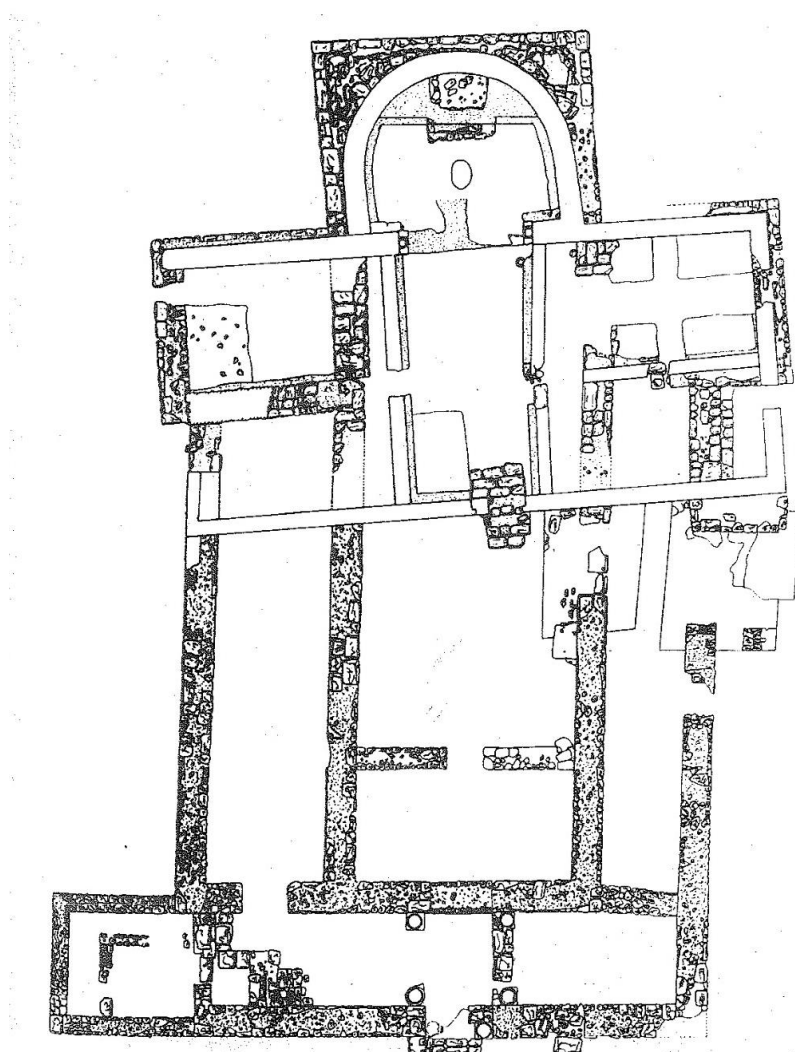


Fig. 66 Planta de la iglesia del Cerro de la Oliva (según L. Olmo)

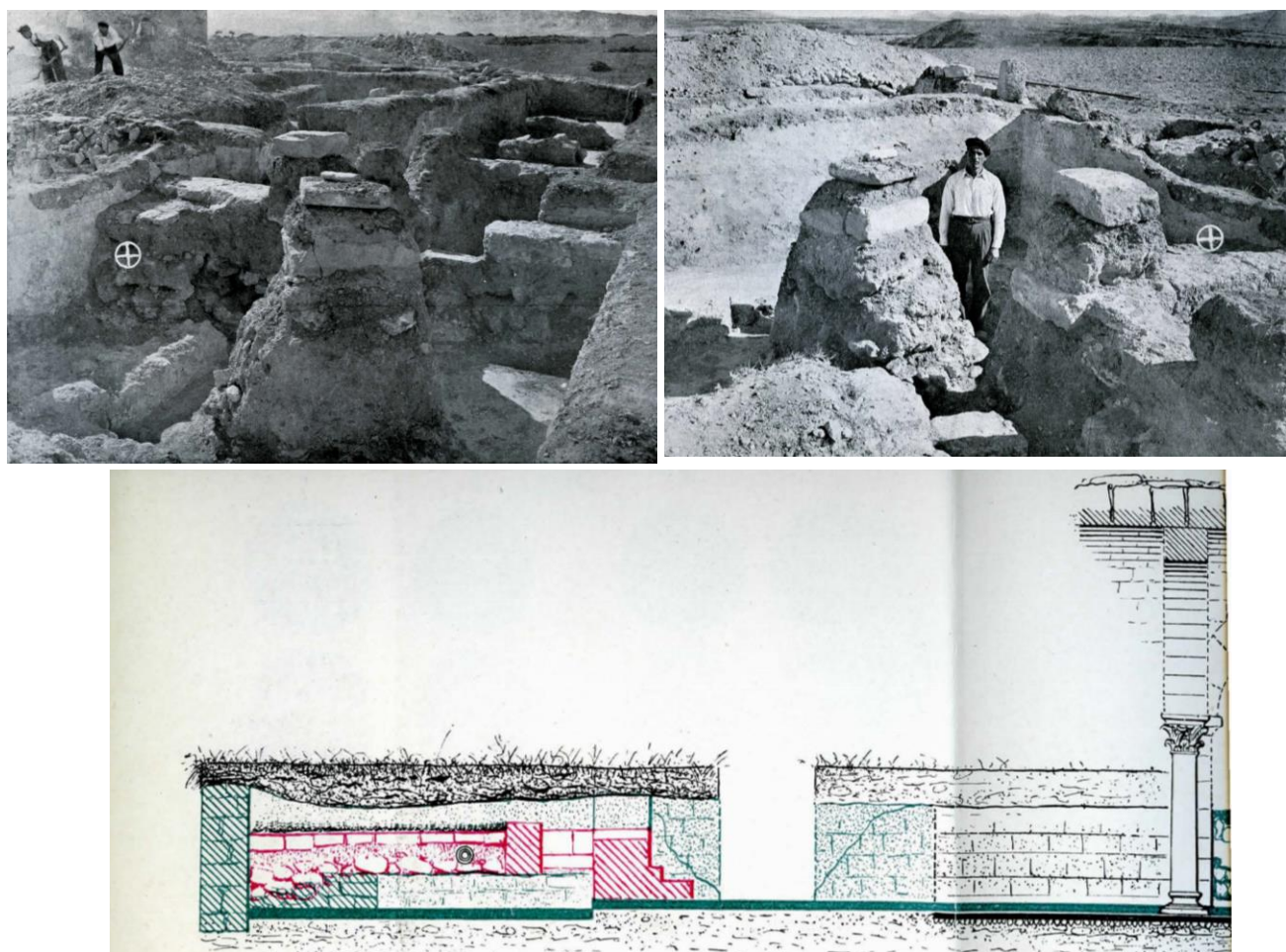


Fig. 67 Lugar donde fue encontrado el tesorillo según J. Cabré: señalado en las fotos con una cruz blanca dentro de un círculo; señalado en el dibujo con círculos concéntricos bajo el enlosado en tinta roja (fotos y dibujo de J. Cabré)

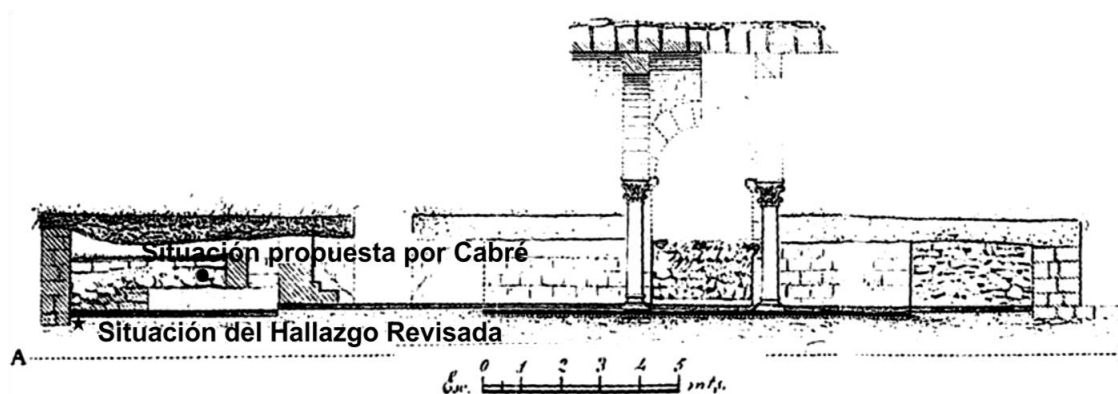


Fig. 68 Recolocación estratigráfica del tesoriillo bajo el suelo de *opus* según M. Castro a partir del plano de J. Cabré)



Fig. 69 Trazado de la muralla del Cerro de la Oliva (según K. Raddatz)



Fig. 71 Lienzo de muralla del Cerro de la Oliva: cimientos adaptados al terreno, doble paramento, uso abundante de cal incluyendo enfoscados protectores (tomado de A. Gómez de La Torre-Verdejo)

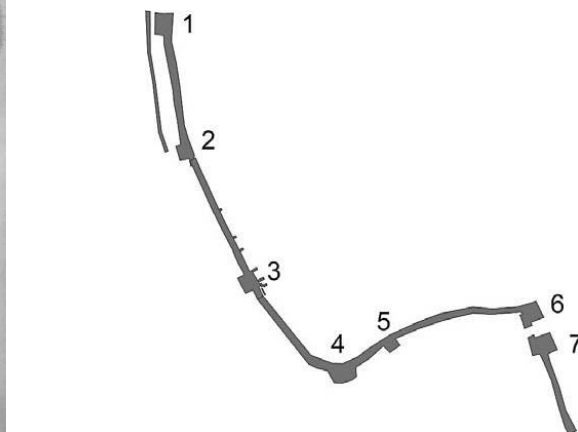


Fig. 70 Tramo de muralla excavado: lienzo, torres y puerta (según A. Gómez de La Torre-Verdejo)



Fig. 72 Torre de la muralla del Cerro de la Oliva: maciza, cuadrada y proyectada hacia el exterior del lienzo (según A. Gómez de la Torre-Verdejo)



Fig. 73 La puerta monumental C amortiza parte del edificio D (a partir de foto tomada de L. Olmo y otros)



Fig. 74 Lugar donde se encontró el tesorillo de *dirhams* (tomado de M. Castro y L. Olmo)

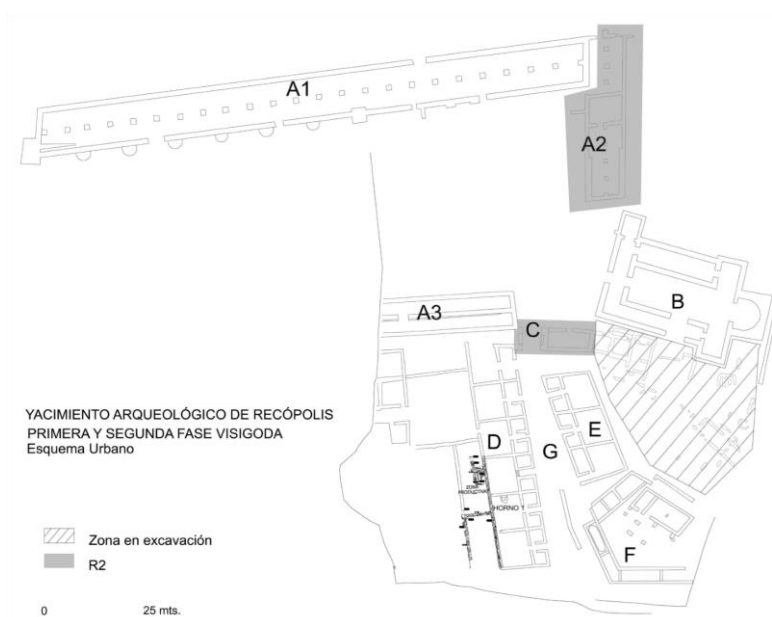


Figura 1

Fig. 75 Fases R1 y R2 en el Cerro de la Oliva (según L. Olmo y otros)



Figura 2

Fig. 76 Fases R3 y R4 del Cerro de la Oliva (según L. Olmo y otros)



Fig. 77 Fase R7 en el Cerro de la Oliva (según l. Olmo y otros)



Fig. 78 Hallazgos cerámicos y fases. Nótese que falta información para la plataforma superior (según L. Olmo y M. Castro)

VÁSTAGOS DE PIE DE COPA

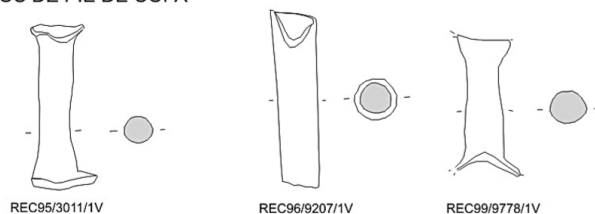


Fig. 79 Pies de copa macizos del Cerro de la Oliva (según M. Castro y A. Gómez de la Torre-Verdejo)



Fig. 81 Mapa con la distribución de *sigillatas* africanas tardías (según R. Járrega)

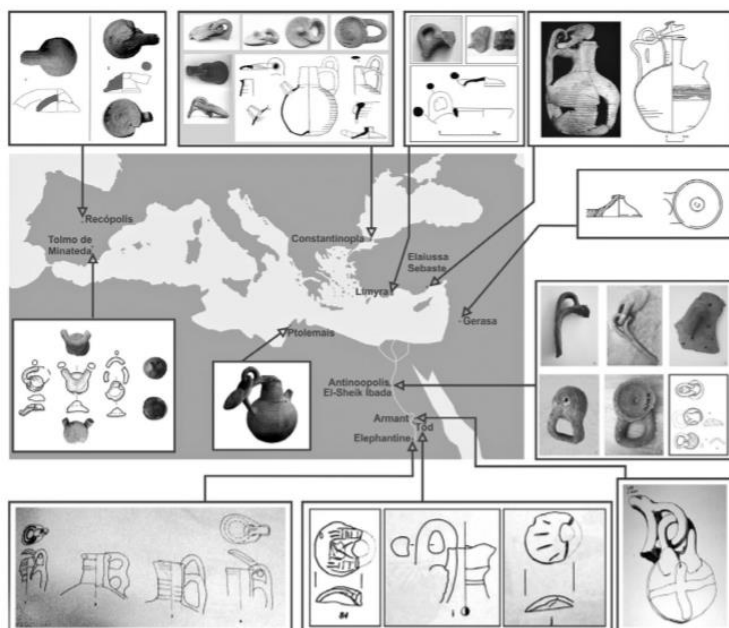


Fig. 80 Tolmo de Minateda: copas de vidrio con pie macizo aparecidas en niveles emirales (según B. Gamo)

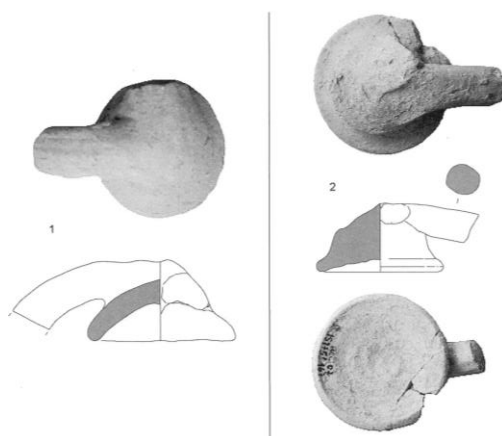


Fig. 82 Tapaderas articuladas del Cerro de la Oliva (según M. Bonifay y D. Bernal)

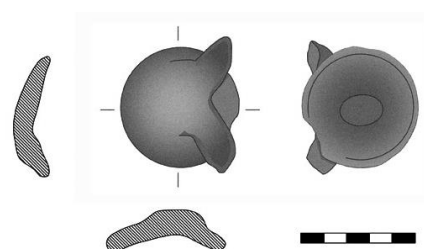
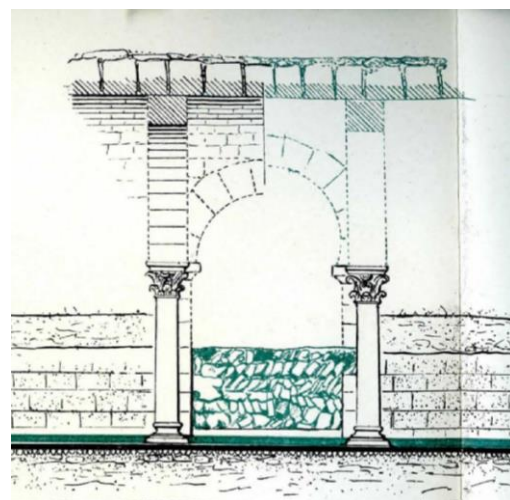
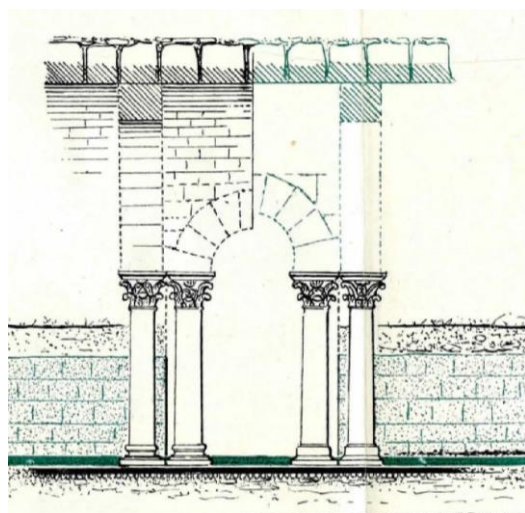


Fig. 83 Tapaderas articuladas en el Mediterráneo siglos VI-VIII, incluyendo Recópolis y Minateda (según V. Amorós, V. Cañavate y S. Gutiérrez Lloret)



niveles
Y. Peña,

Fig. 85 Porche-baldaquino de la iglesia del Cerro de la Oliva (según J. Cabré)



Fig. 86 Iglesia de Qalb Lozeh (Siria). Huellas de los baldaquinos desaparecidos (tomado I. Arce García)

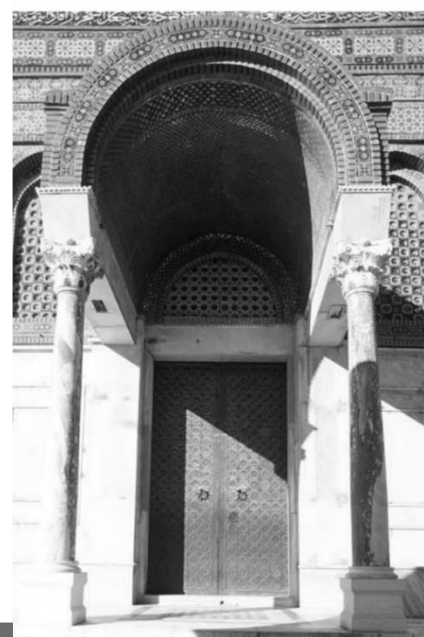


Fig. 87 Uno de los porche-baldaquino de la Cúpula de la Roca de Jerusalén (tomado de H. R. Allen)



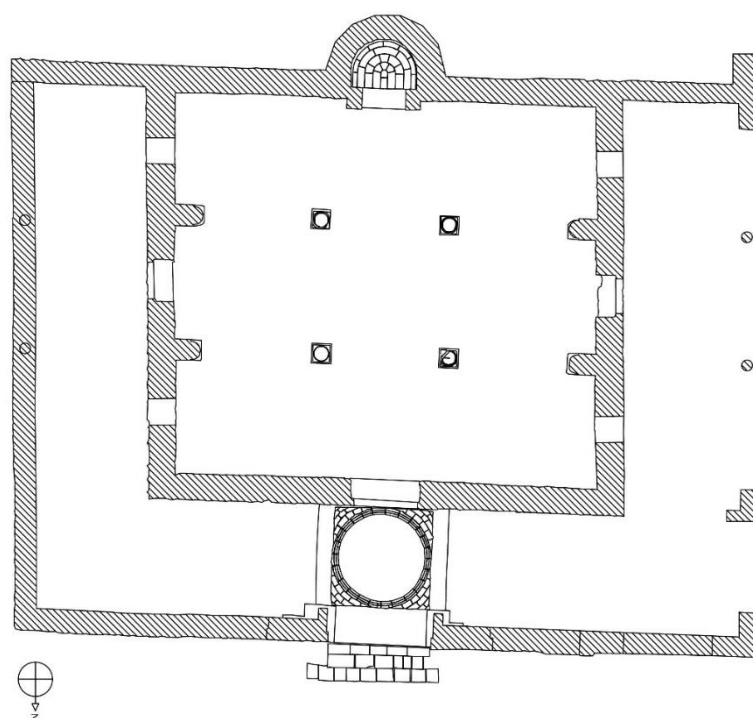


Fig. 89 Mezquita de Hallabat (Jordania): porche-baldaquino a eje con el *mihrab*; corredor rodeando el área congregacional (según F. Arce Sainz)

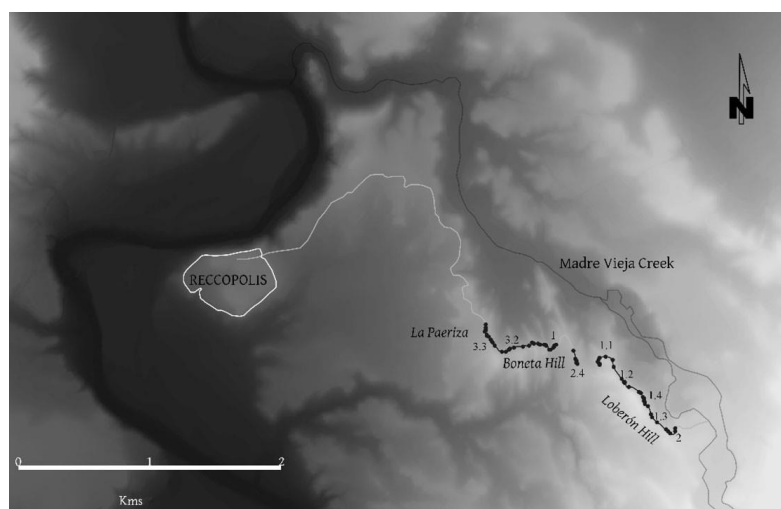
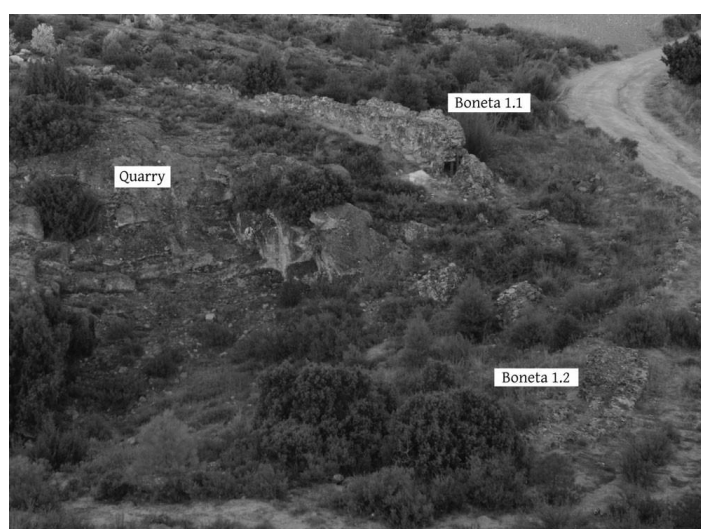


Fig. 90 Trazado del acueducto de Recópolis (según J. Martínez)



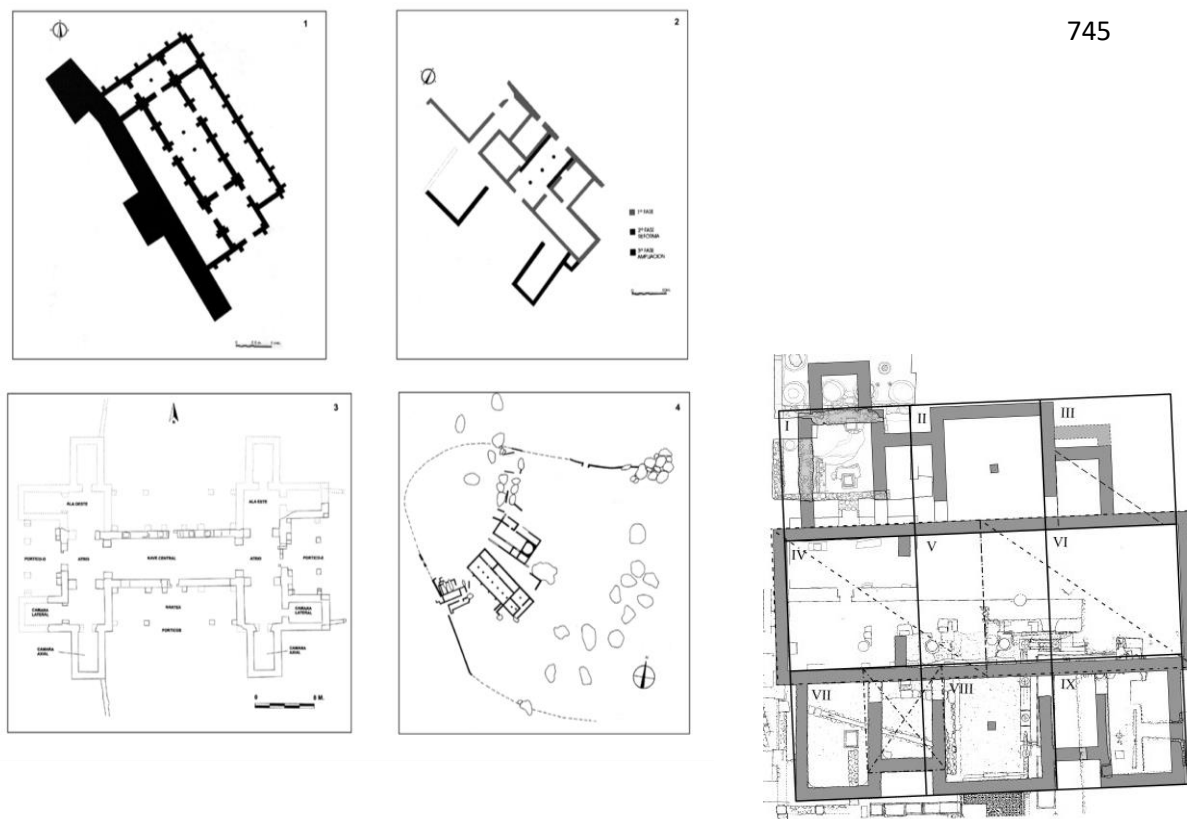


Fig. 92 Edificios civiles. De arriba abajo e izquierda a derecha: residencias emirales de Mérida; Pla de Nadal; Falperra; Barcelona



Fig. 93 Palacio omeya de Kharrana (Jordania): caballerizas de la planta baja con suelo de tierra e hilera de machones para sostener el piso superior

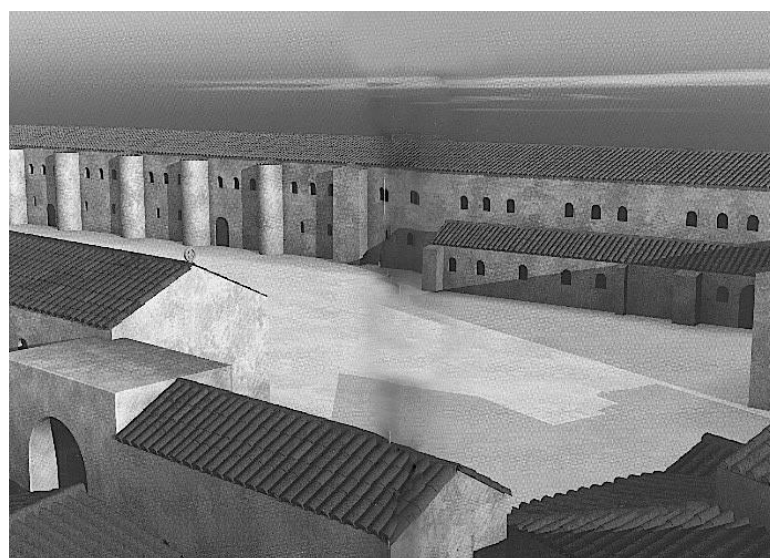


Fig. 94 Recreación del pabellón alargado del Cerro de la Oliva (según L. Olmo)

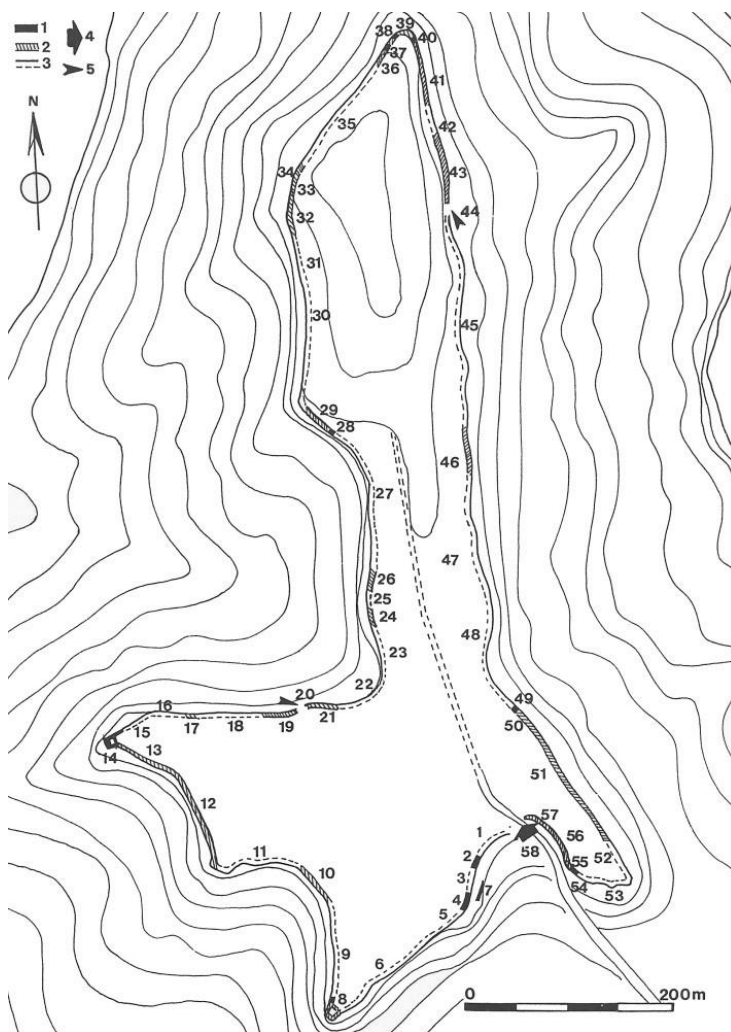


Fig. 96 El enclave del Cerro de Santaver, muralla perimetral; ubicado entre los ríos Tajo y Guadiela

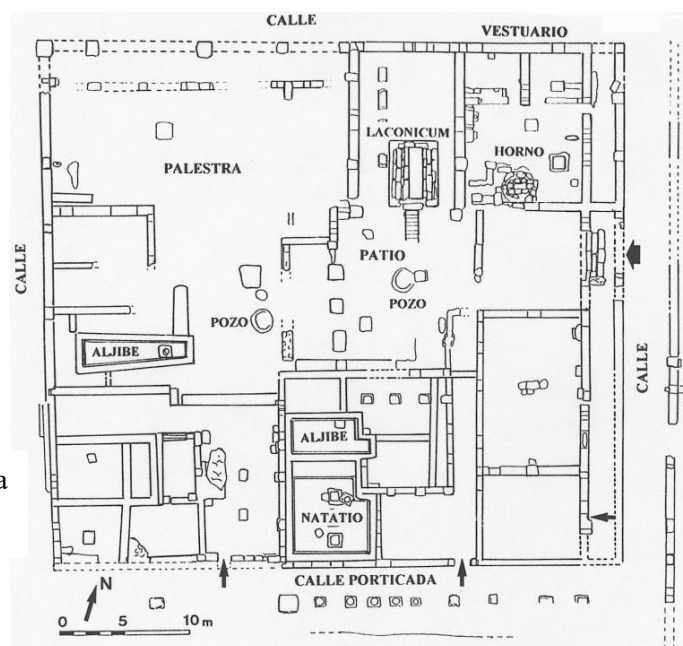


Fig. 97 Edificio de baños de época romana (tomado de R. Barroso y otros)



Fig. 98 Inscripción en honor de Licinio en la que se podría hacer alusión a la ciudad de Ercávica (ERC), (tomado de A. Rodríguez Colmenero)



Fig. 99 Propuesta de dispersión de la ciudad en época visigoda (tomado de R. Barroso y otros)

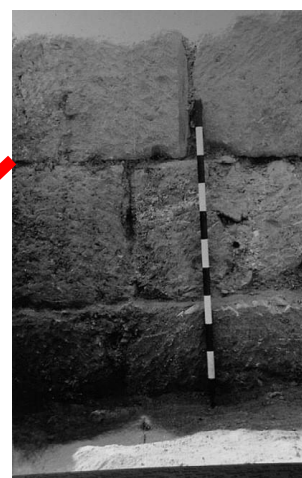
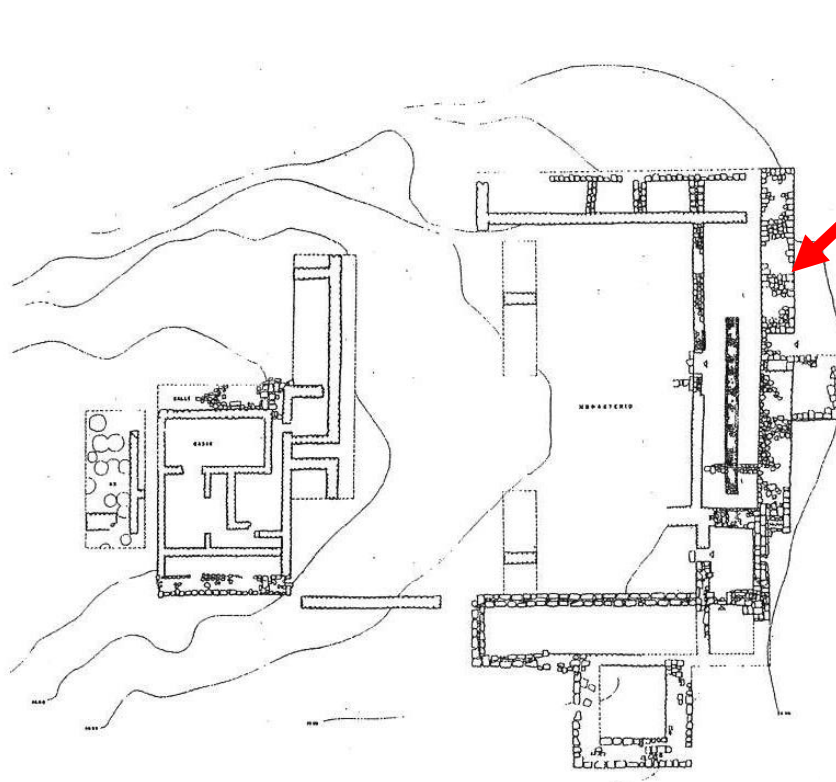


Fig. 100 Restos de edificios en el Vallejo del Obispo (según C. Moncó); sillares romanos reutilizados en un muro cuyo grosor y técnica constructiva son equiparables a lo visto en la muralla del cercano Cerro de la Oliva

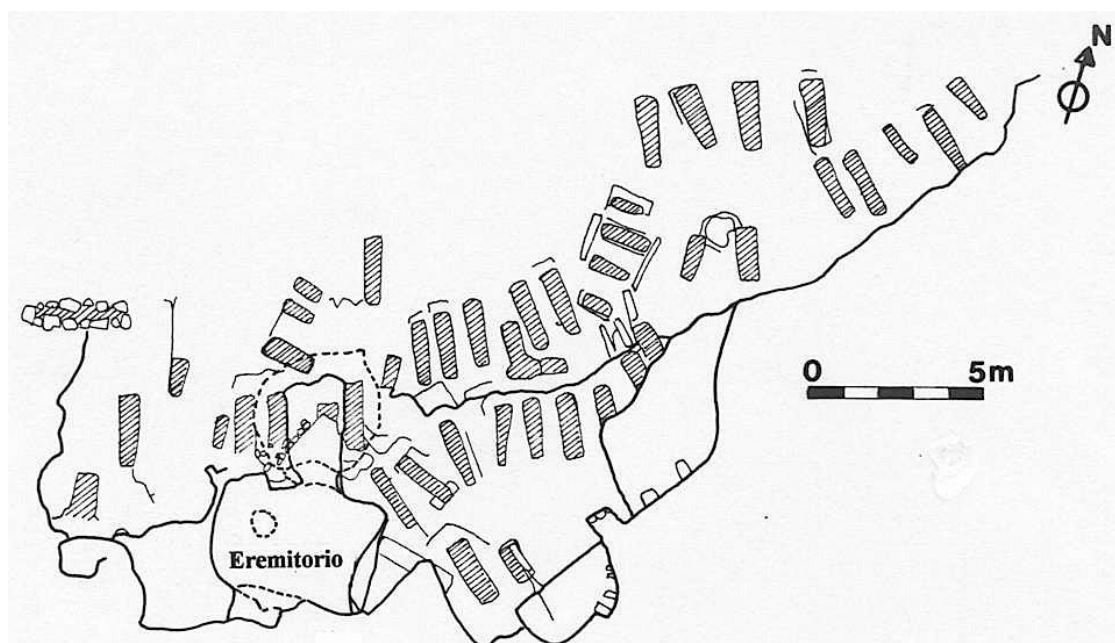


Fig. 101 Eremitorio y necrópolis rupestre en el Cerro de Santaver (según C. Moncó)



Fig. 102 Planta del enclave de Puig Rom (según E. Subías)



Fig. 103 Torre cuadrada maciza de Puig Rom (tomado de P. Palol)

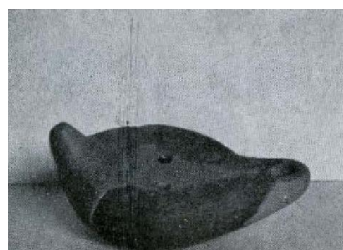


Fig. 104 Lucerna tipo Atalante XA1 aparecida en Puig Rom: a la izquierda la pieza tal como apareció, con la reparación antigua (tomado de P. Palol); a la derecha la pieza restaurada y eliminada la reparación histórica (según M. Soler)

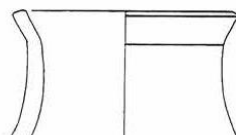
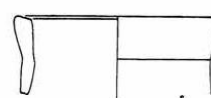
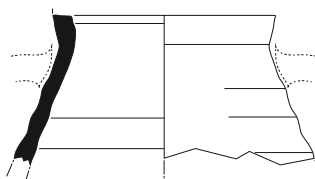
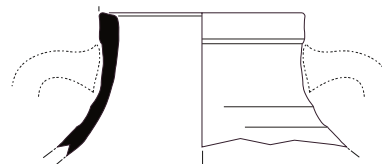
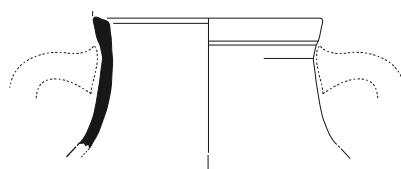


Fig. 105 Ollas de pasta clara: las tres superiores de *Ruscino* (según I, Rebé); las tres inferiores de Puig Rom (según J. M. Molla y J. Casas)



Fig. 106 Copas de pie macizo de Puig Rom (tomado de P. Palol)

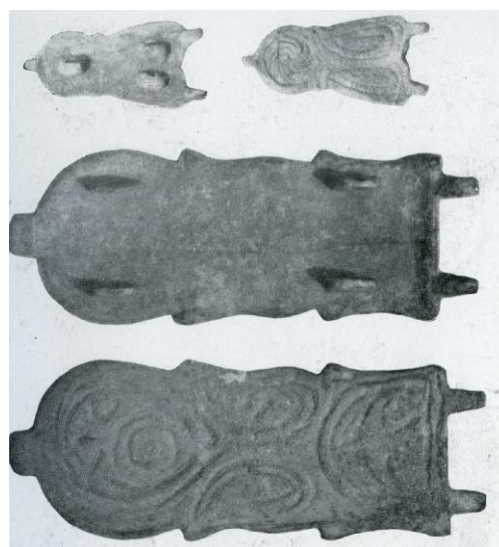
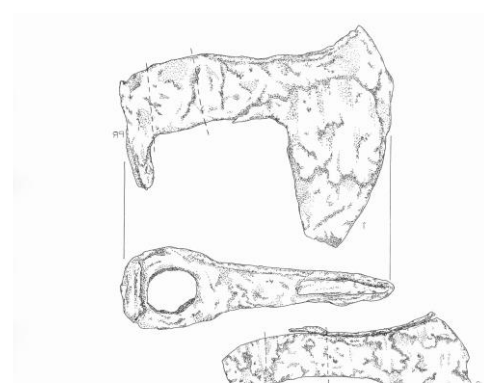
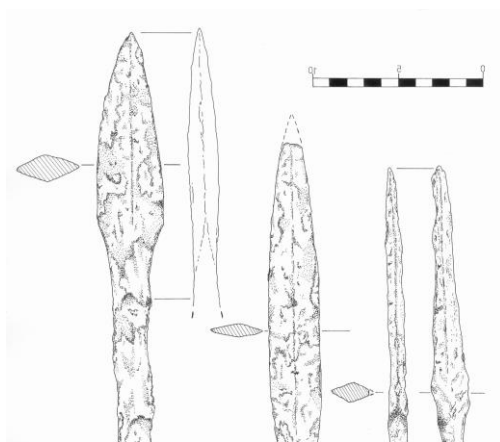


Fig. 107 Hebillas de cinturón de Puig Rom (tomado de P, Palol)

Fig. 108 Jarrito de bronce de Puig Rom (tomado de P, Palol)



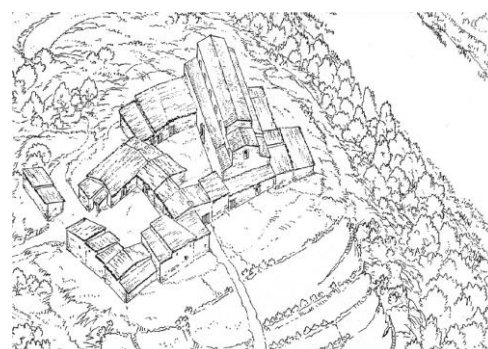
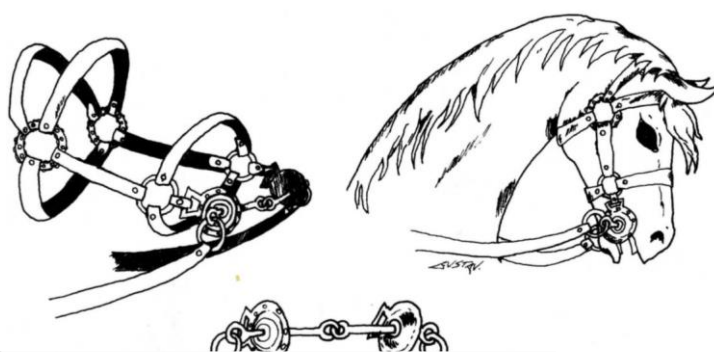
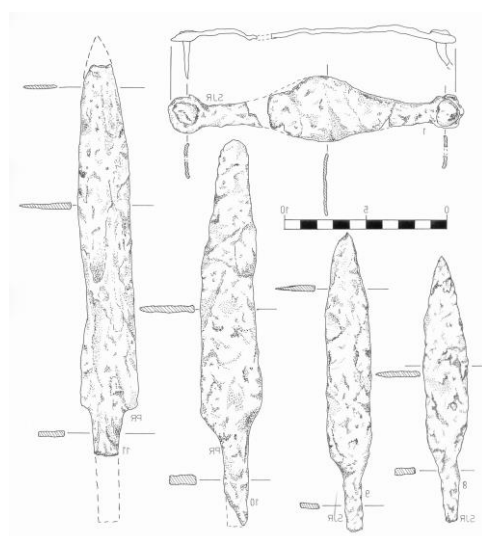


Fig. 109 Armas procedentes de Puig Rom y Ramis: lanzas, hachas arrojadizas, cuchillos, manijas de escudos (según G. Gacía y D Vivó i Codina); recreación de infantes portando este tipo de armas (según G. Gacía y D Vivó i Codina); recreación de arneses para caballo (según J. Burch y otros)

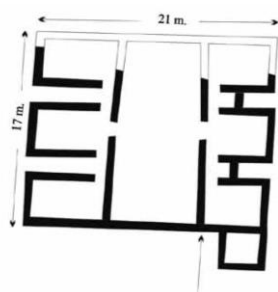
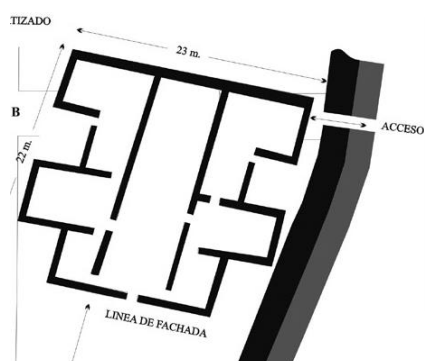
Fig. 110 Enclave de El Bovalar; plano (según P. Palol); recreación (dibujo de F. Riat tomado de J. Sales)



Fig. 111 Enclave de *Ruscino* con localización de los hallazgos
1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100



Fig. 112 *Castelum* de Sant Julià de Ramis; planta (según J. Burch y otros); recreación (según J. Burch y otros)



EDIFICIO D

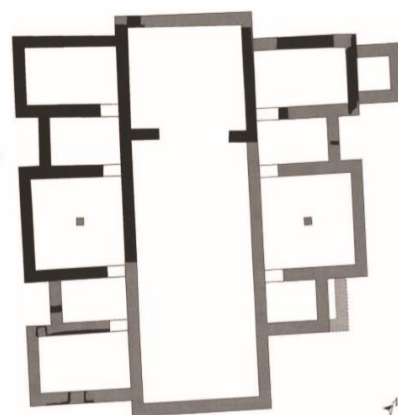


Fig. 113 Edificios emirales de Mérida (según M. Alba)

Fig. 114 Supuesto palacio obispal de Barcelona (según A. Perich)



Fig. 115 Murallas de Mérida. En mampostería la muralla alto-imperial. Adosándose a ella, en sillería, la muralla tardía (tomado de M. Alba)



Fig. 116 Inscripción en la que se alude a la iglesia de Santa María. La pieza fue reutilizada en la obra de la alcazaba (835)

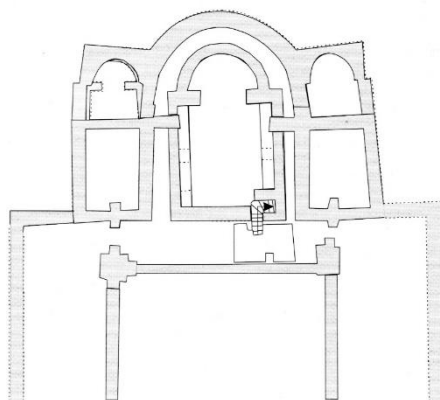


Fig. 117 Santa Eulalia de Mérida, cabecera: el ábside central rodea los arrasados muros de un mausoleo tardorromano que se vinculó a la figura de Eulalia (según P. Mateos)

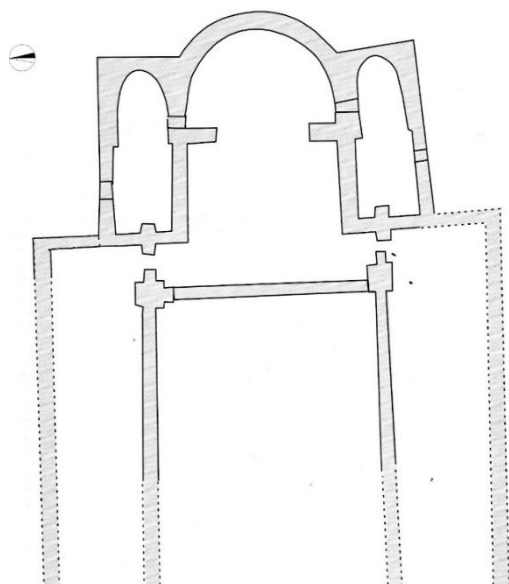


Fig. 118 Santa Eulalia de Mérida, primera fase atribuida al siglo V (según P. Mateos)

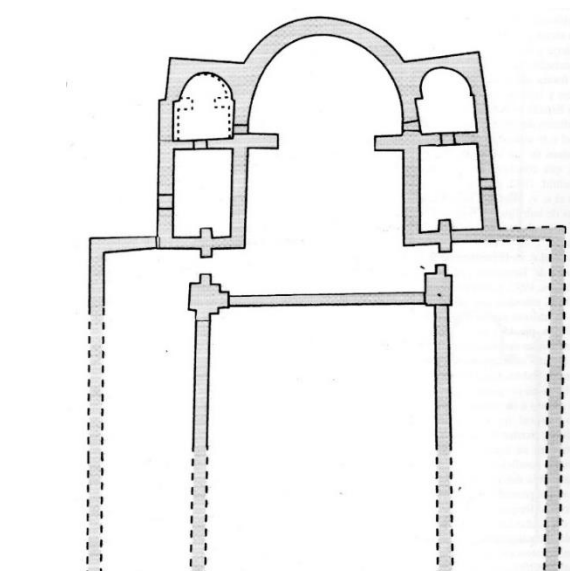


Fig. 119 Santa Eulalia de Mérida, segunda fase atribuida al siglo VI (según P. Mateos)



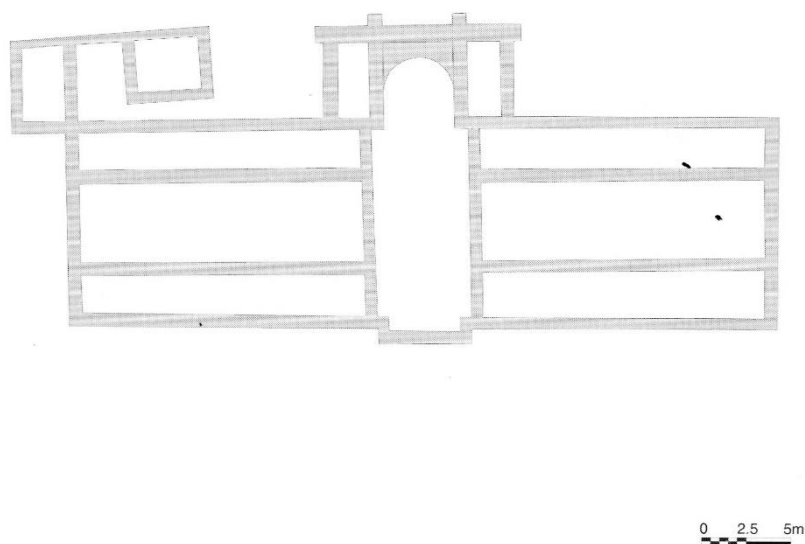


Fig. 120 Supuesto *Xenodochium* de Mérida
(según P. Mateos)



Fig. 121 Cancel encontrado en Santa Eulalia
(tomado de P. Mateos)

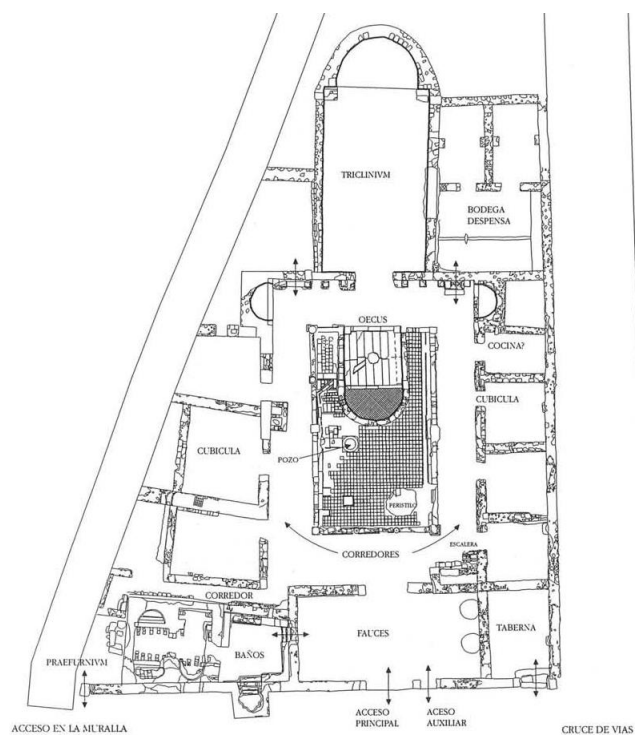


Fig. 122 Domus urbana, llamada “Casa de los Mármolos”, del siglo IV (dibujo V. Mateos, tomado de M. Alba)

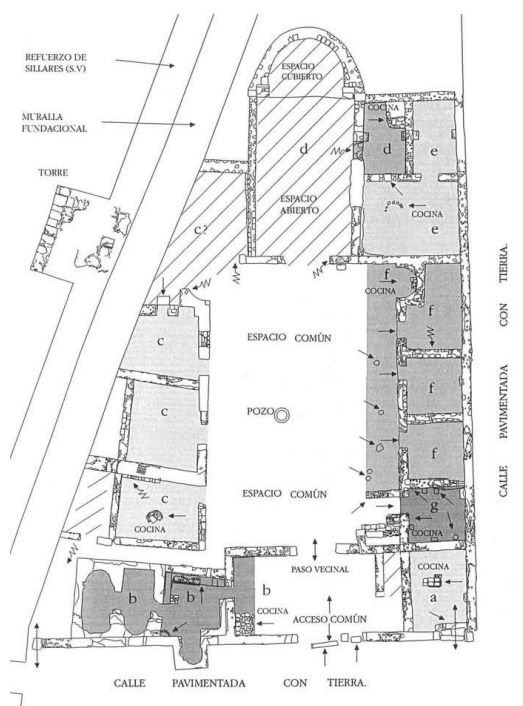


Fig. 123 La “Casa de los Mármolos” convertida en corrala vecinal en época visigoda (dibujo V. Mateos, tomado de M. Alba)

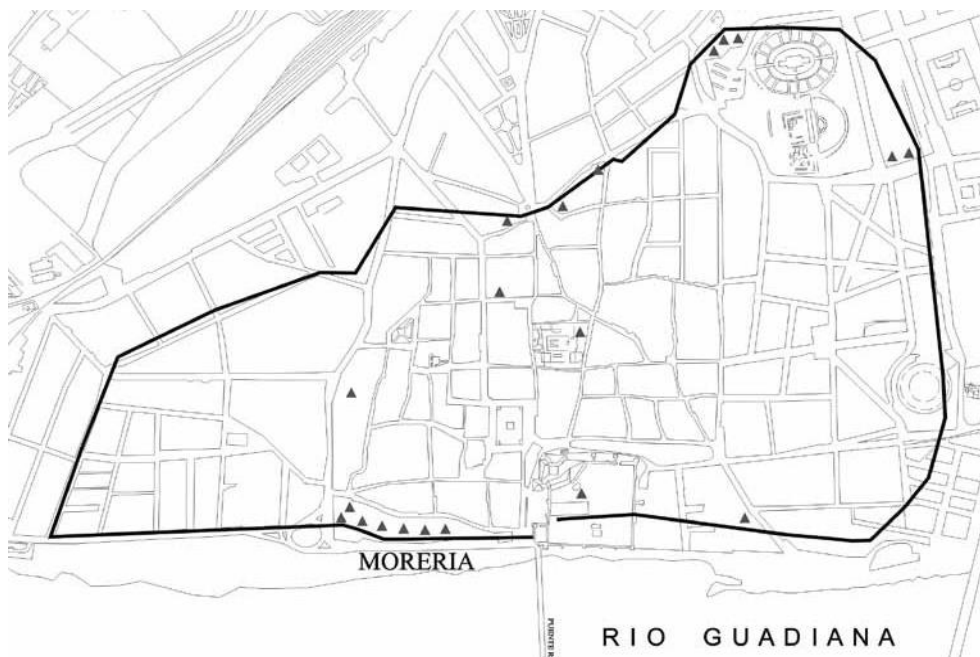


Fig. 124 Los triángulos señalan la localización de las residencias emirales en la ciudad de Mérida (según M. Alba)

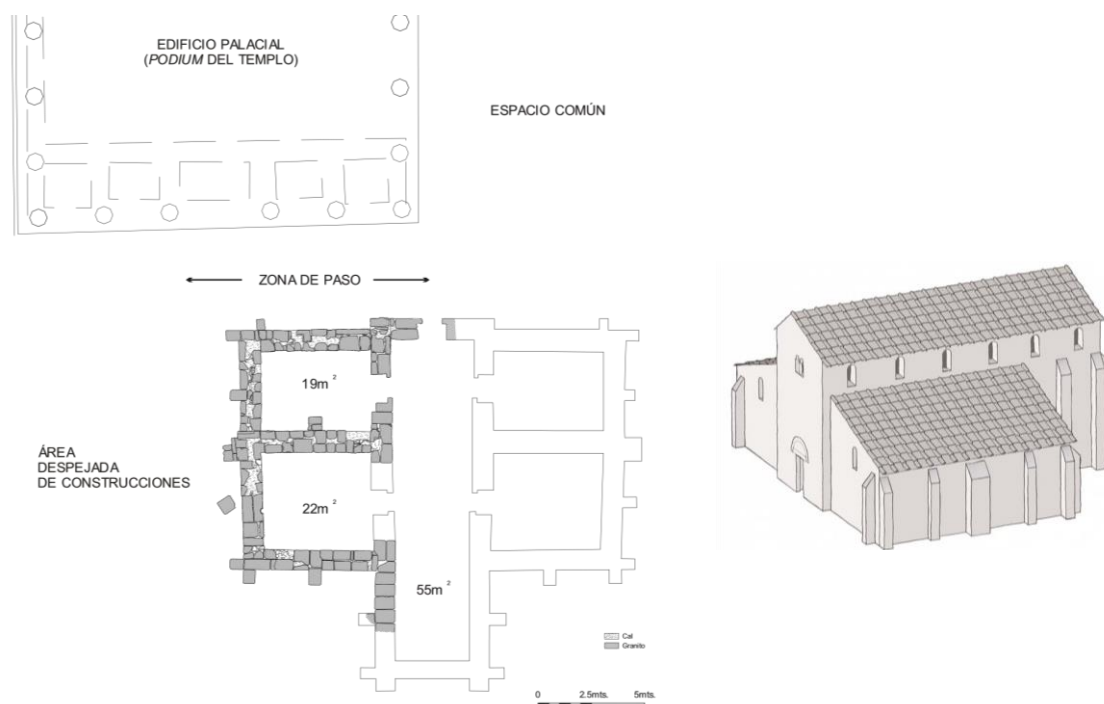


Fig. 125 Edificio emiral junto al Templo de Diana: planta y restitución (según M. Alba)

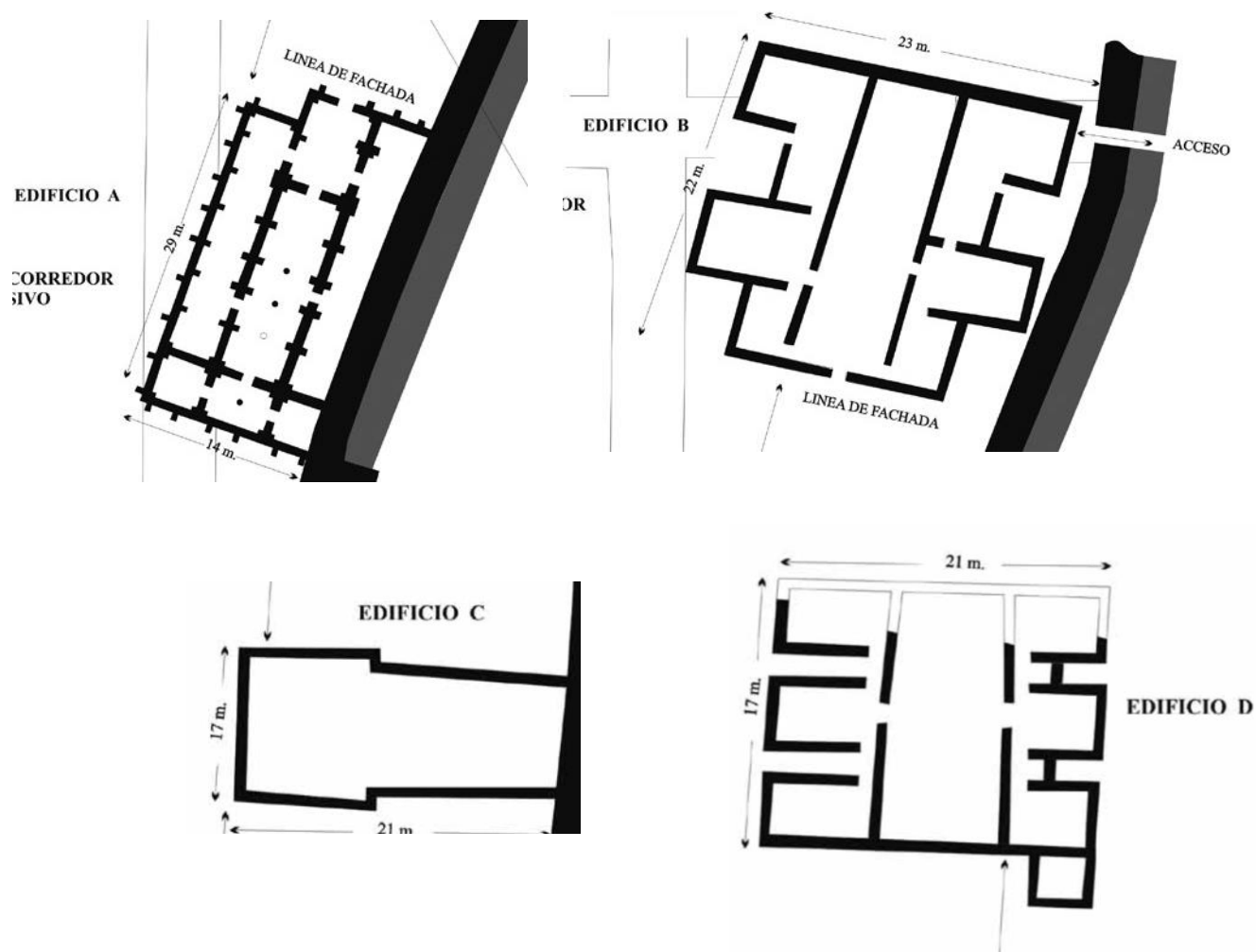


Fig. 126 Edificios emirales localizados en el yacimiento de Morerías (según M. Alba)

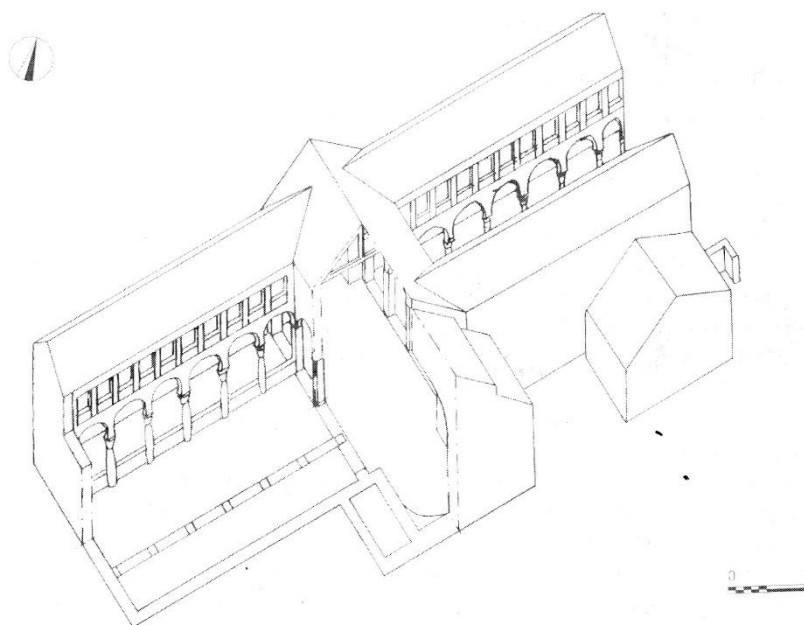


Fig. 127 Restitución del *xenodochium*. Nótese que la ubicación de las pilastras es imposible llevarla a la realidad (según P. Mateos)



Fig. 128 Pilastra encontrada en el *xenodochium* (tomado de P. Mateos)

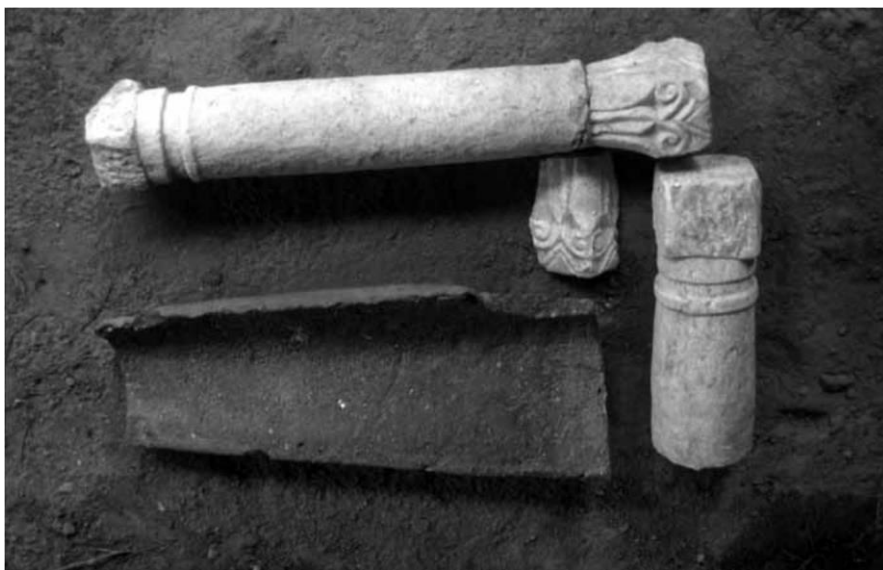


Fig. 129 Pilastrilla aparecida en el derrumbe de uno de los edificios emirales. También la teja “árabe” de gran dimensión (tomado de M. Alba)

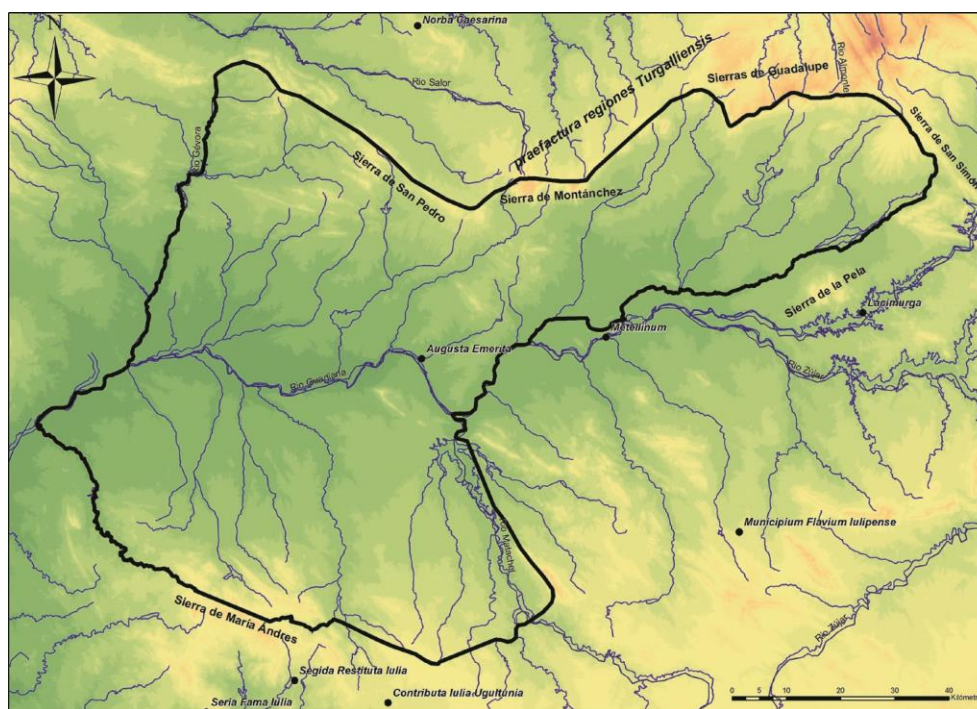


Fig. 130 *Ager* o territorio de Mérida en época romana (según T. Cordero)

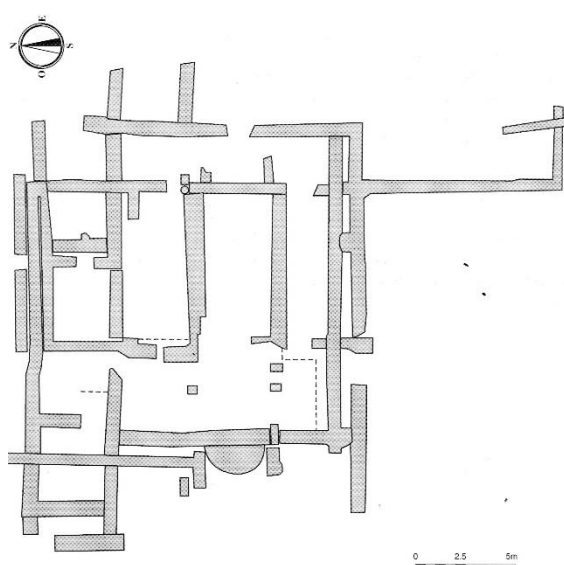


Fig. 131 Alconétar (tomado de L. Caballero y P. Mateos)

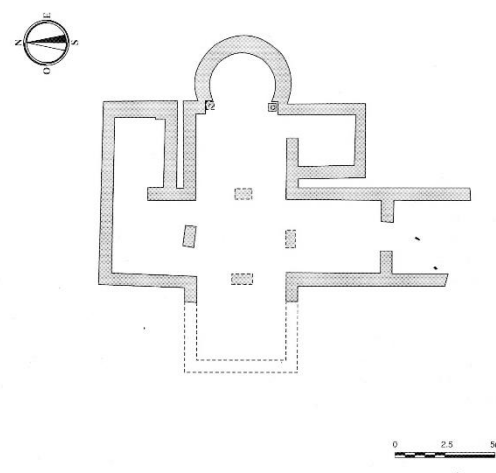


Fig. 132 Valdecebadar (tomado de L. Caballero y P. Mateos)

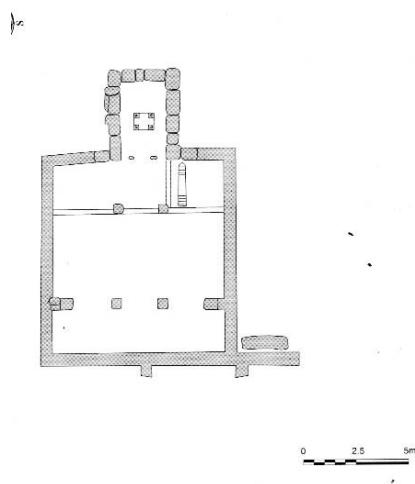


Fig. 133 San Pedro de Mérida (tomado de L. Caballero y P. Mateos)

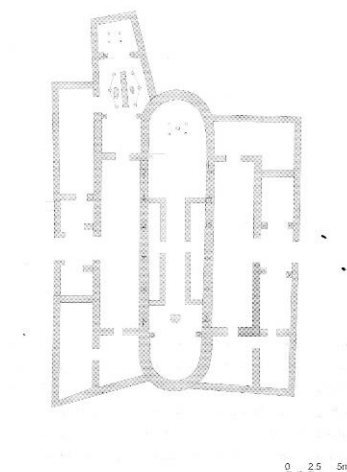


Fig. 134 Casa Herrera (tomado de L. Caballero y P. Mateos)



Fig. 135 Vista aérea de Casa Herrera. La flecha señala la zona de habitación (tomado de T. Cordero)

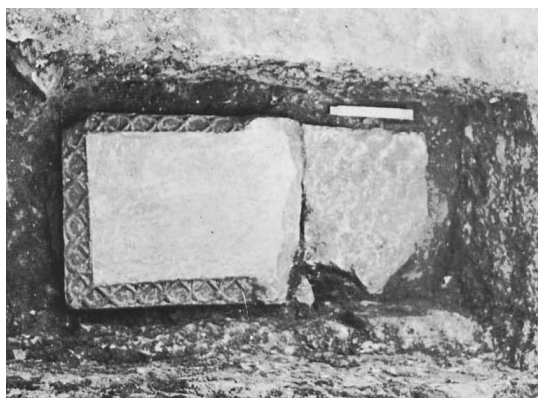


Fig. 136 Tumba de Casa Herrera que reutiliza un cimacio (tomado de T. Ulbert y L. Caballero)

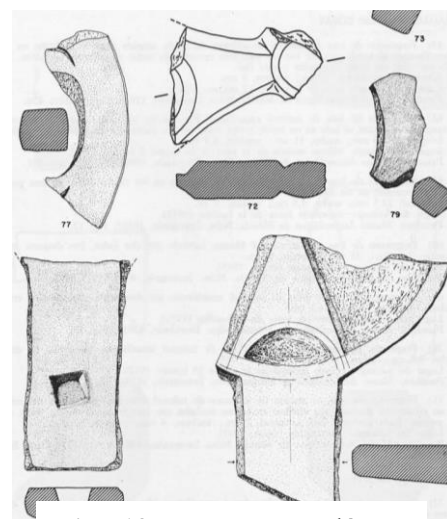


Fig. 137 Cruces con láurea encontradas en Casa Herrera (según T. Ulbert y L. Caballero)



Fig. 138 Columna de Casa Herrera con grafiti árabe (foto R. Huertas)

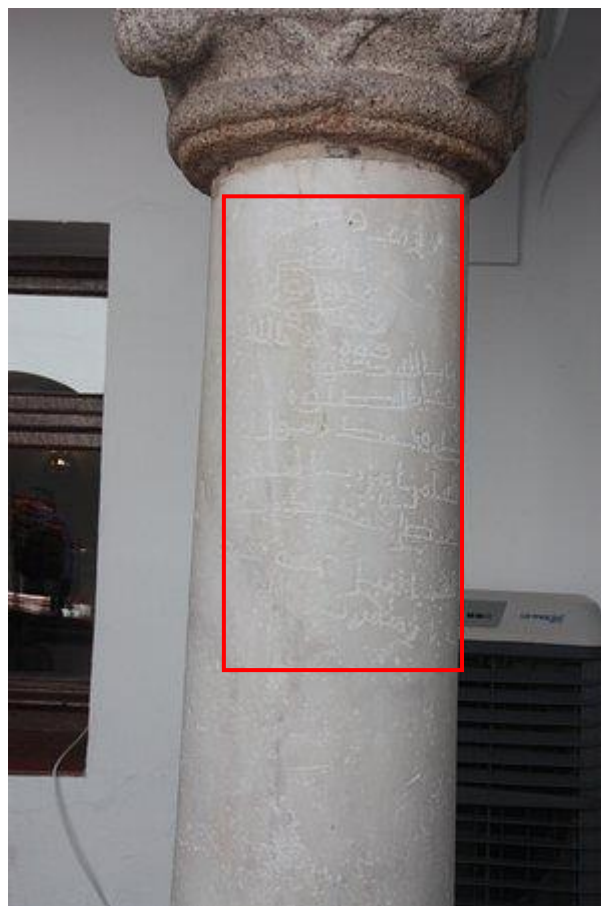


Fig. 139 Columna del Parador de Mérida con grafitis árabes (foto R. Huertas)

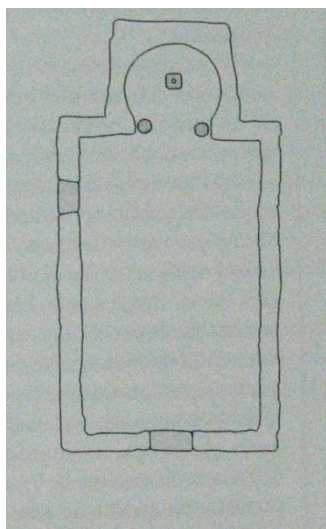


Fig. 140 El Gatillo, Fase I (según L. Caballero y F. Sáez)

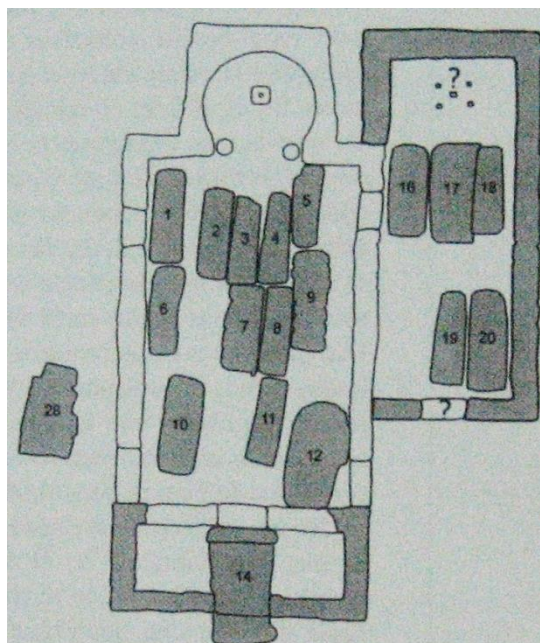


Fig. 141 El Gatillo, Fase II (según L. Caballero y F. Sáez)

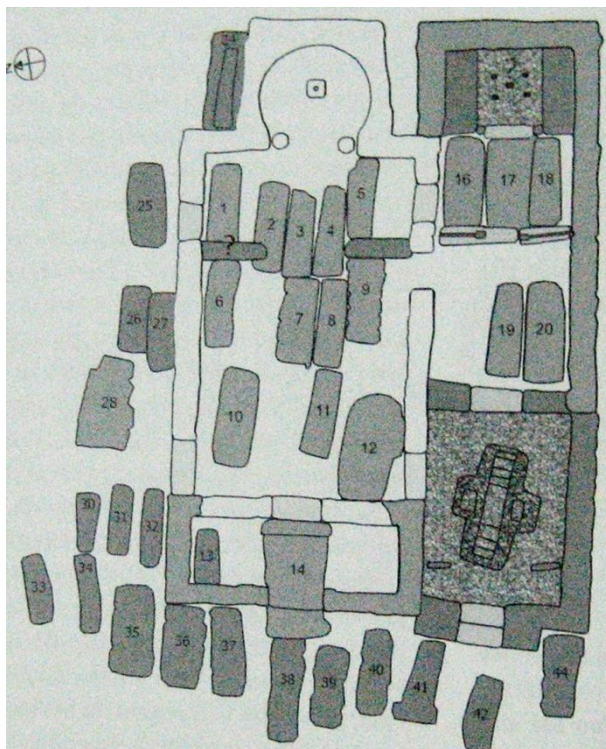


Fig. 142 El Gatillo, Fase III (según L. Caballero y F. Sáez)

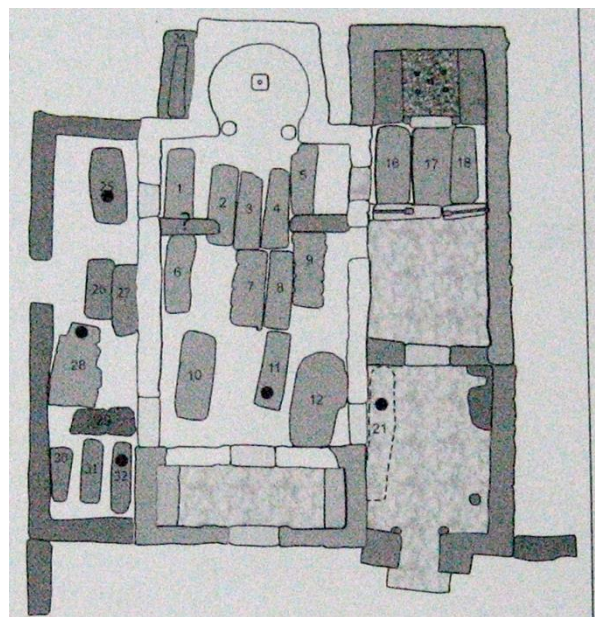


Fig. 143 El Gatillo, Fase IV (según L. Caballero y F. Sáez)

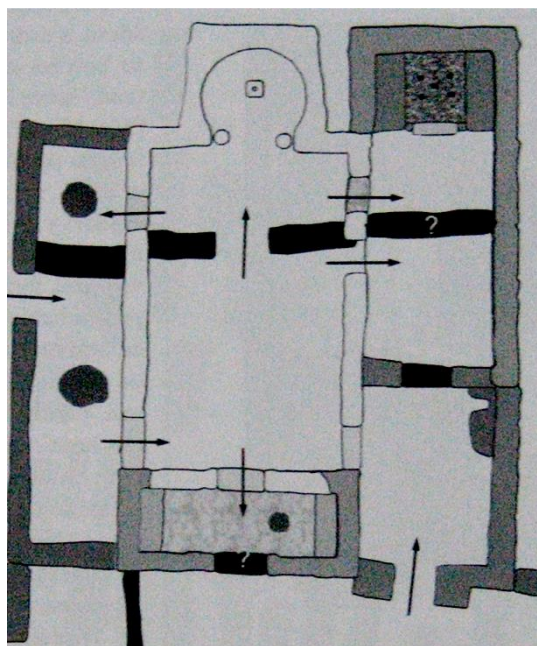


Fig. 144 El Gatillo, Fase V (según L. Caballero y F. Sáez)

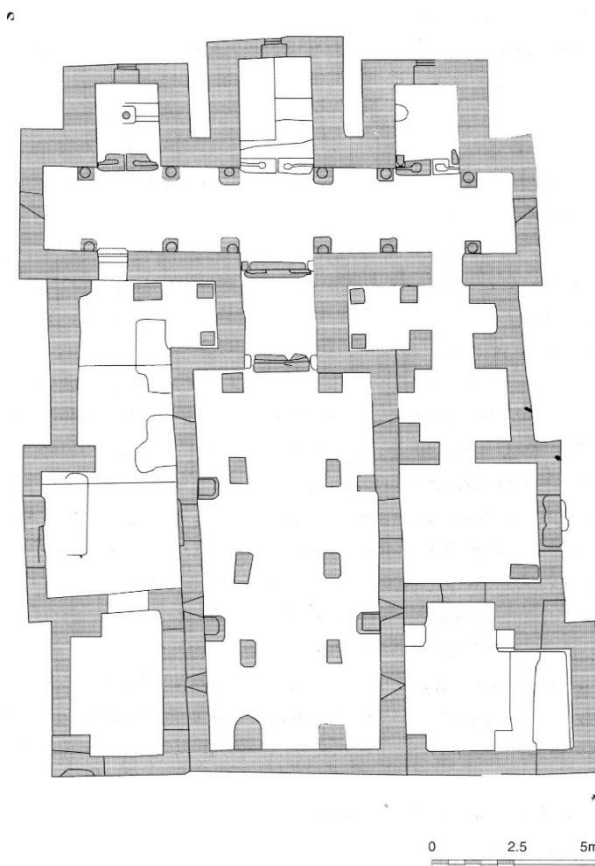


Fig. 145 Iglesia de El Trampal (según L. Caballero)

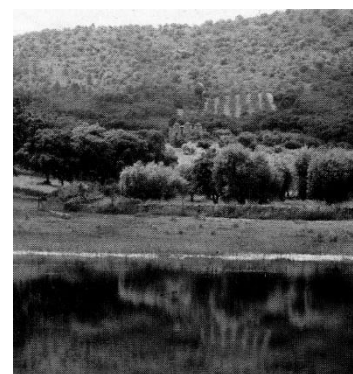


Fig.146 El Trampal, paisaje
(tomado de L. Caballero y F.
Sáez)



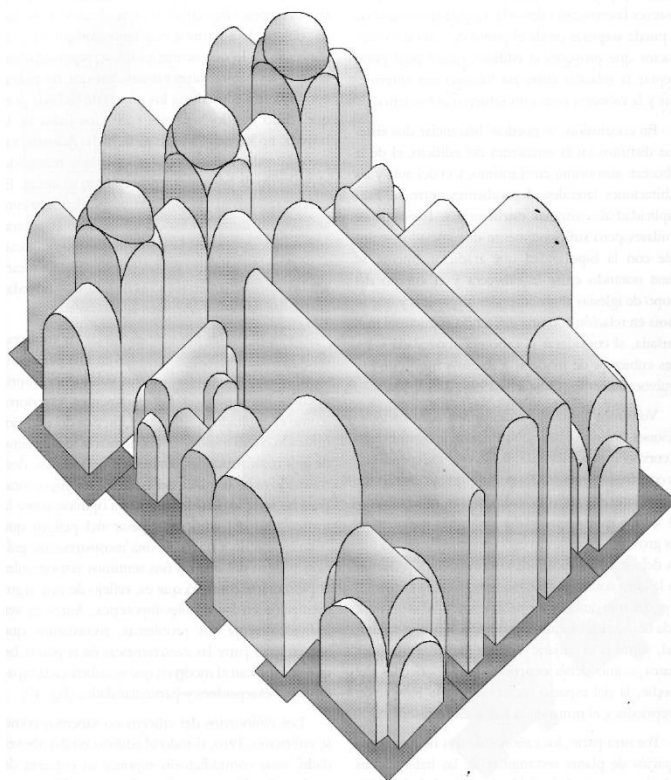


Fig. 147 El Trampal: geometría de las bóvedas y cúpulas (según L. Caballero y F. Sáez)

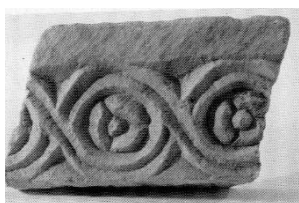


Fig. 148 Algunos fragmentos decorados de El Trampal (tomado de L. Caballero y F. Sáez)

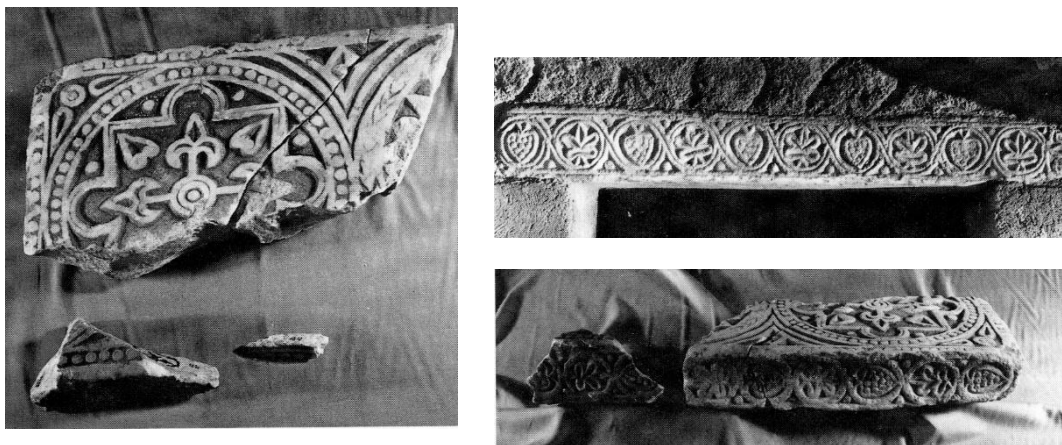


Fig. 149 Piezas procedentes de Montánchez (arriba derecha) y Mérida (tomado de L. Caballero y F. Sáez)

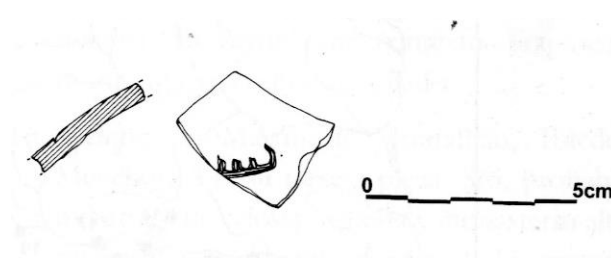
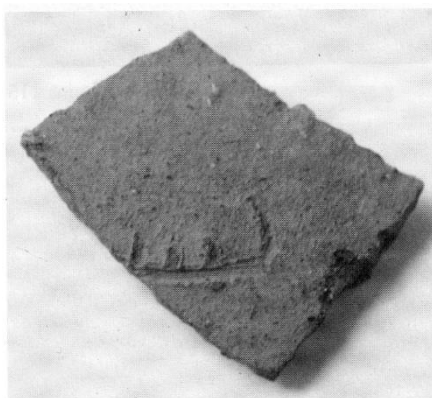


Fig. 150 Fragmento de cerámica con grafiti árabe (según L. Caballero y F. Sáez)

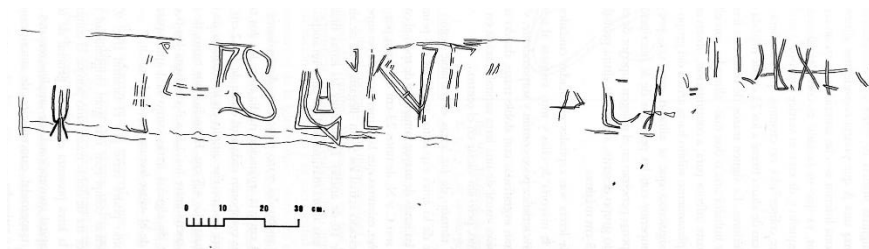


Fig. 151 Grafiti latino inciso en la capa del enfoscado antes de secar (según L. Caballero y F. Sáez)



Fig. 152 Portera: exterior e interior del ábside
(fotos M. Urbina)

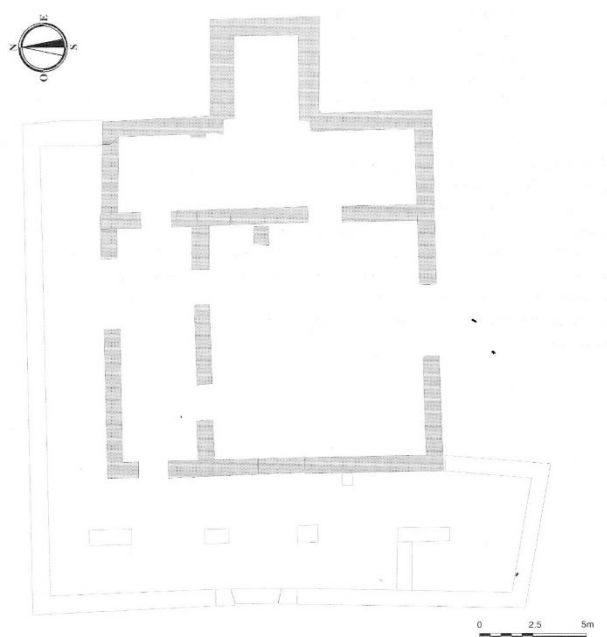
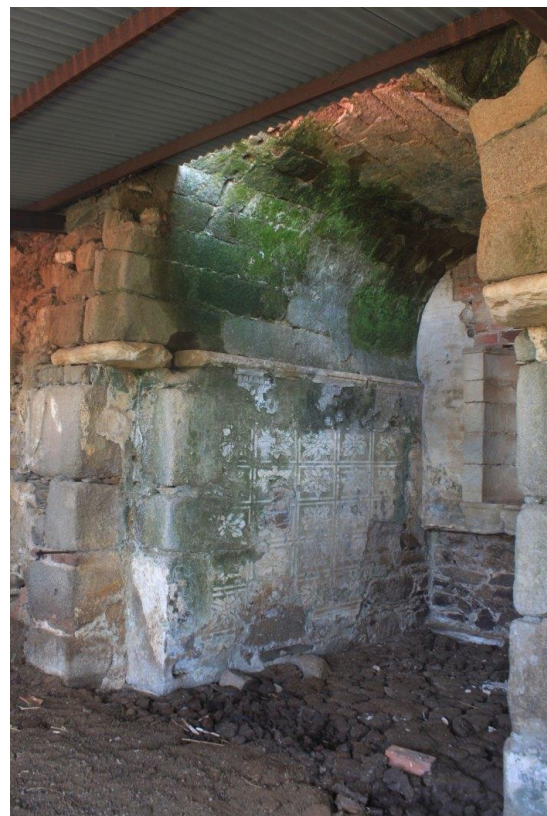


Fig. 153 Iglesia de Portera (tomado de L. Caballero y P. Mateos)

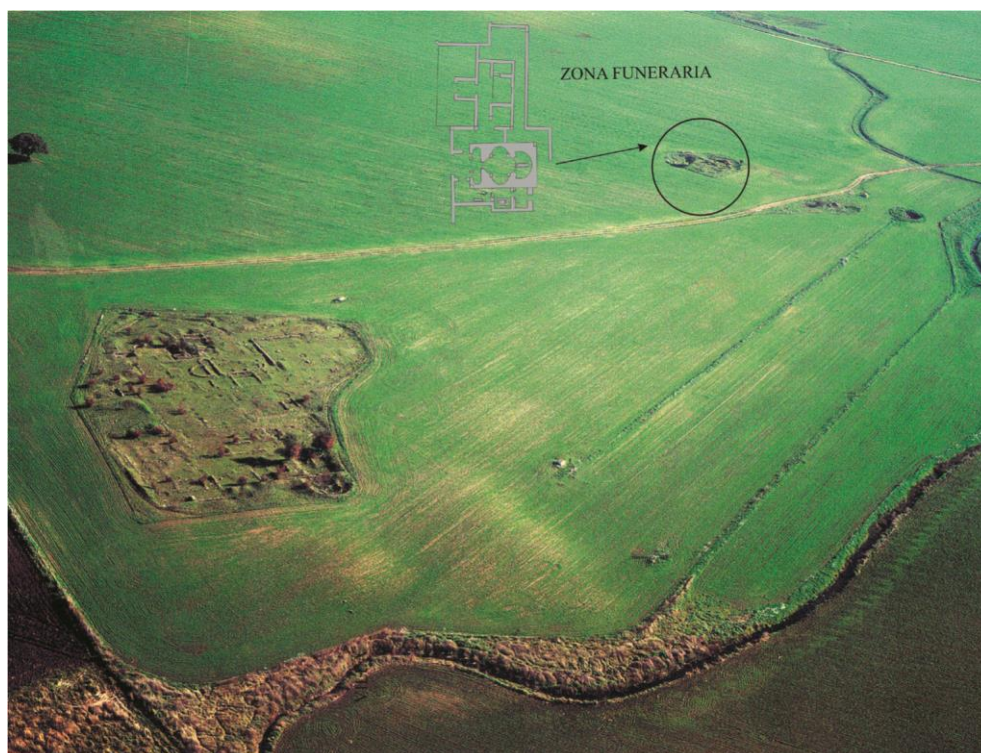


Fig. 154 Vista aérea del yacimiento de la Cocosa (tomado de T. Cordero)

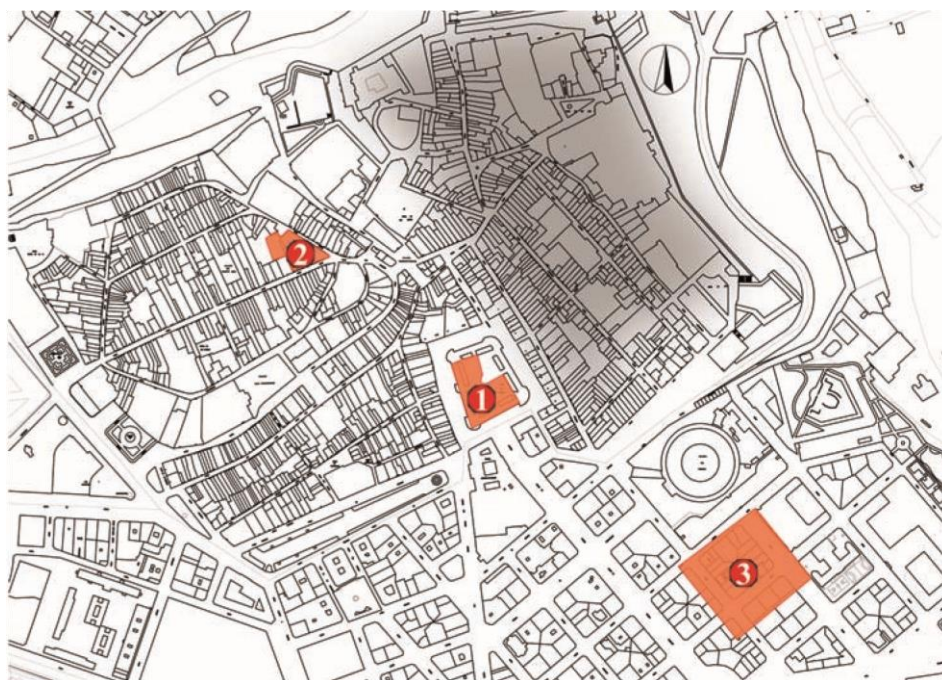


Fig. 155 Necrópolis tardoantiguas y altomedievales de Pamplona: 1, *maqbara* islámica de la Plaza del Castillo; 2, necrópolis cristiana de la Casa del Condestable, 3 necrópolis cristiana de Argaray (tomado de J. A. Faro y otros)



Fig. 156 Tumba cristiana de la necrópolis de la Casa del Condestable. El individuo porta un anillo con texto cúfico (tomado de J. A. Faro y otros)

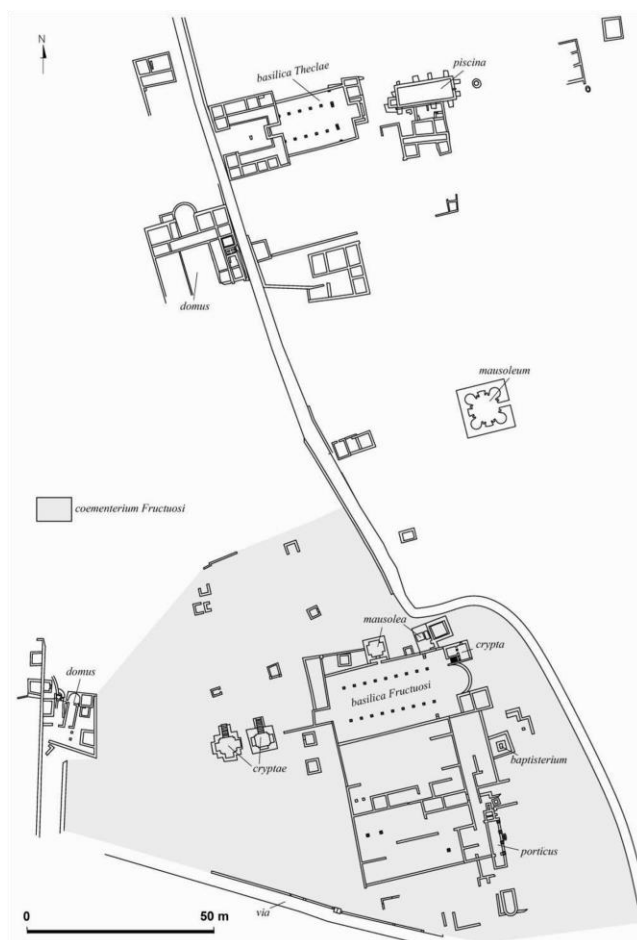


Fig. 157 Área del Francolí: al Norte la llamada basílica de Santa Tecla; al Sur la llamada basílica de San Fructuoso (según J. López Vilar)

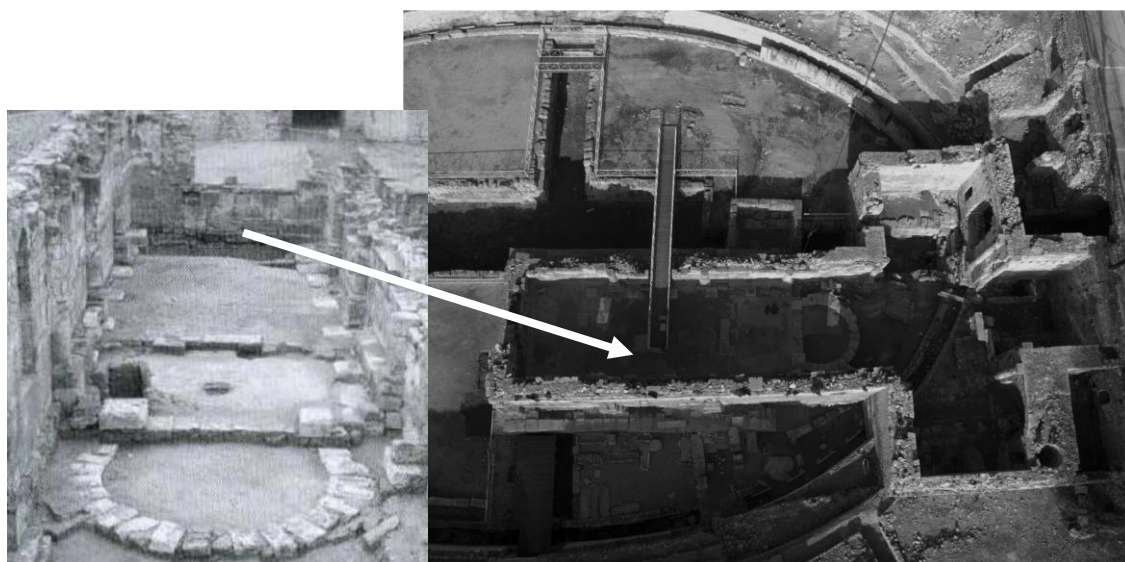


Fig. 158 Basílica del anfiteatro de Tarragona, dentro de la iglesia medieval

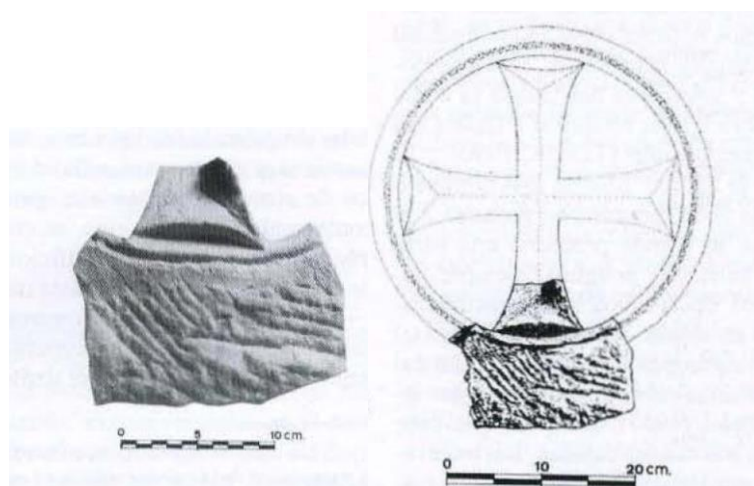


Fig. 159 Cruz con láurea de Tarragona (foto MNAT)

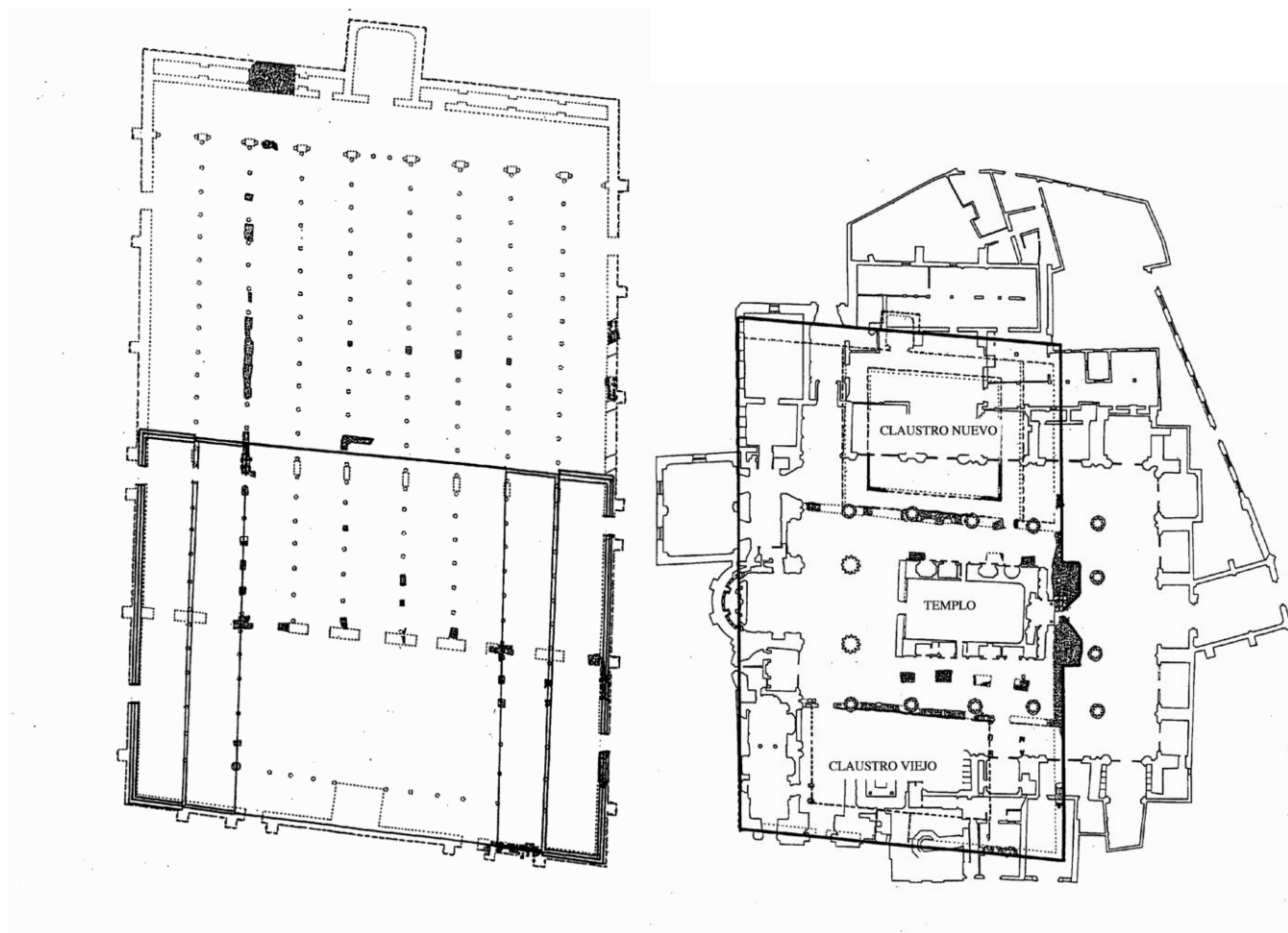


Fig. 160 Mezquita aljama de Zaragoza bajo la catedral (según J. A. Hernández)

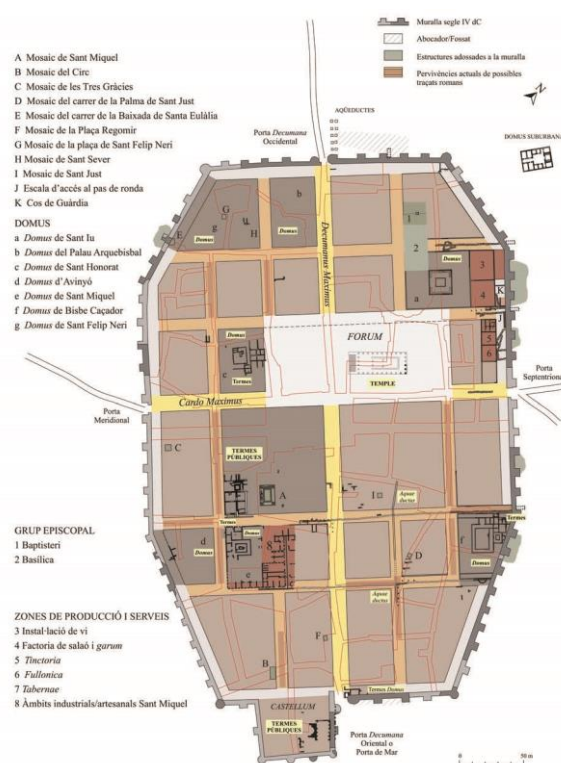


Fig. 161 Plano de Barcelona. Se propone que el grupo episcopal se empieza a desarrollar en el cuadrante NE, números 1 y 2 (tomado de J. Beltrán de Heredia)



Fig. 162 Plaza del Rey de Barcelona y su subsuelo (fotos MHCB)

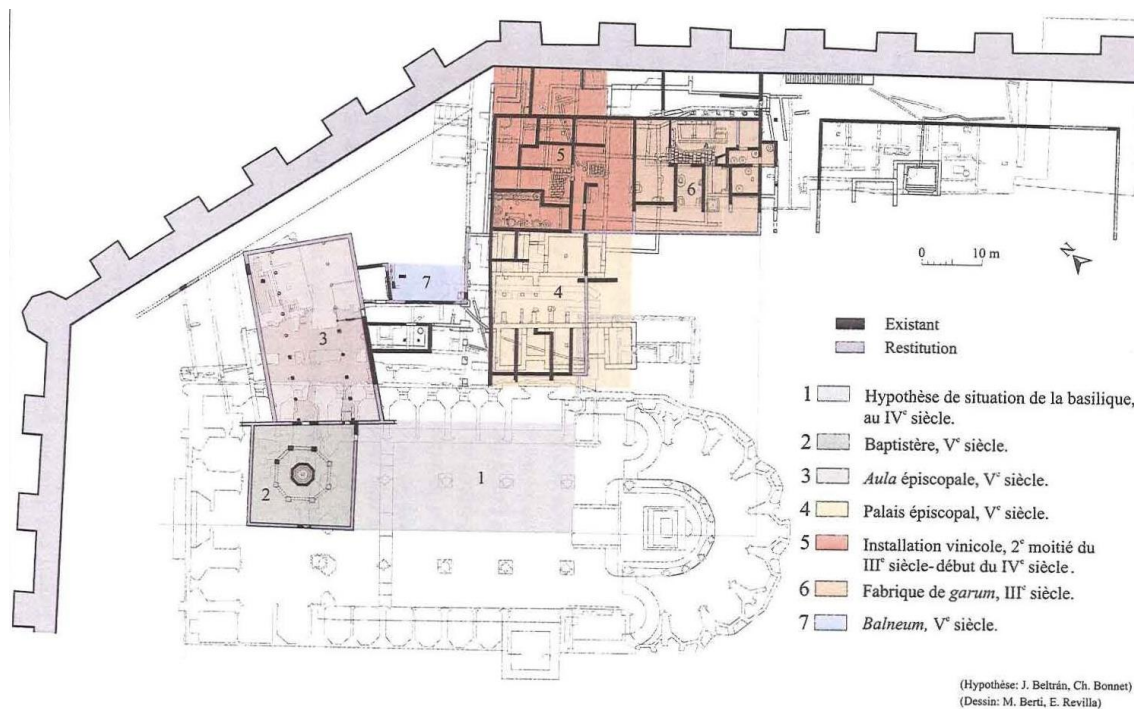


Fig. 163 Reformulación interpretativa del pretendido complejo episcopal en el siglo V. La tradicional basilica (3) conectada con el baptisterio (2) pasa a ser considerada un aula episcopal al tiempo que se propone que la primitiva catedral (1) estaría bajo el actual templo medieval (tomado de J. Beltrán)



Fig. 164 El pretendido complejo episcopal de Barcelona en los siglos VI y VII. A los edificios anteriores se suman el palacio del obispo (4), la iglesia cruciforme (5) y el palacio del Conde (6), (tomado de J. Beltrán de Heredia)

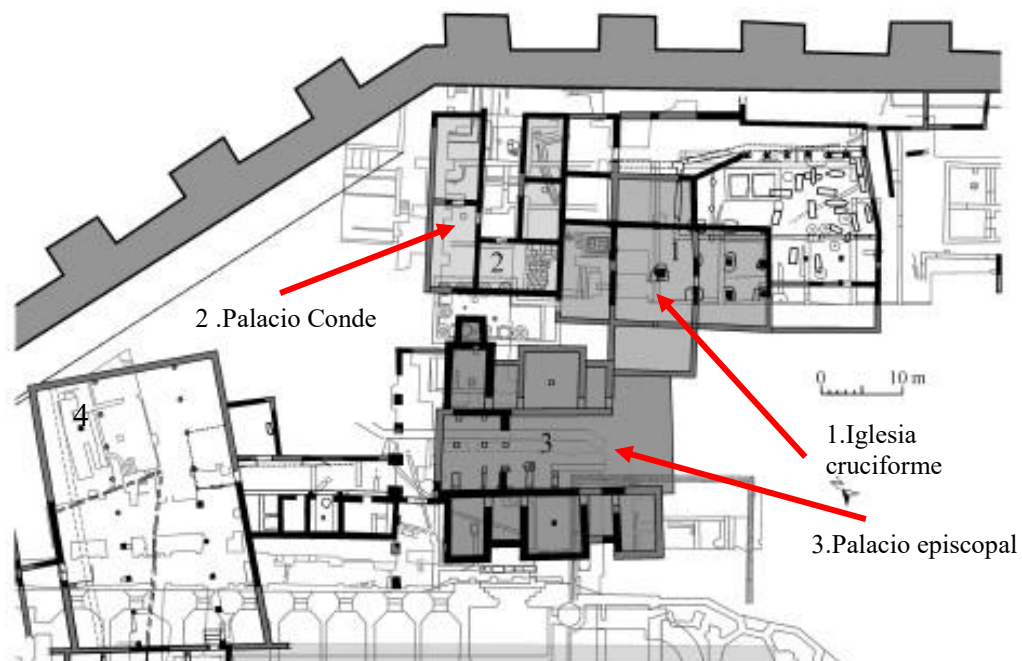
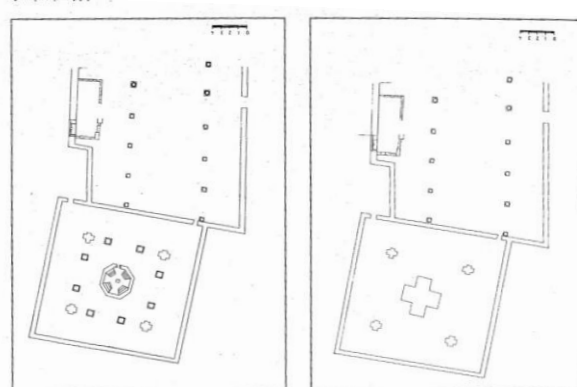


Fig. 165 Detalle edificios incorporados en los siglos VI-VII (MHCB)



Fig. 166 Acondicionamiento para la visita de los restos arqueológicos (foto MHCB)

Fig. 167 Propuestas de baptisterio (según O. Granados)



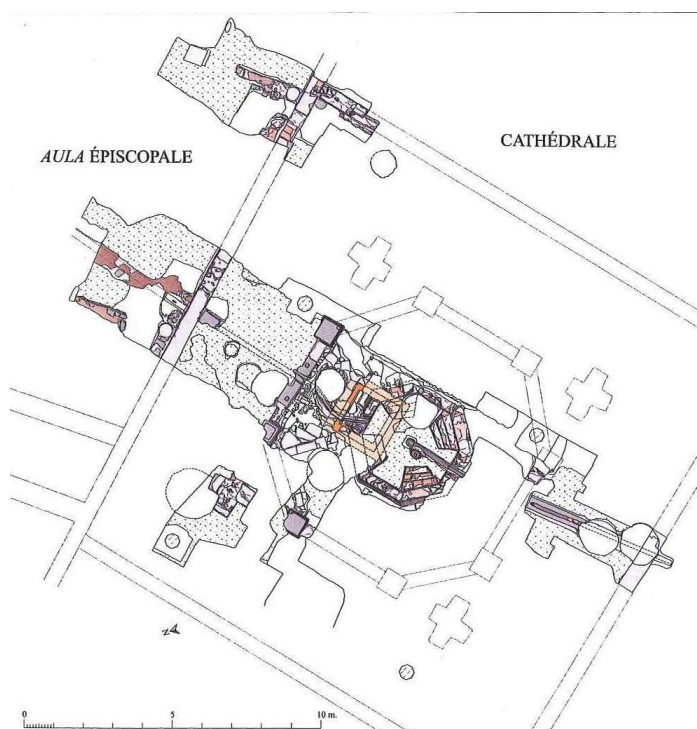


Fig. 168 Supuesta pila baptismal de Barcelona. Se observa el cajado para alojar tuberías y la roza cuadrada (en el centro) donde encajaba el surtidor (dibujo y foto MHCB)

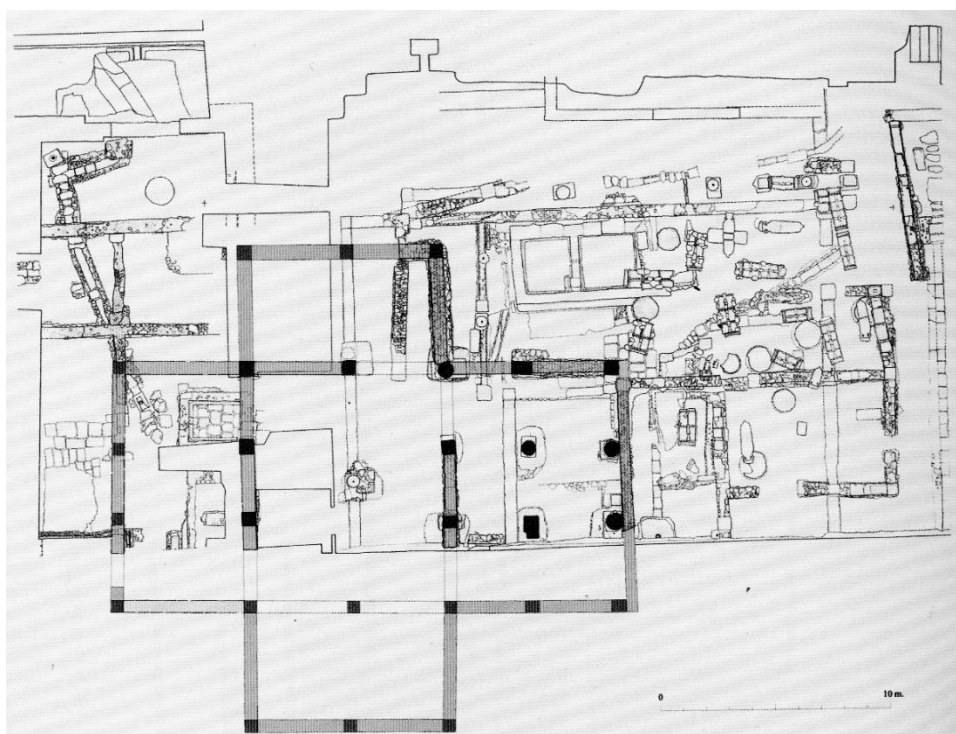


Fig. 169 Iglesia cruciforme (casi toda restituida en plano) y necrópolis aledaña (tomado de J. Beltrán y Ch. Bonet)

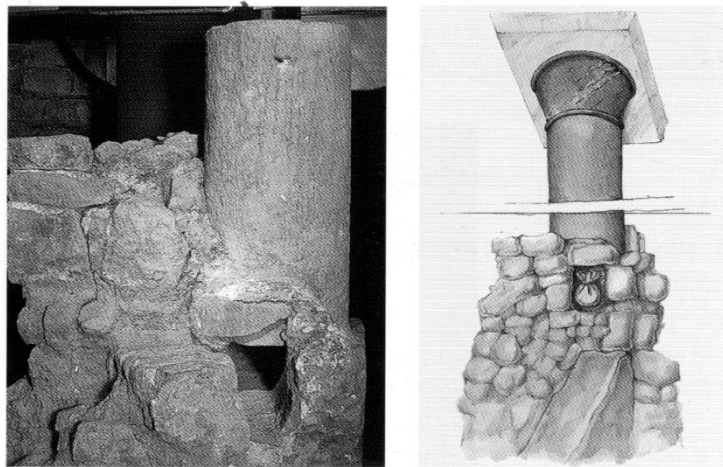


Fig. 170 Altar de Barcelona. El supuesto *loculus* donde se depositan reliquias es en verdad una atarjea anterior rota por la obra. Para salvar el hueco se colocó una piedra donde apoyar la columna (tomado de J. Beltrán)



Fig. 171 Tipo de muro asociado a las obras de la segunda mitad del VI: mampostería irregular cogida con barro, aparejo incierto, ausencia de cimentación (tomado de J. Beltrán de Heredia)



Fig. 172 Muros de la segunda fase de la iglesia cruciforme, también fechados en la segunda mitad del VI: sólidas cimentaciones, fábrica de cal y canto con encadenados de sillería (tomado de J. Beltrán de Heredia y Ch. Bonet)



Fig. 173 Tumbas sencillas, sin ajuar y desordenadas en la necrópolis “privilegiada” próxima a la supuesta iglesia cruciforme (tomado de J. Beltrán de Heredia)



Fig. 174 Tumbas de las mismas características en necrópolis “populares” como la de Sant Pau del Camp (foto ICUB)

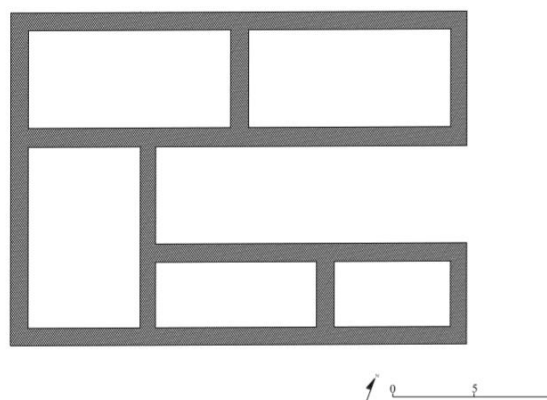


Fig. 175 El llamado palacio del Conde (según A. Perich)

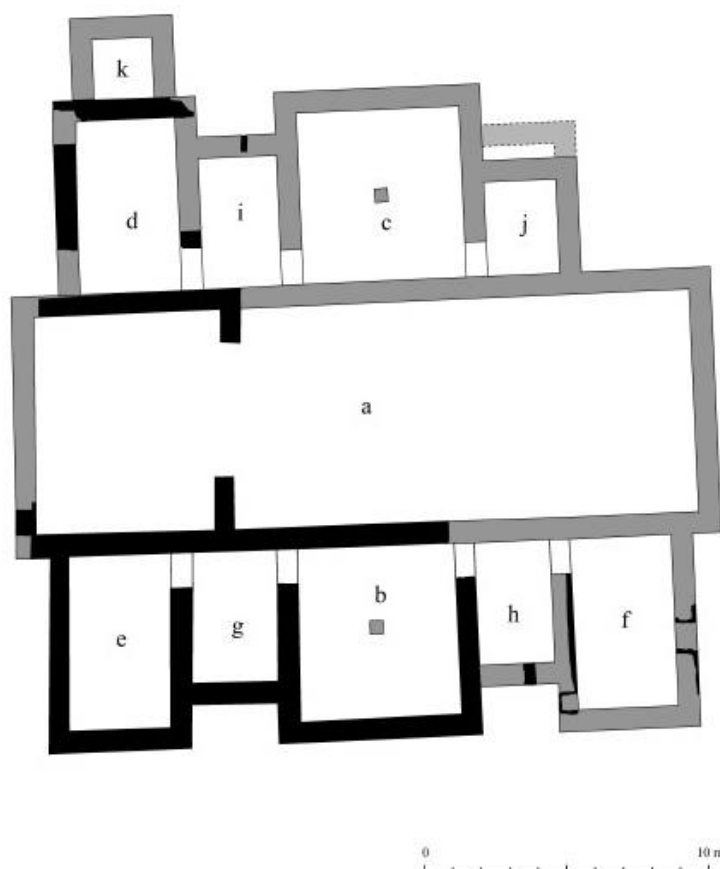


Fig. 176 Supuesto palacio episcopal de Barcelona (según A. Perich)

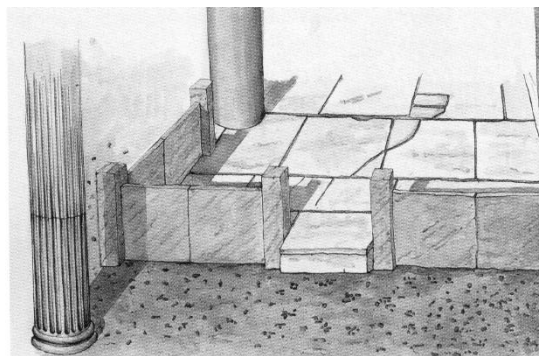
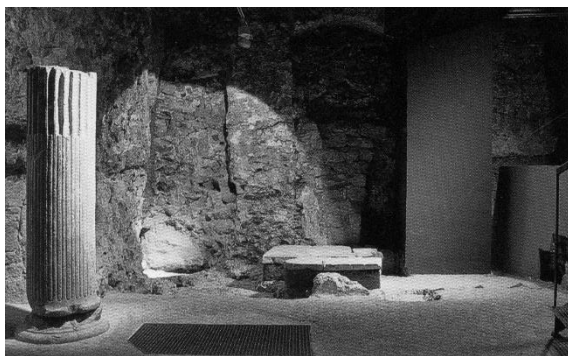


Fig. 177 Espacio del aula de Barcelona donde se propone existía un espacio acotado reservado al obispo (foto y dibujo MHCB)

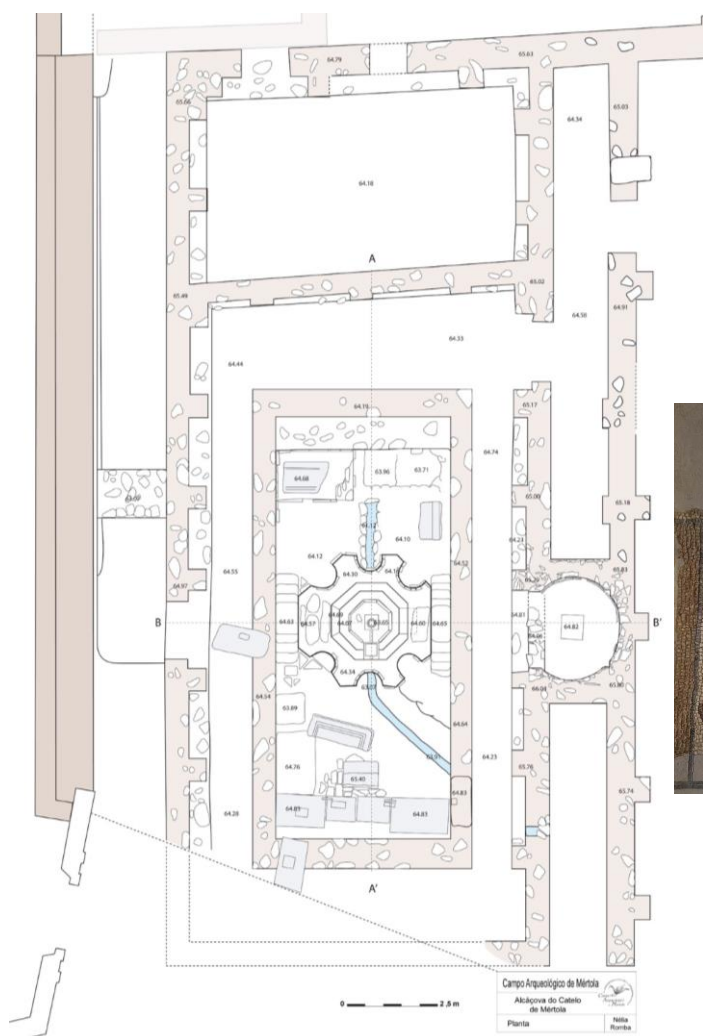


Fig. 188 Fuente octogonal de Mértola. Como en Barcelona se ve la conducción de agua que alimenta el surtidor, en este caso conservado *in situ* (tomado de V. Lopes)

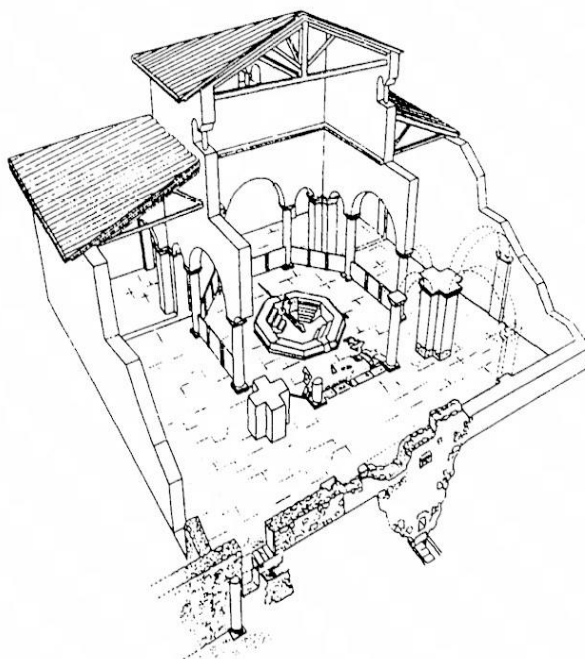


Fig. 189 Propuesta de baldaquino en el baptisterio de Barcelona (según O. Granados)

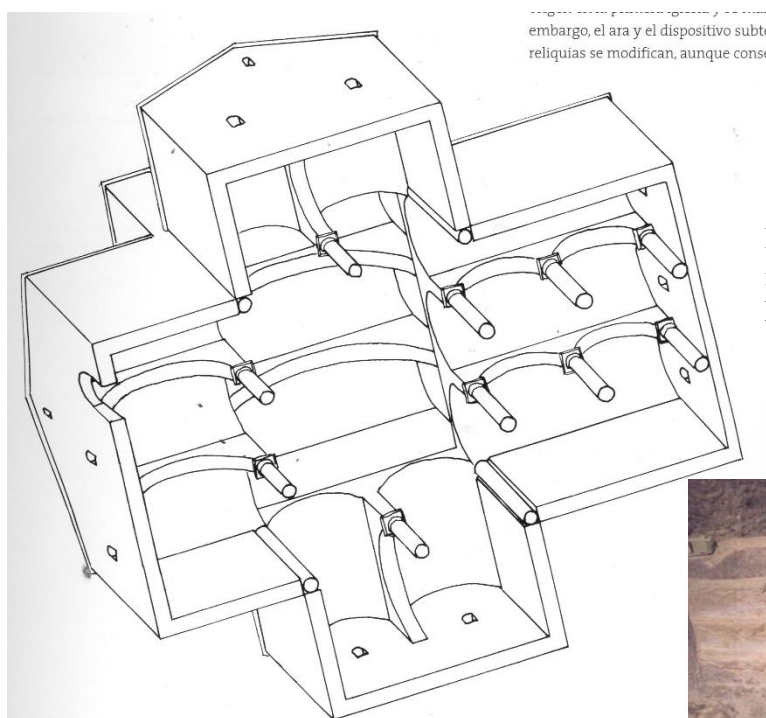


Fig. 190 Propuesta de abovedamiento integral del edificio cruciforme (según P. Lourenço y otros)

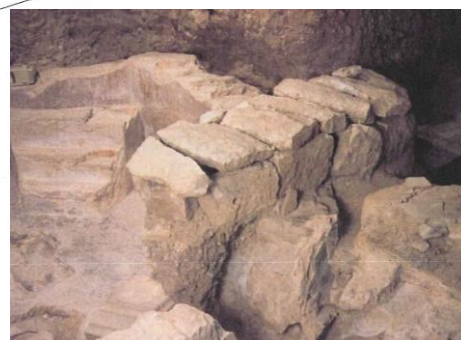


Fig. 191 Tumba altomedieval cristiana sobre la pila de fuente, en ese momento sepultada y oculta bajo una escombrera (foro MHCB)

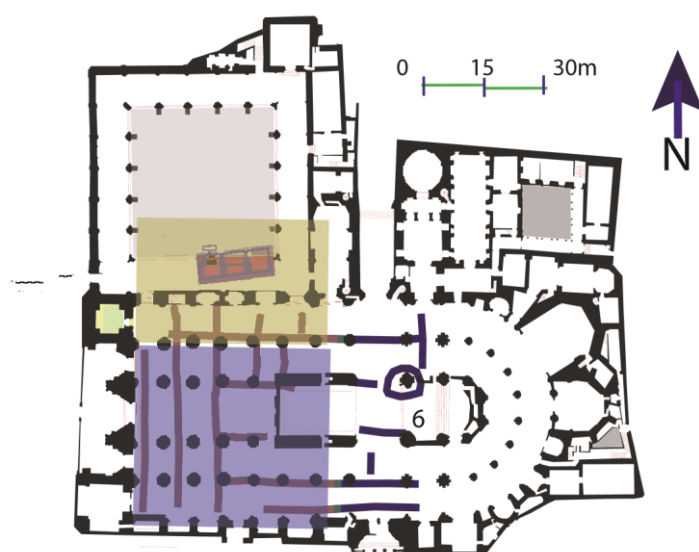


Fig. 192 Mezquita aljama de Toledo bajo la catedral medieval, ocupando la mitad occidental y parte del claustro (según A. Yuste y J. Passini)

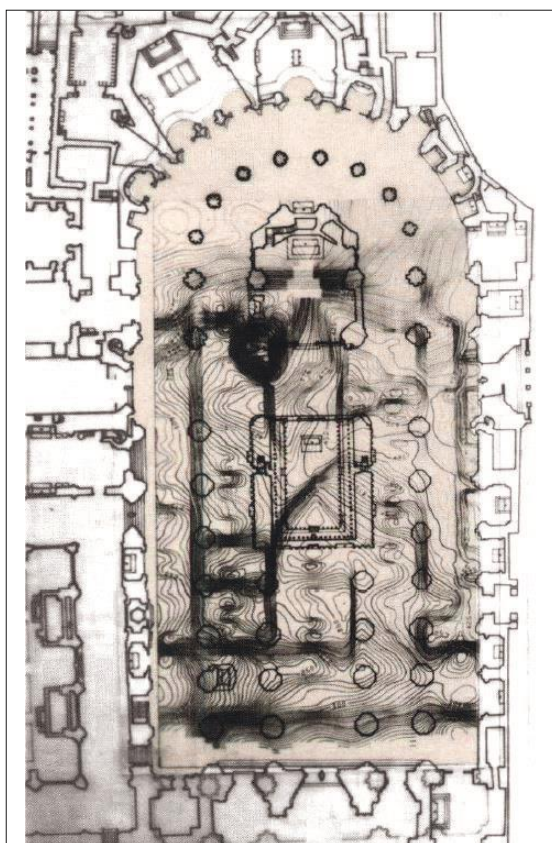


Fig. 193 Imagen del subsuelo de la catedral de Toledo a partir del georadar. Lo que se interpretó como una iglesia cruciforme (ángulo NE) no se vio refrendado por la excavación de M. Almagro (tomado de F. Moreno)

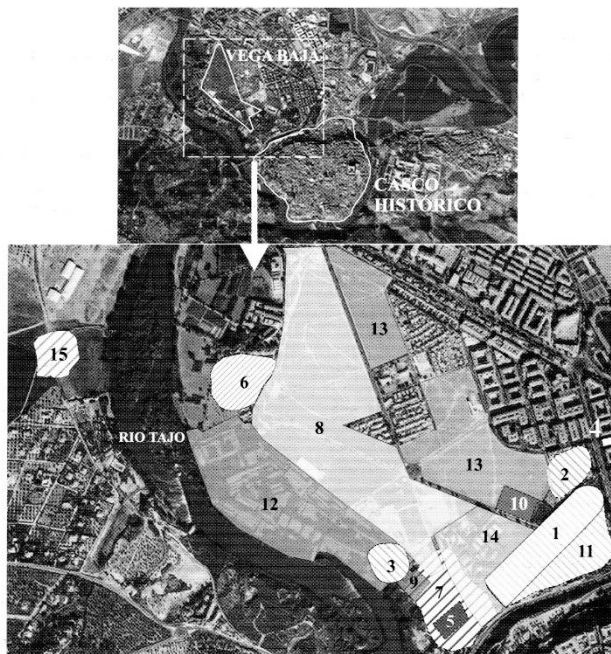
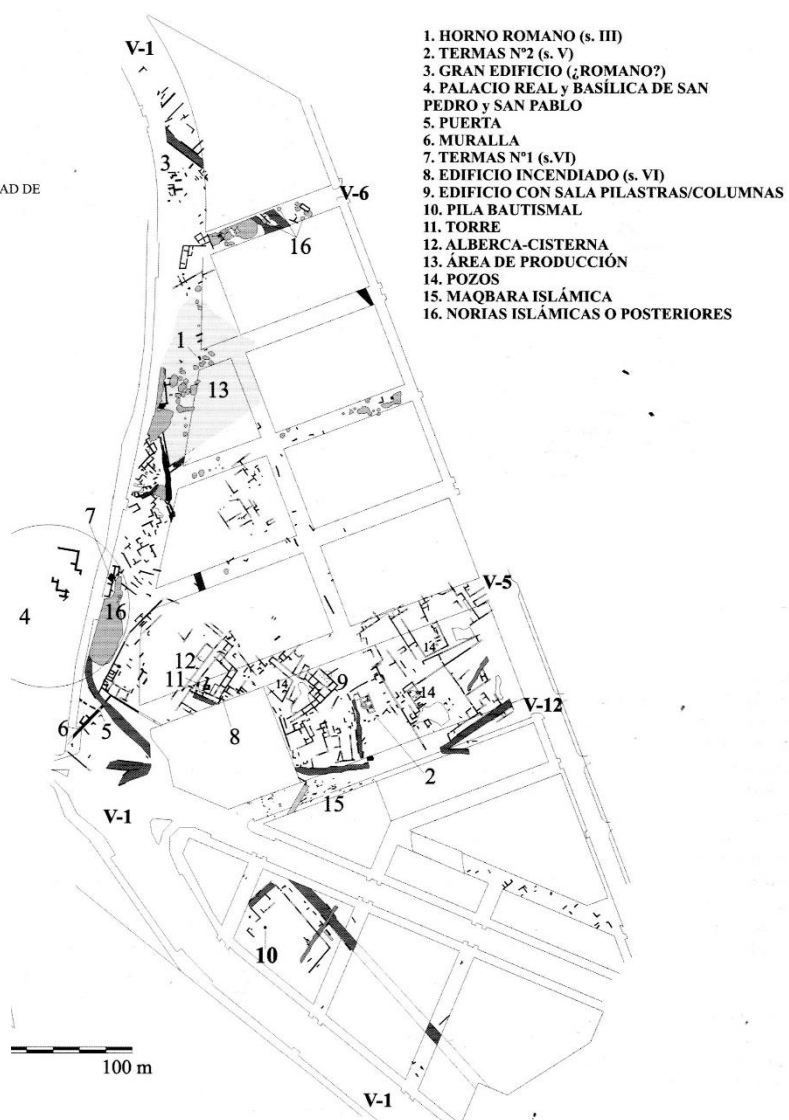


Fig. 194 Vista aérea de Vega Baja antes de la intervención arqueológica (tomado de J. M. Rojas)

FIGURA 1. VEGA BAJA DE TOLEDO ANTES DE LA INTERVENCIÓN

1. CIRCO
2. TEATRO
3. VILLA FÁBRICA DE ARMAS
4. EDIFICIO DE TELEFÓNICA: NECRÓPOLIS ROMANA
5. BASÍLICA DE SANTA LEOCADIA
6. PALACIO REAL y BASÍLICA DE SAN PEDRO Y SAN PABLO
7. NECRÓPOLIS TARDORROMANA-VISIGODA
8. SUBURBIUM-ÁREA DEL PROYECTO URBANÍSTICO VEGA BAJA I
9. CONSEJERÍA DE OBRAS PÚBLICAS
10. COLEGIO CARLOS III
11. MAQBARA ISLÁMICA DEL CIRCO ROMANO
12. REAL FÁBRICA DE ARMAS DE CARLOS III-ACTUAL SEDE DE LA UNIVERSIDAD DE CASTILLA LA MANCHA
13. ÁREA DEL PROYECTO URBANÍSTICO VEGA BAJA II
14. ÁREA DEL PROYECTO URBANÍSTICO CAMPING CIRCO ROMANO
15. POSIBLE MONASTERIO VISIGODO DE LA PERALEDA



1. HORNO ROMANO (s. III)
2. TERMAS Nº2 (s. V)
3. GRAN EDIFICIO (¿ROMANO?)
4. PALACIO REAL y BASÍLICA DE SAN PEDRO y SAN PABLO
5. PUERTA
6. MURALLA
7. TERMAS Nº1 (s. VI)
8. EDIFICIO INCENDIADO (s. VI)
9. EDIFICIO CON SALA PILASTRAS/COLUMNAS
10. PILA BAUTISMAL
11. TORRE
12. ALBERCA-CISTERNA
13. ÁREA DE PRODUCCIÓN
14. POZOS
15. MAQBARA ISLÁMICA
16. NORIAS ISLÁMICAS O POSTERIORES

Fig. 195 Excavación de los parcelarios de Vega Baja (tomado de J. M. Rojas)



Fig. 196 Restos del “edificio profundo” excavado por Palol que algunos identifican con la iglesia de Santa Leocadia (según P. Palol)

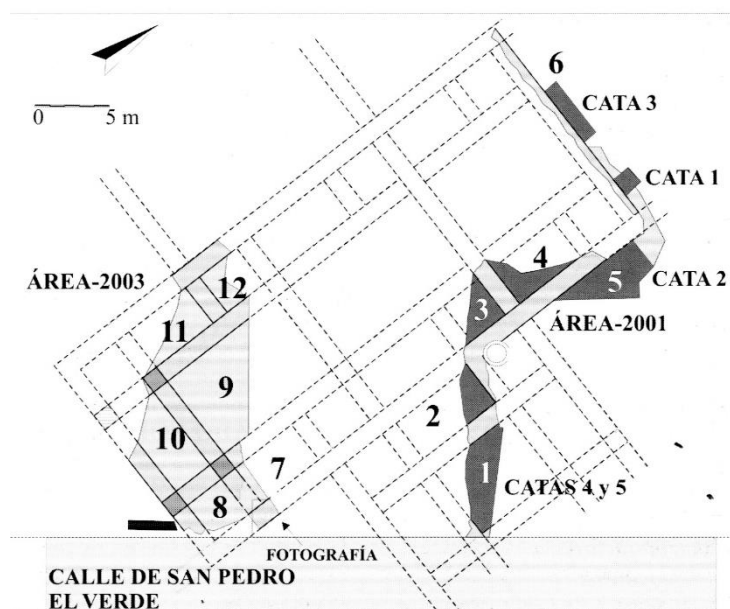
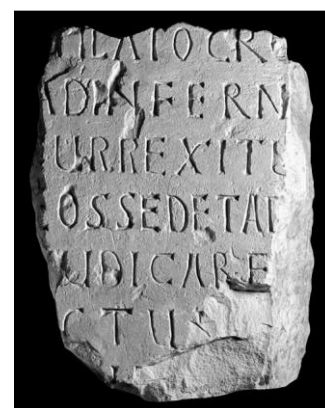


Fig. 197 Propuesta de un edificio que se identifica con la iglesia Pretoriense (según J. M. Rojas)

Fig. 198 Credo epigrafiado aparecido en el área del Cristo de la Vega (tomado de R. Barroso y otros)



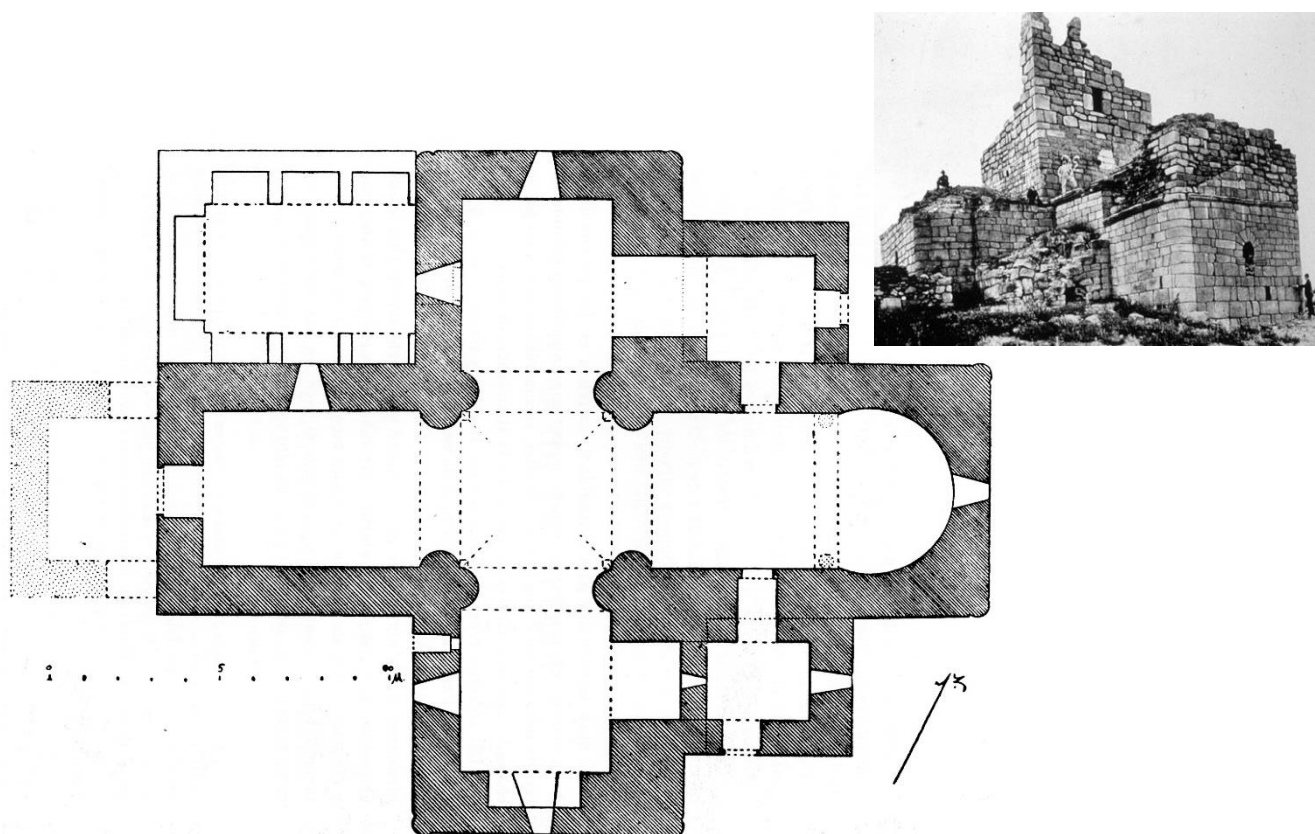


Fig. 199 Santa María de Melque (según M. Gómez-Moreno; foto Archivo General del CCHS)



Fig. 200 Presas de Melque: a la izquierda una en el Arroyo de las Zorzas, con la cerca monástica pasando por encima (foto L. Caballero); a la derecha otra en el Arroyo de Melque, que además sirve de “puente” salvando el barranco (foto A. Martínez Tejera)

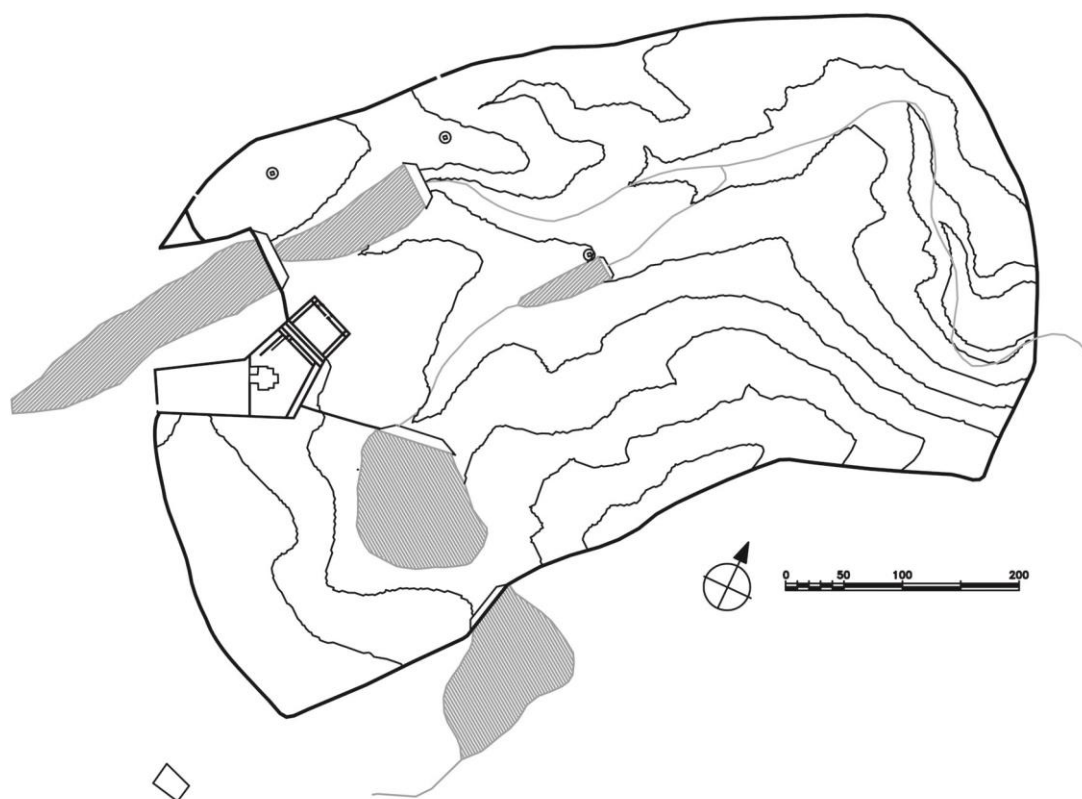


Fig. 201 Complejo de Melque: zona residencial e iglesia (al O), presas (cinco) y la cerca monástica delimitando la propiedad (según L. Caballero)



Fig. 202 Vista de la iglesia y zona residencial desde el arroyo de Melque, sin salir del espacio delimitado por la cerca (foto L. Caballero)

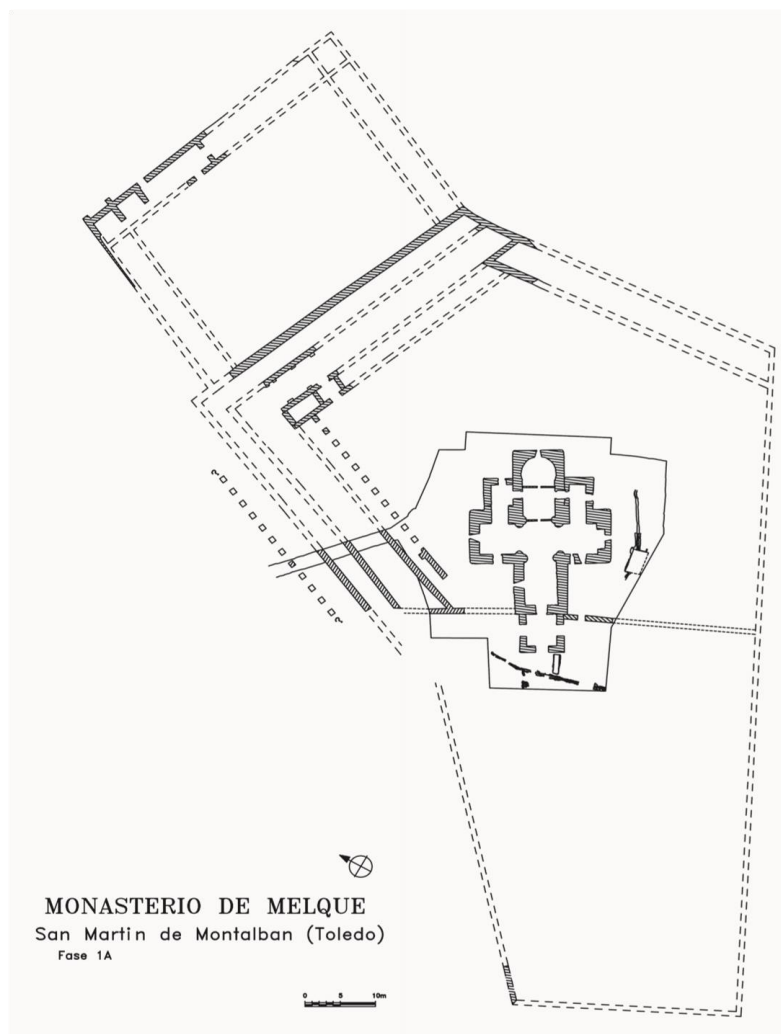


Fig. 203 Fase fundacional de Melque (según L. Caballero)

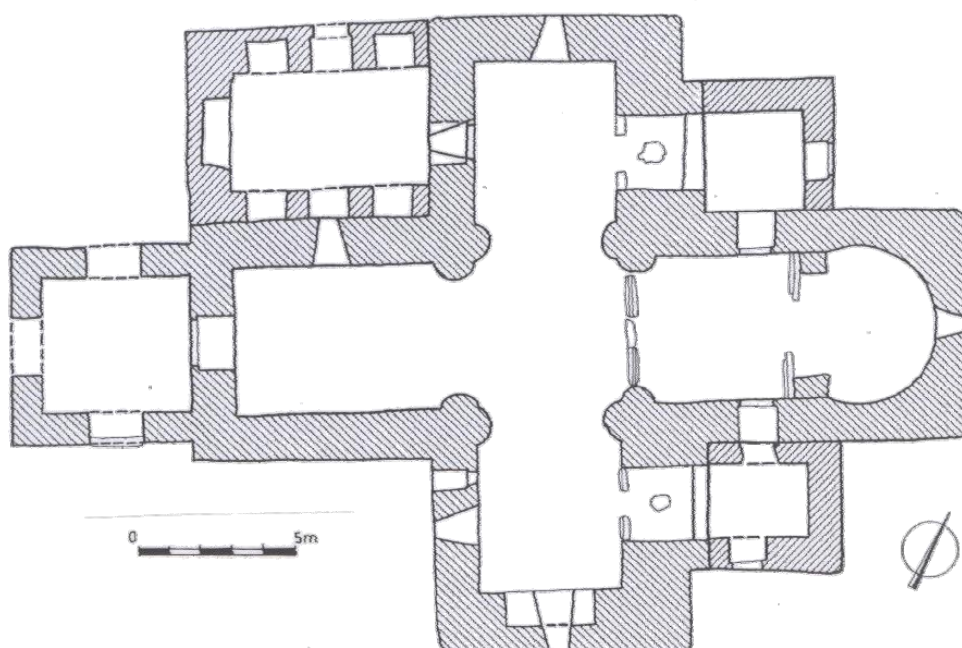


Fig. 204 Iglesia de Santa María de Melque (según L. Caballero)

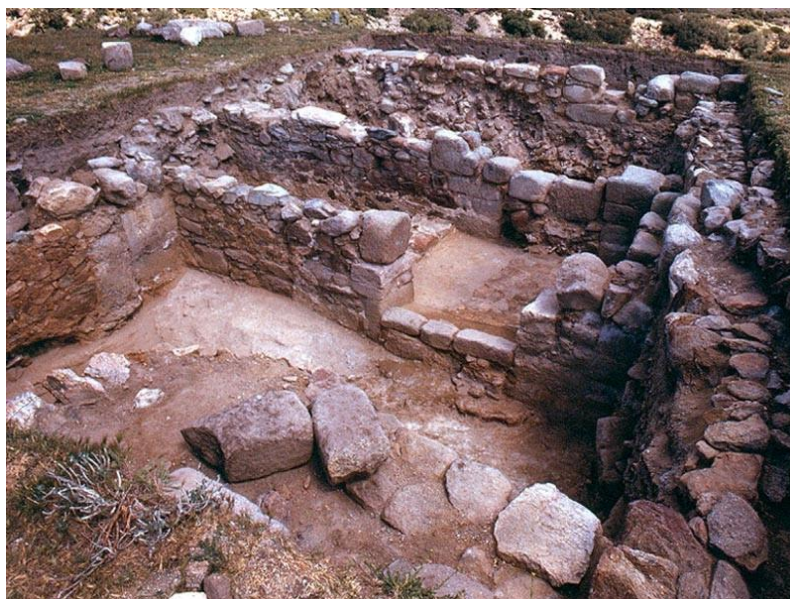


Fig. 205 Edificios residenciales (foto L. Caballero)



Fig. 206 Arcos, bóvedas y cimborrio (foto L. Caballero)

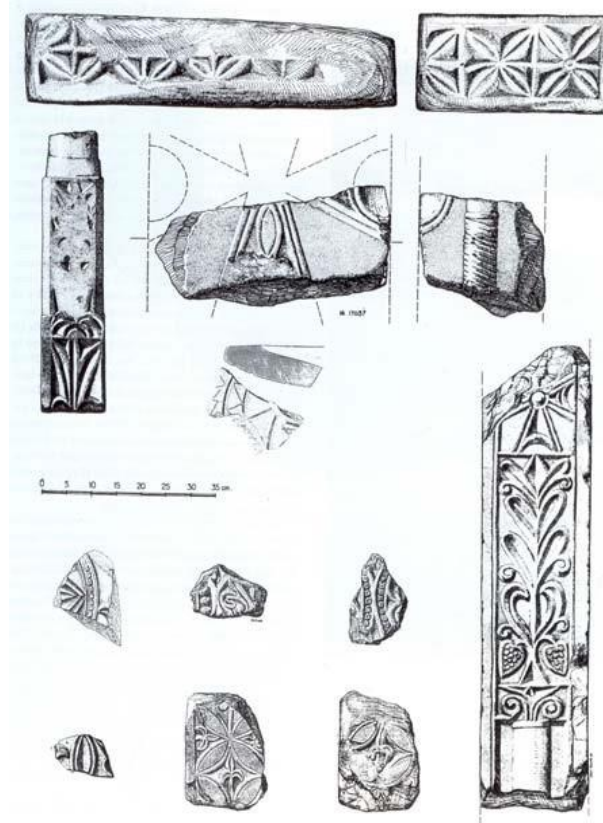


Fig. 207 Algunas piezas escultóricas de Melque (según L. Caballero)



Fig. 208 Restos de estuco tallado en Melque (foto L. Caballero)

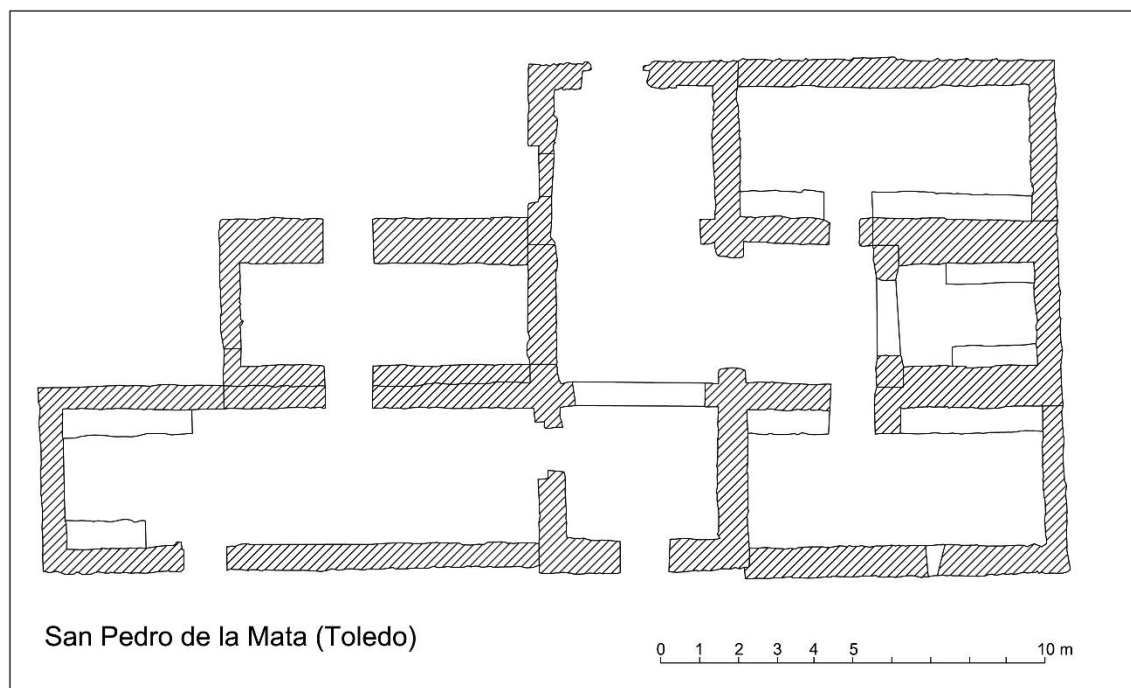


Fig. 209 Planta actual de San Pedro de la Mata (según F. Arce)

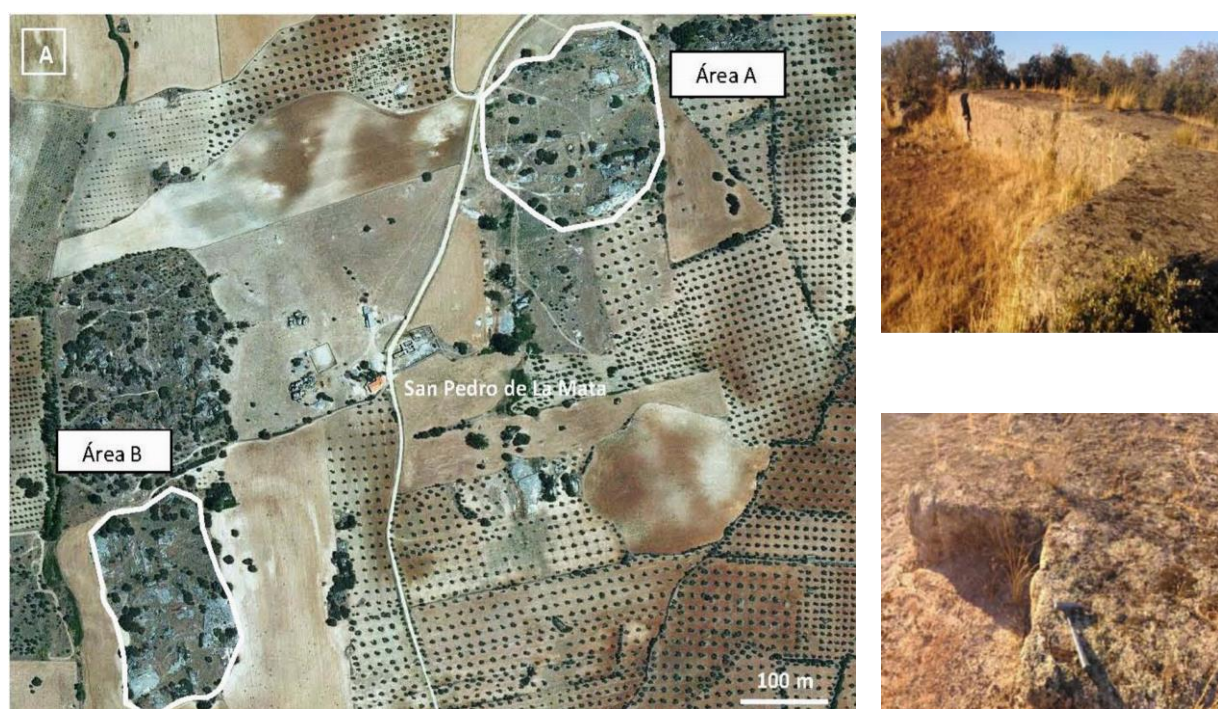


Fig. 210 Canteras de granito abiertas para la obra (tomado de M. A. Utrero y otros)



Fig. 211 Piezas escultóricas de La Mata (tomado de M. A. Utrero y otros)



Fig. 212 Afloramientos de mármol gris usado en parte de la escultura (tomado de M. A. Utrero y otros)



Fig. 213 Algunas piezas del tesoro de Guarrazar

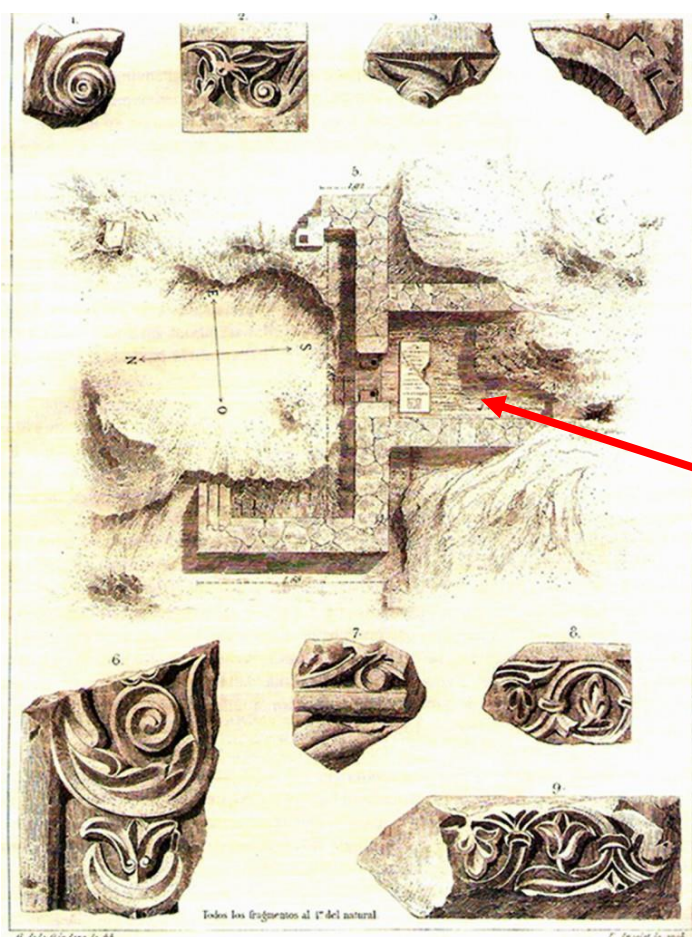


Fig. 214 Edificio donde apareció la tumba de Crispín (según J. Amador de los Ríos)



Fig. 215 Lápida del presbítero Crispín



Fig. 216 Áreas de excavación en Guarrazar (tomado de J. Rojas y otros)



Fig. 217 Piezas de escultura aparecidas en el área 3 (tomado de J. Rojas y otros)

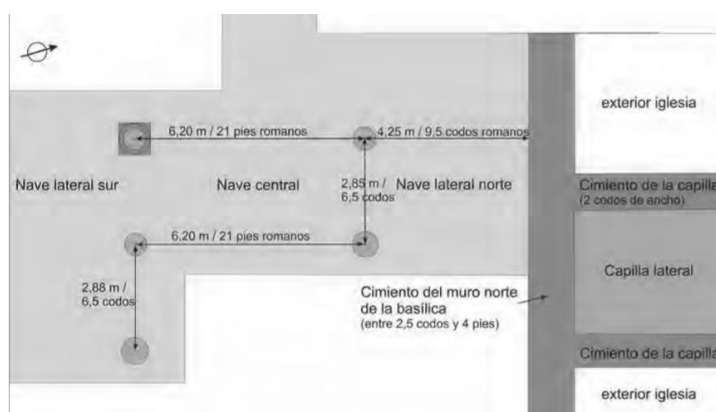


Fig. 218 Área 3 de excavación, donde aparecen restos de una posible iglesia (tomado de J. Rojas y otros)

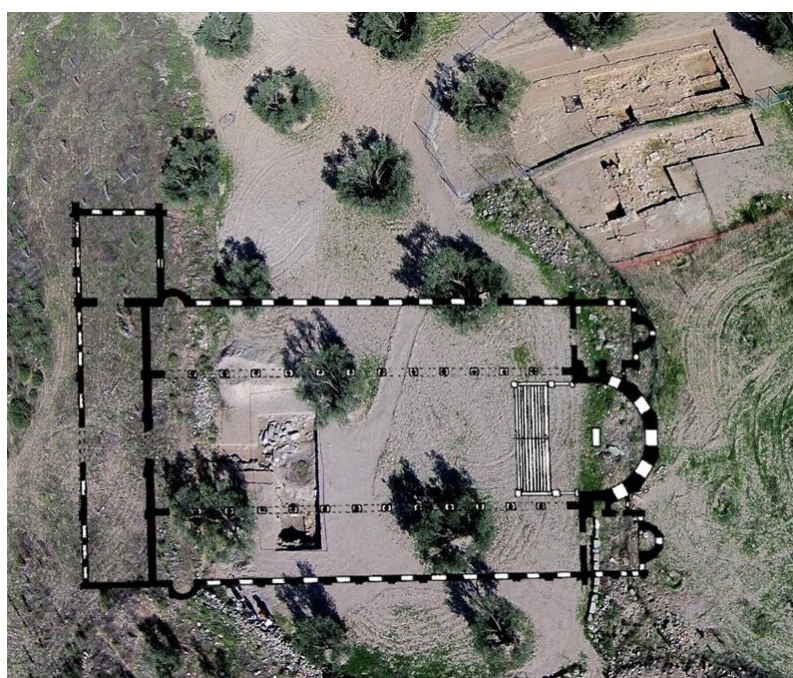


Fig. 219 Propuesta de iglesia (según J. M. Rojas)



Fig. 220 Piezas de escultura integradas en las casas de Arisgotas (foto F. Moreno)



Fig. 221 Vista aérea del edificio de Los Hitos antes de las últimas excavaciones (tomado de J. Morín)

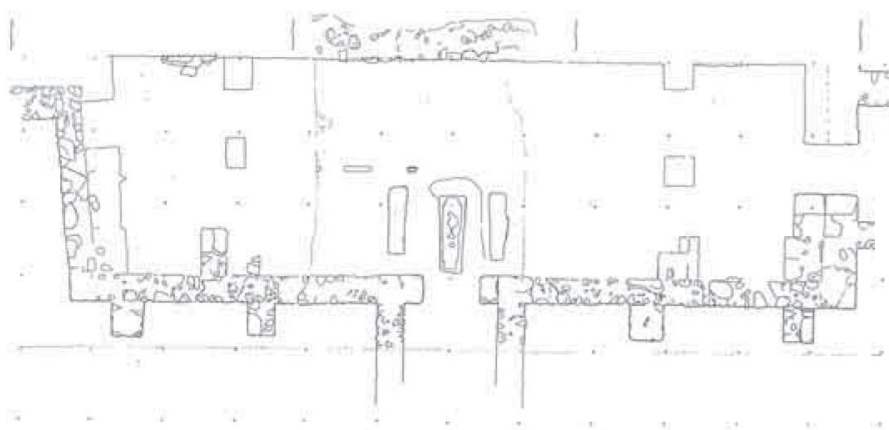


Fig. 222 Planta del edificio de Los Hitos tras las campañas del siglo XX (según L. Balmaseda)

Fig. 223 Restitución pintoresca del edificio de Los Hitos (tomado de J. Morín)

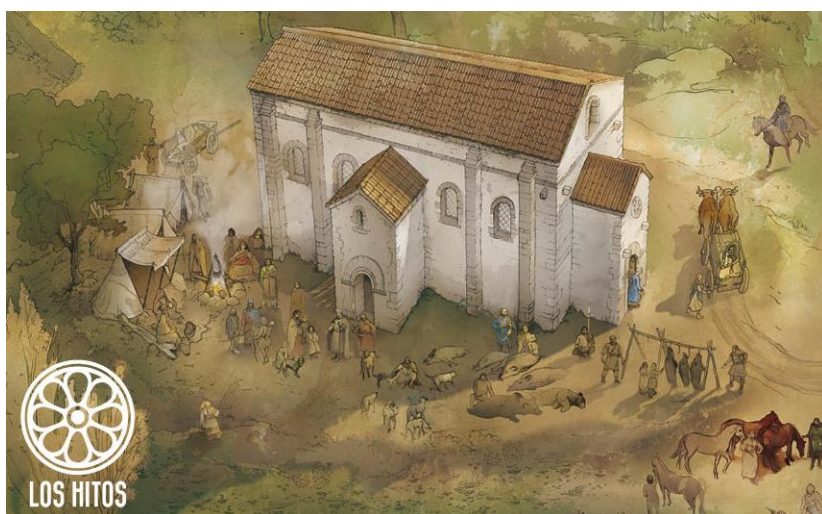




Fig. 224 Santa María del Naranco (izq.); edificio de Los Hitos (tomado de J. Morín)



Fig. 225 Los Hitos tras las últimas campañas de excavación

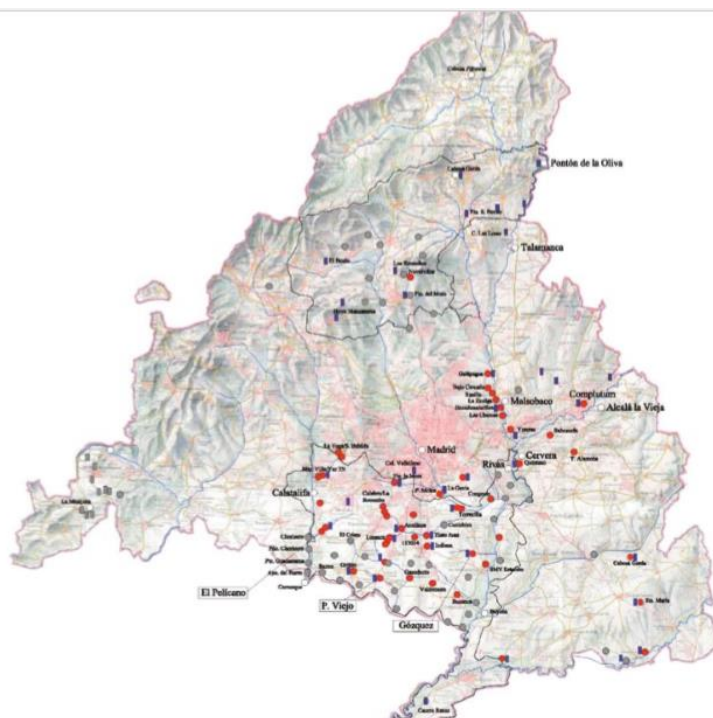


Fig. 226 Yacimientos altomedievales de la Comunidad de Madrid (tomado de A, Vigil)

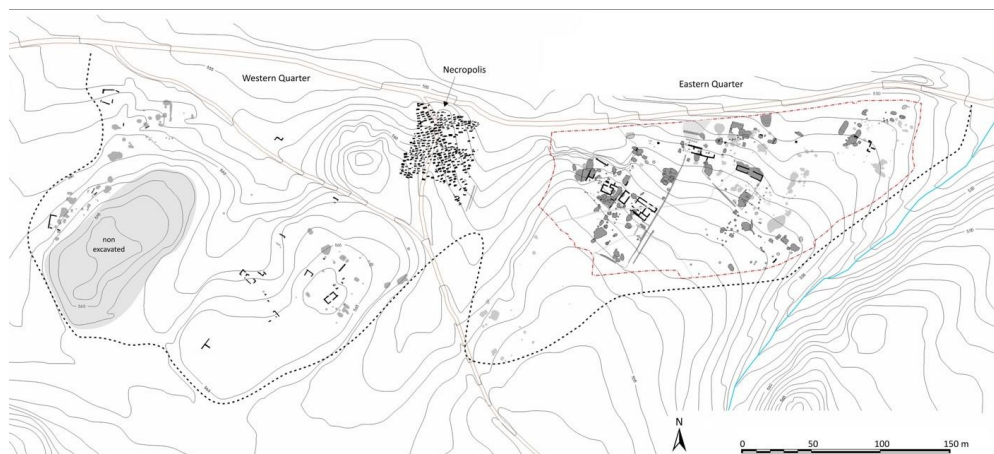


Fig. 227 Aldea de Góznquez: zona residencial, productiva y necrópolis disociada del espacio habitado (según A. Vigil)



Fig. 228 Necrópolis de la aldea de Góquez (según A. Vigil)

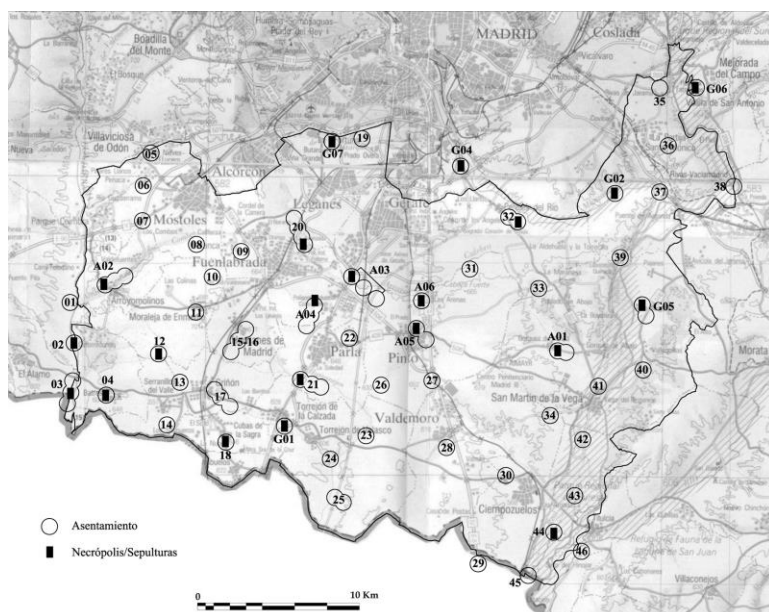


Fig. 229 Granjas y aldeas en el sur de la Comunidad de Madrid (según A. Vigil)

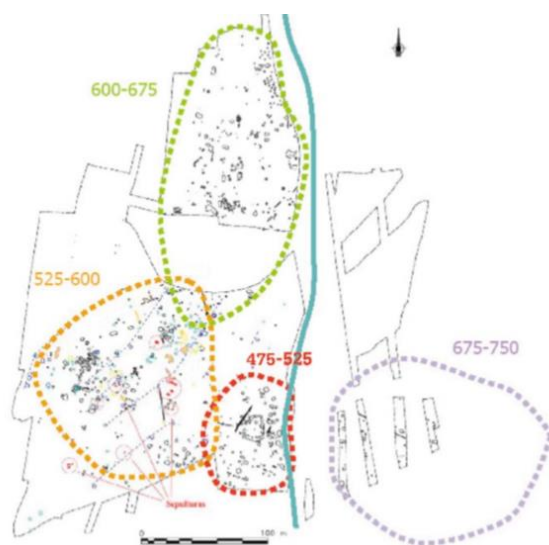


Fig. 230 Granja de Pradoviejo y su movimiento secular (según A. Vigil)



Fig. 231 Cabaña rehundida en la aldea de Góquez (según A. Vigil)

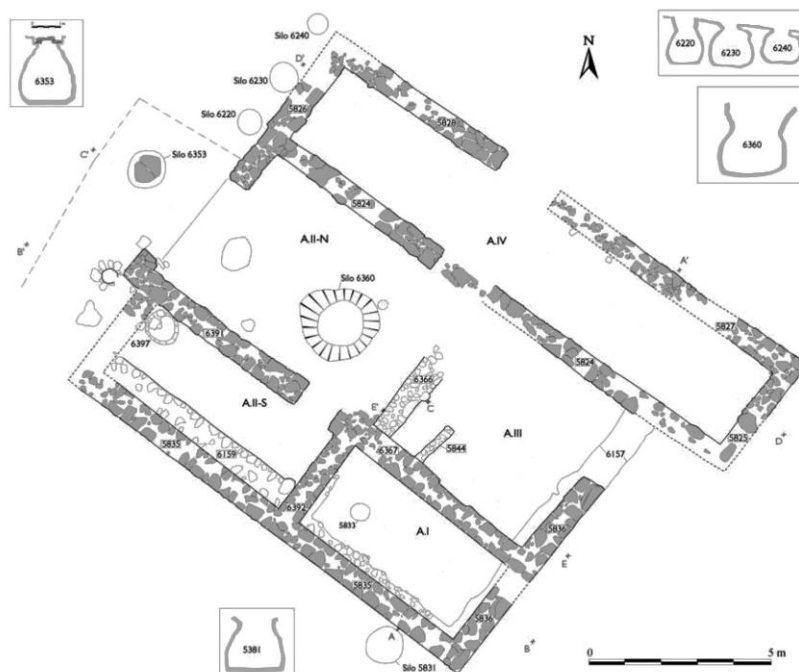


Fig. 232 Casa construida en la aldea de Góñez (según A. Vigil)

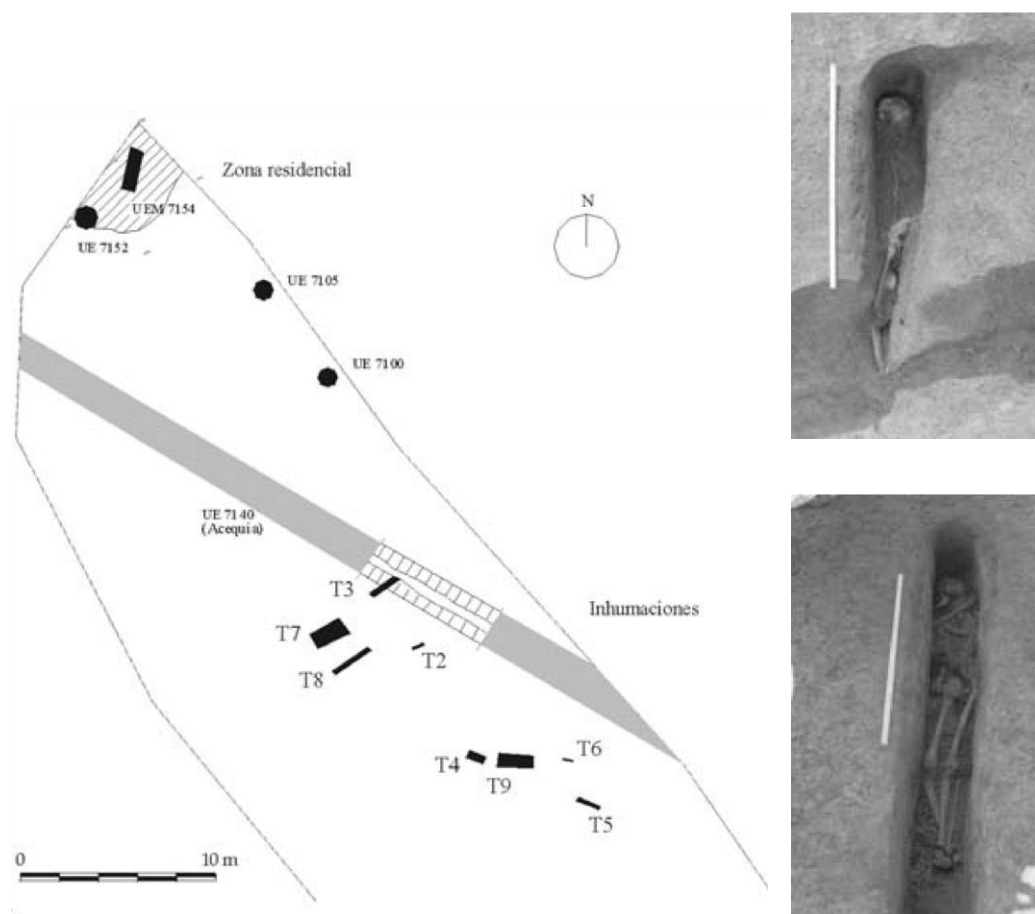


Fig. 233 Necrópolis de aldea de La Huelga; tumbas de rito islámico (según A. Vigil)

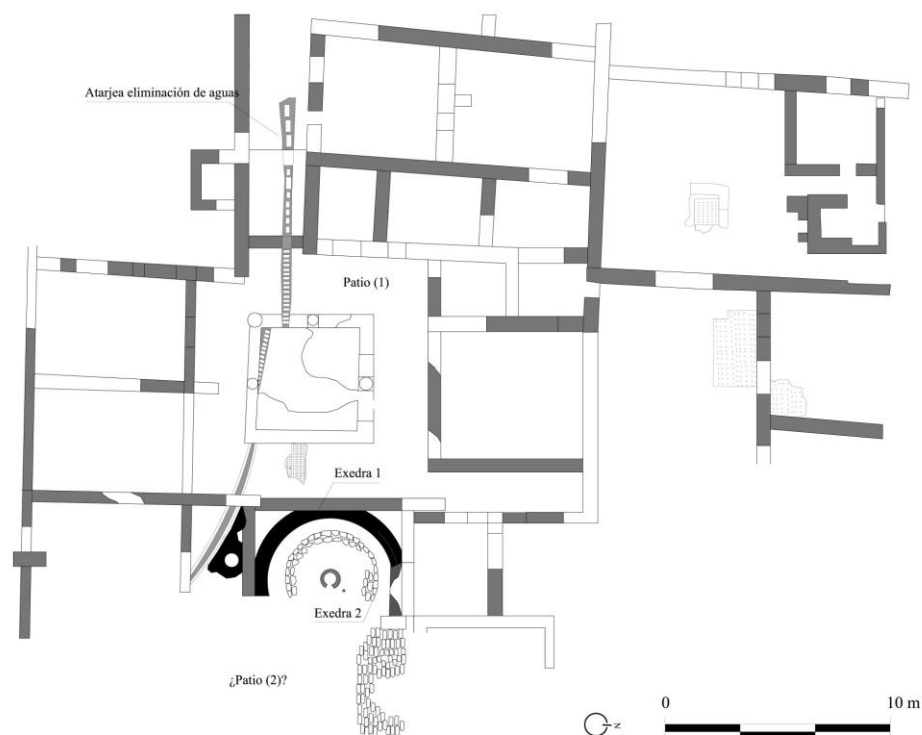


Fig. 234 Plaza de la Encarnación: propuesta de iglesia-domus a partir del muro curvo marcado en negro (según F. Amores)

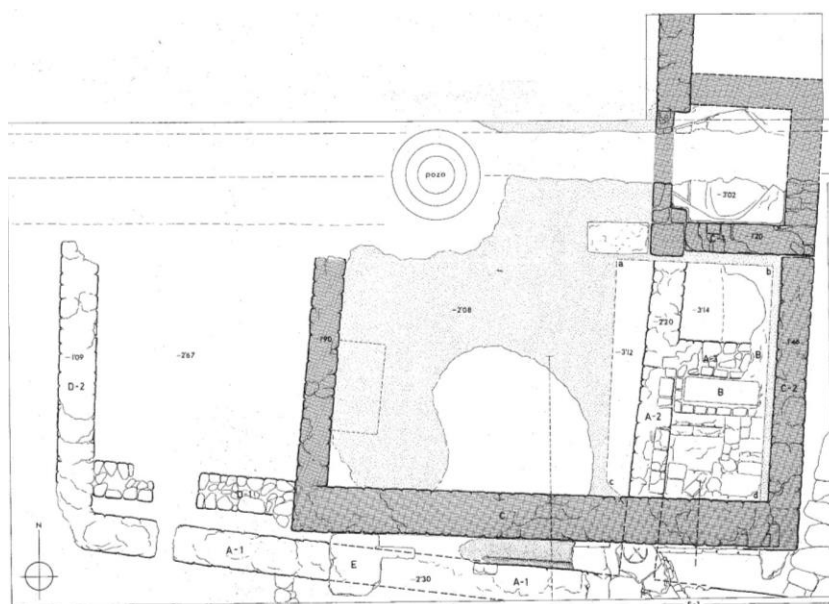
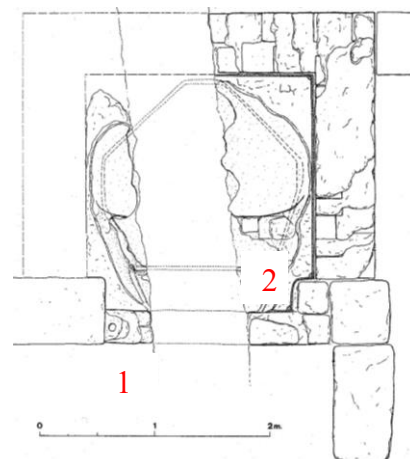


Fig. 236 Detalle de la pretendida pila bautismal. Nótese que la pila se encuentra dentro de una pequeña habitación que cuenta, además, con una puerta, como lo indican la gorroneira (1) y la mocheta (2), (según M. Bendala y J. Negueruela)

Fig. 235 Restos de edificios, superponiéndose, en el Patio de Banderas (según M. Bendala y J. Negueruela)



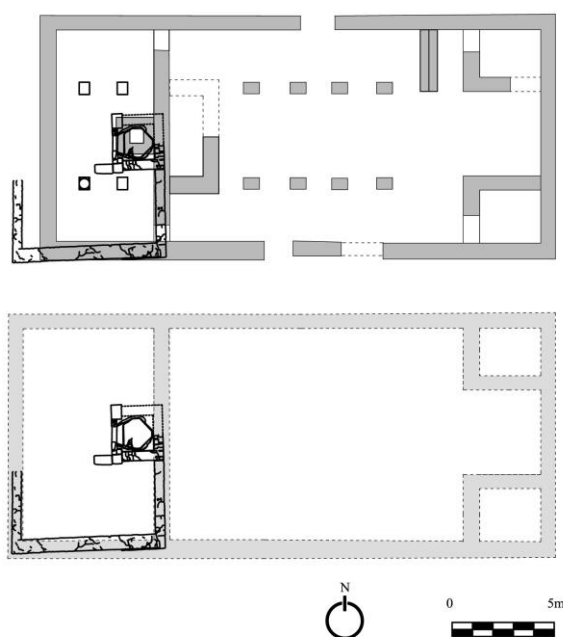


Fig. 237 Propuesta de iglesia en el Patio de Banderas a partir del esquema de Bovalar, arriba (según I. Sánchez Ramos)

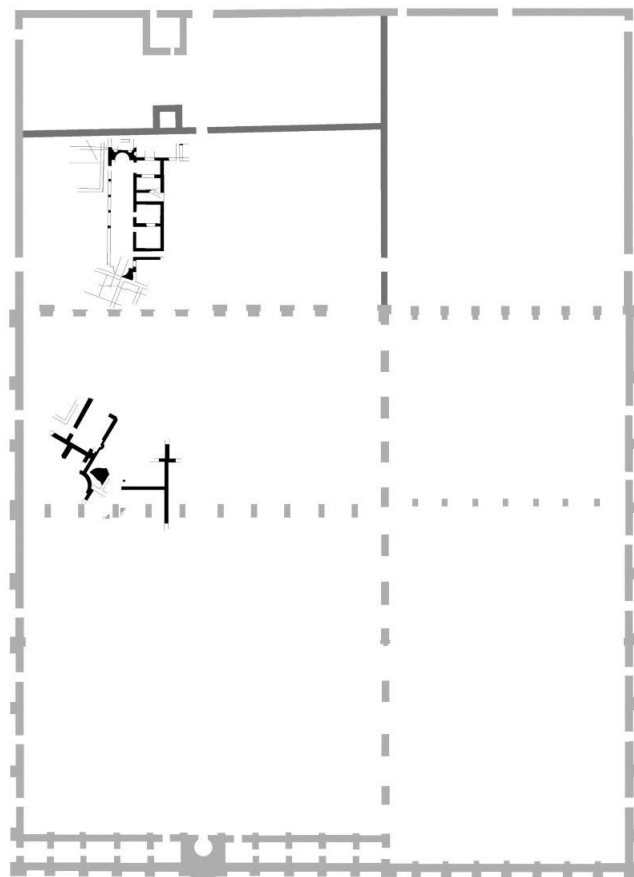


Fig. 238 Algunas de las estructuras encontradas por F. Hernández en el subsuelo de la mezquita (tomado de J. M. Bermúdez)

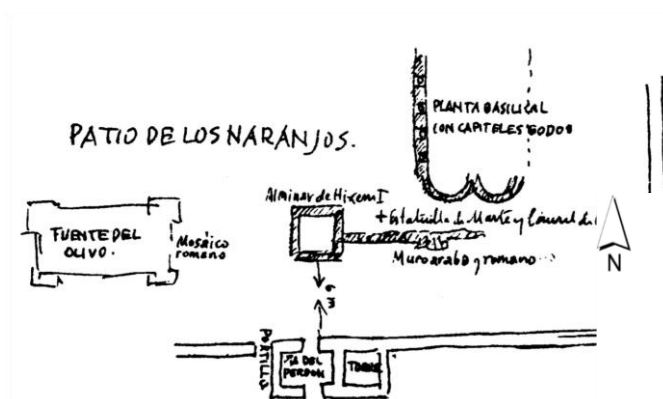


Fig. 239 Propuesta de iglesia en el patio de la mezquita según S. Gener (tomado de P. Marfil)

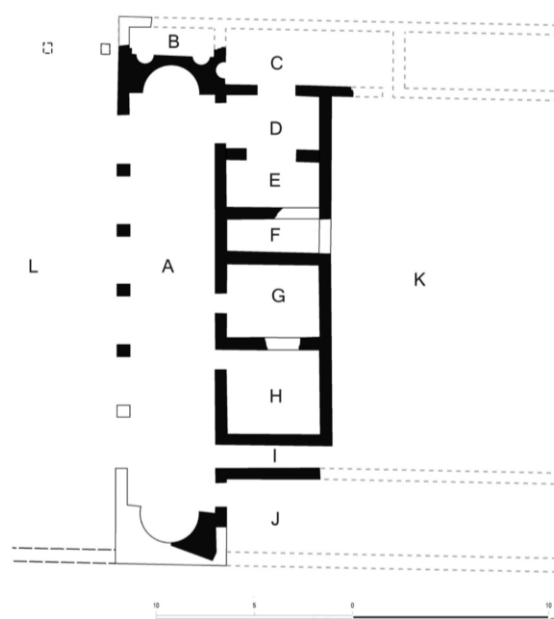


Fig. 240 Edificio con atrio porticado encontrado por F. Hernández en el patio de la mezquita (tomado de J. M. Bermúdez)



Fig. 241 Residencia urbana tardorromana en el nivel más profundo del subsuelo de la mezquita. Su técnica constructiva sigue pautas iniciadas en Cercadilla a inicios del IV (foto G. Gómez)

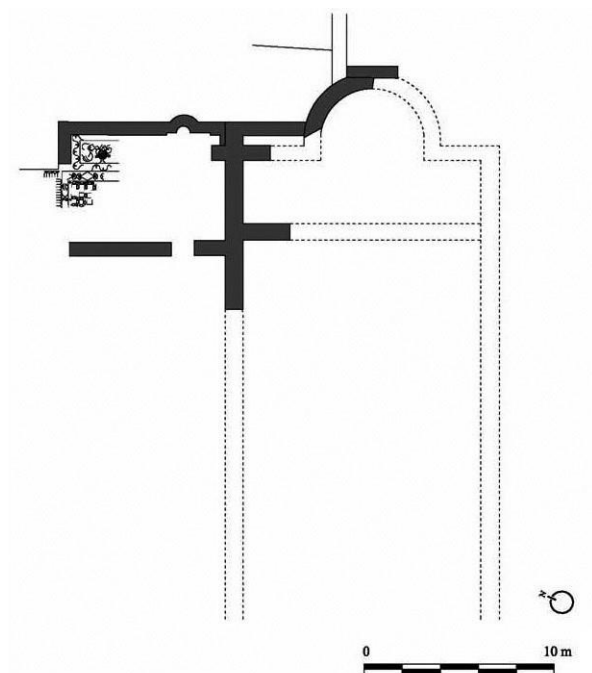


Fig. 242 Propuesta de iglesia en la sala de oración de la mezquita (según I. Sánchez Ramos)

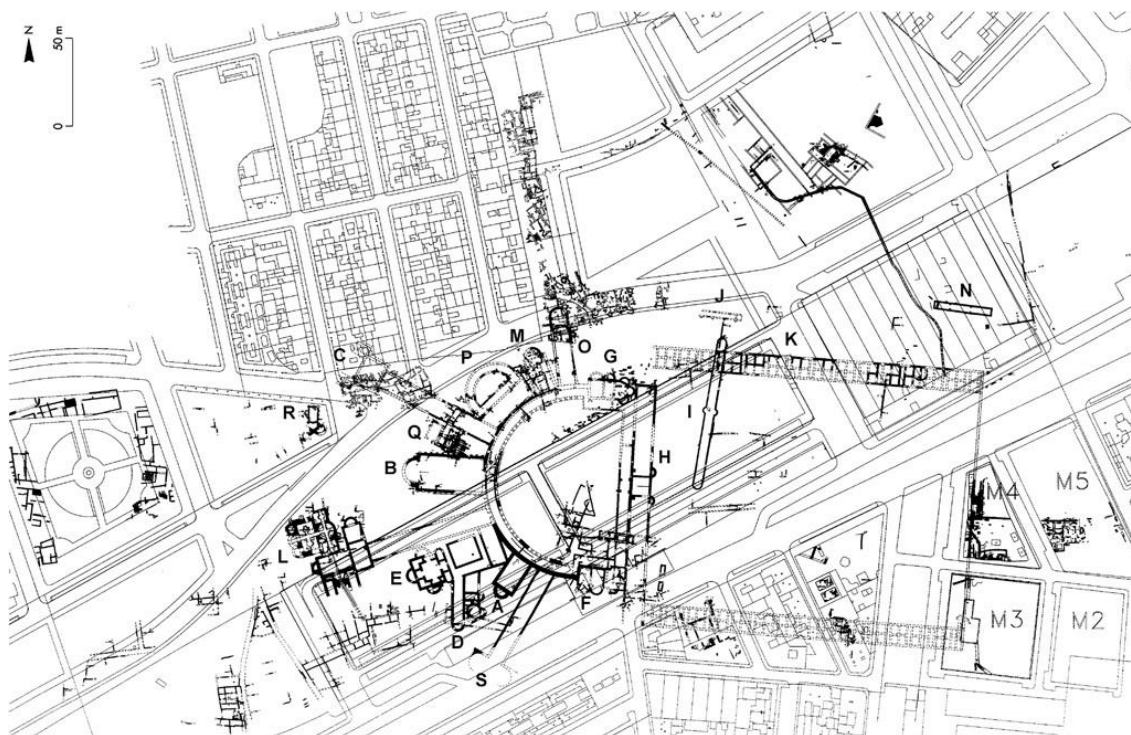


Fig. 243 El yacimiento de Cercadilla con la moderna ciudad superpuesta (tomado de R. Hidalgo)

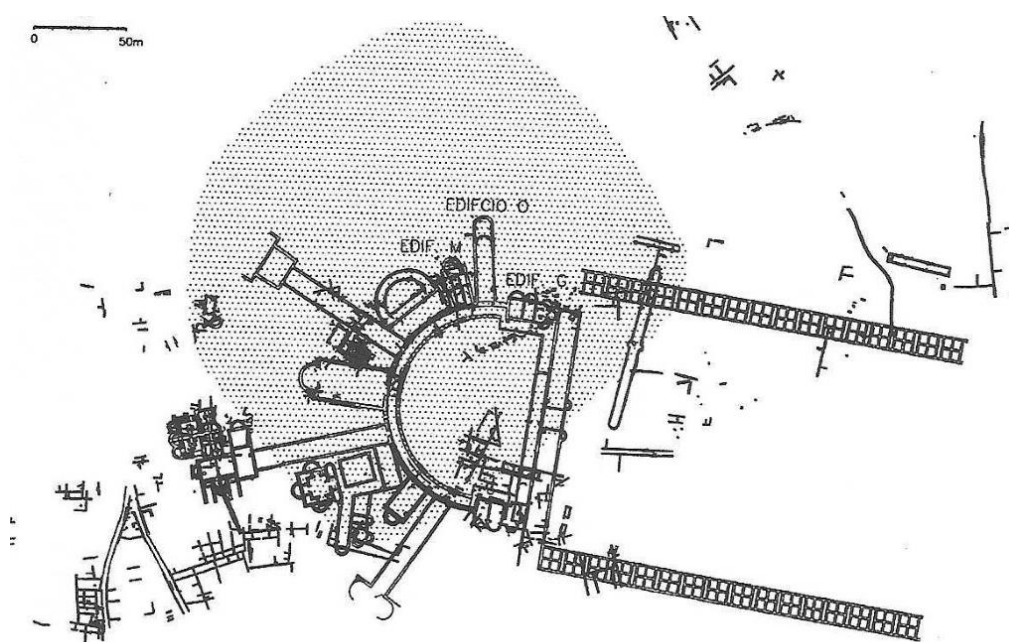


Fig. 244 Edificios de Cercadilla transformados en iglesias (O, M y G) y necrópolis cristiana (punteado), (tomado de R. Hidalgo)

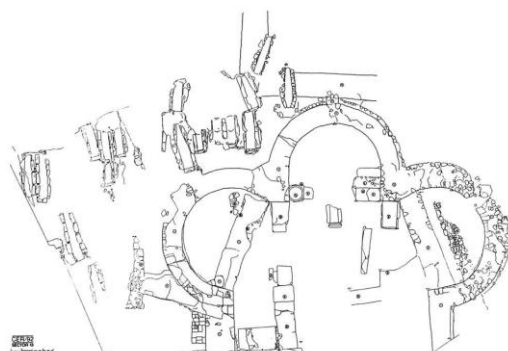


Fig. 245 Cabecera del edificio triconque de Cercadilla (edificio G), probable iglesia de San Acisclo (tomado de R. Hidalgo)



Fig. 246 Lápida del obispo Lampadio (tomado de J. Sánchez)

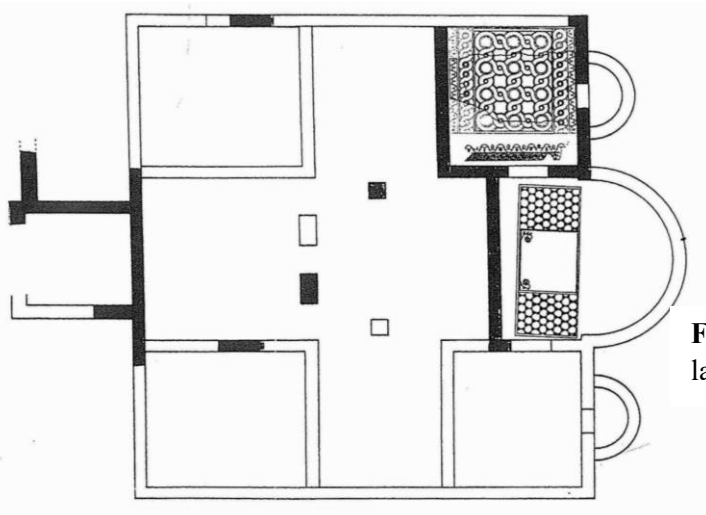


Fig. 248 Propuesta de iglesia en el Convento de la Encarnación (según P. Marfil)



Fig. 247 Anillo del obispo Sansón (tomado de J. Sánchez)



Fig. 249 Mosaico en el Convento de la Encarnación (tomado de F. Penco)

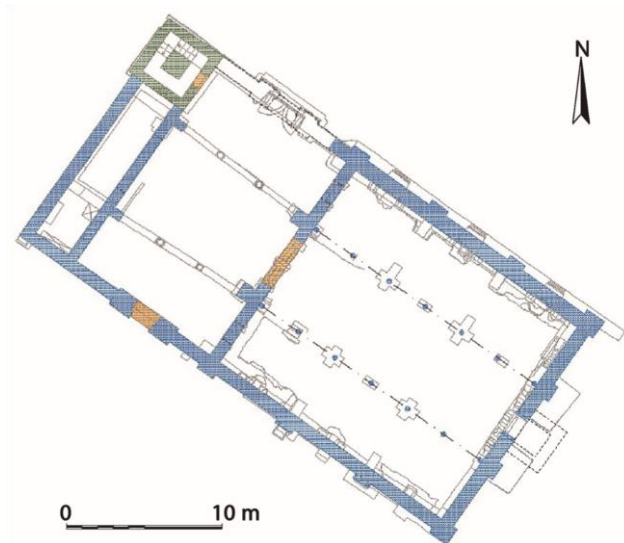


Fig. 250 Mezquita califal en el Convento de la Encarnación (según M. Ruiz-Bueno y C. González Gutiérrez)

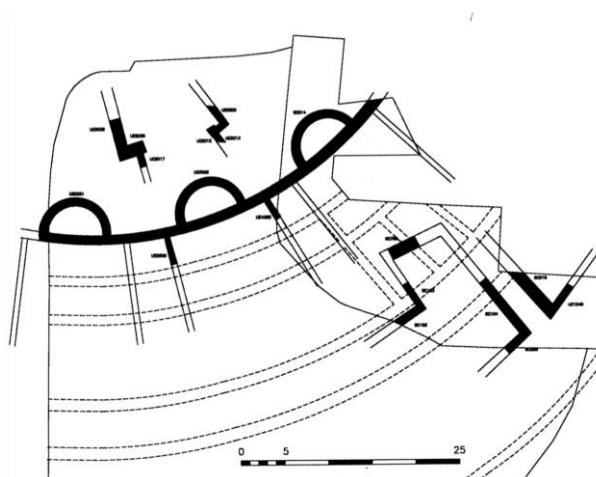


Fig. 251 Propuesta de iglesia en el anfiteatro de Córdoba (según J. F. Murillo y otros)

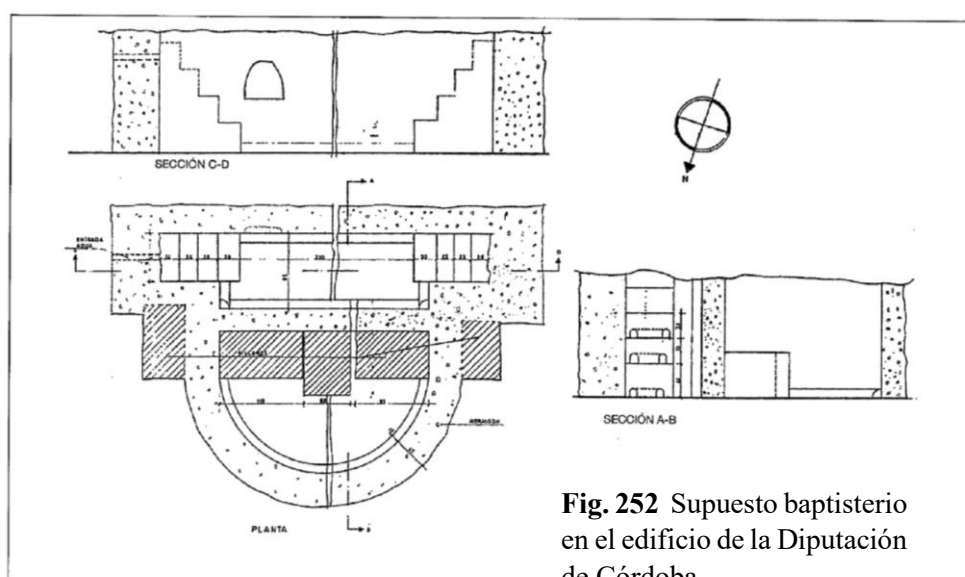


Fig. 252 Supuesto baptisterio en el edificio de la Diputación de Córdoba

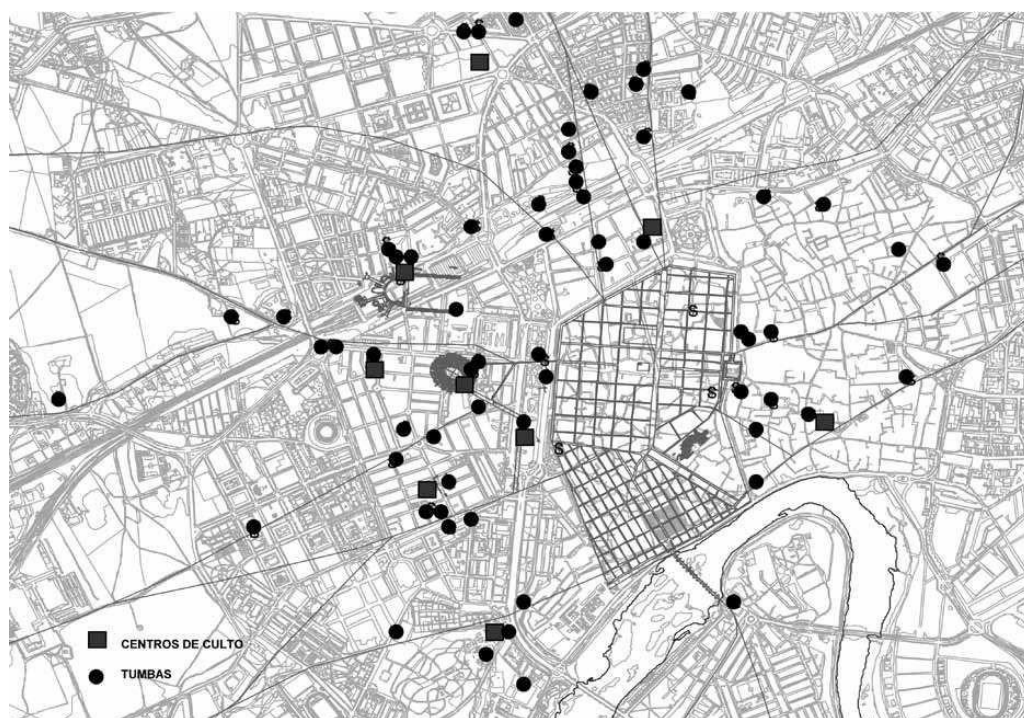


Fig. 253 Centros de culto y enterramientos cristianos en Córdoba (según D. Vaquerizo y otros)

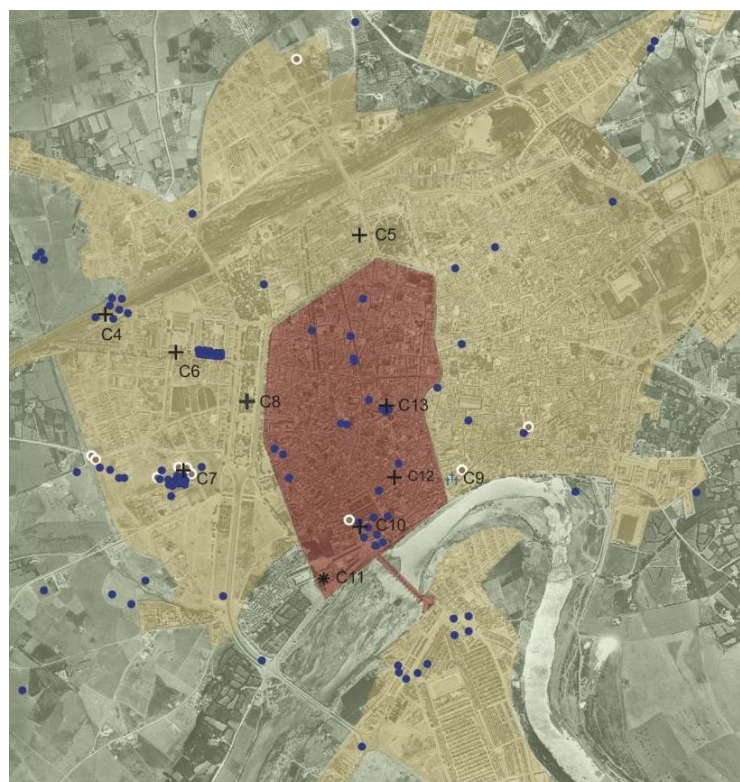


Fig. 254 Centros de culto (letras C) y enterramientos cristianos en Córdoba (según J. Sánchez Velasco)

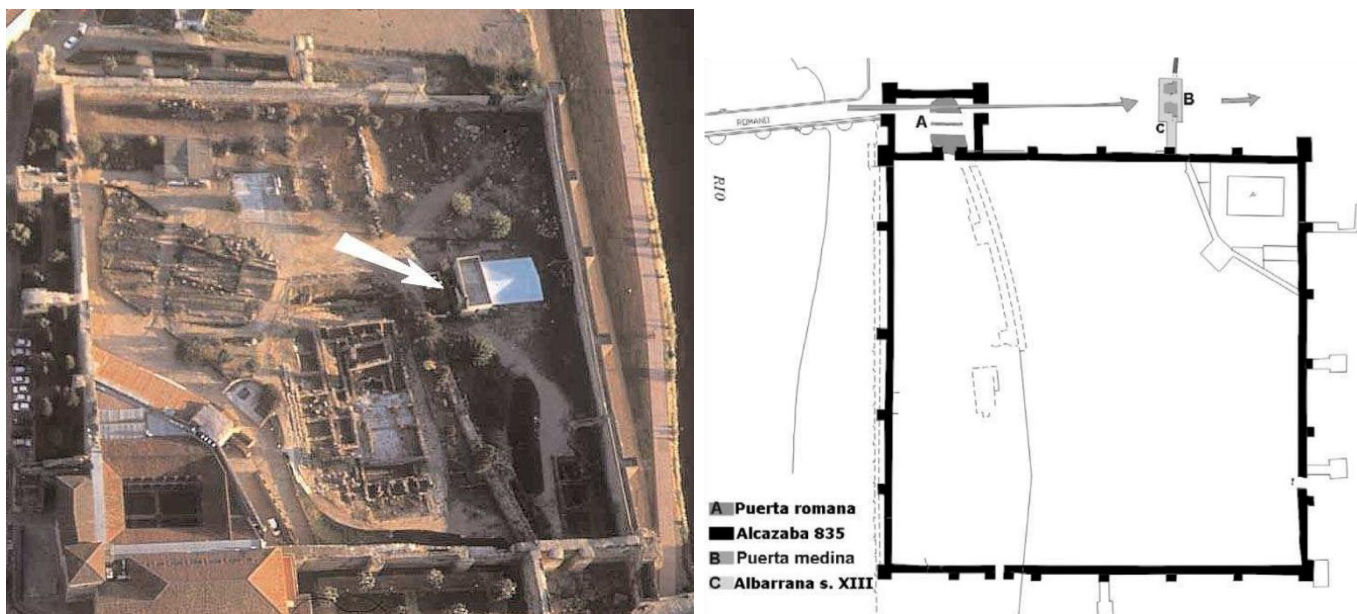


Fig. 255 Alcazaba de Mérida: excavación y planta La flecha señala la localización del aljibe (según S. Feijoo y M. Alba)



Fig. 256 Pilastras reutilizadas en el aljibe de la alcazaba de Mérida (izquierda y centro) y pilastra aparecida en el supuesto *xenodochium* (tomado de L. Caballero y P. Mateos)



Fig. 44.—Pozo de noria de época musulmana.

Fig. 257 Pozo para noria en el interior de Santa Eulalia (tomado de P. Mateos)

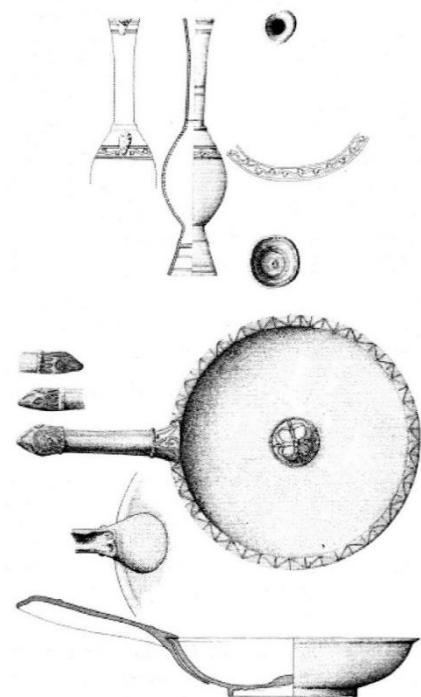


Fig. 258 Ajuar litúrgico de la iglesia de El Gatillo (según L. Caballero)



Fig. 259 Pilastra de Badajoz del tipo A de M^a. Cruz (tomado de M^a Cruz Villalón)



Fig. 260 Pilastra de Badajoz del tipo B de M^a. Cruz (tomado de M^a Cruz Villalón)

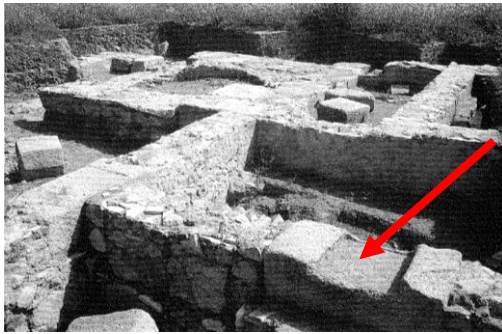


Fig. 261 Muro del *xenodoquium*. Las columnas se apoyaban en piezas cajeadas donde se alojaban las basas, flecha (tomado de P. Mateos)

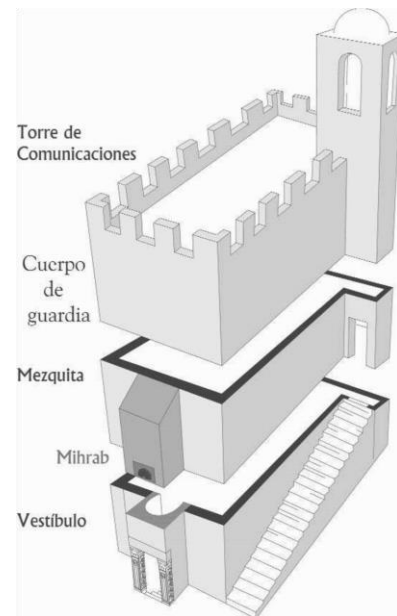


Fig. 262 Los tres cuerpos que conformaban la estructura (según S. Feijoo y M. Alba)



Fig. 263 Mezquita sobre el vestíbulo en un dibujo de Villena Moziño de 1794 y venera de mármol que estaba en el *mihrab* (tomado de S. Feijoo y M. Alba)

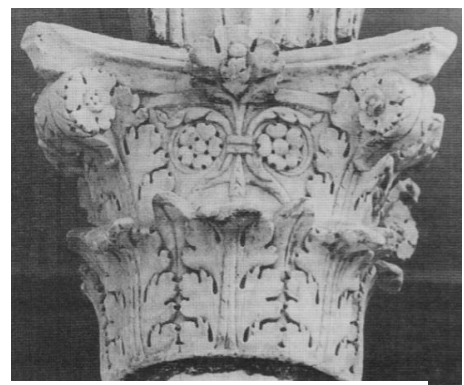


Fig. 264 Capiteles romanos reutilizados en la ampliación de la mezquita de Córdoba de Abderramán II y en la alcazaba de Mérida (tomado de A. Peña)

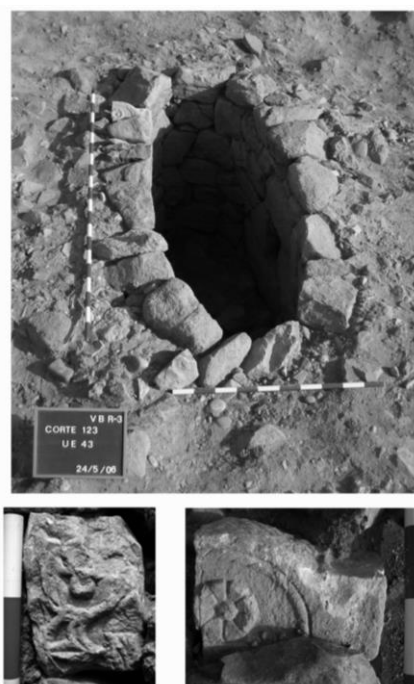


Fig. 265 Pozo para noria en la parcela R3 de Vega Baja, con fragmentos de escultura reutilizados (tomado de A. Peña y otros)

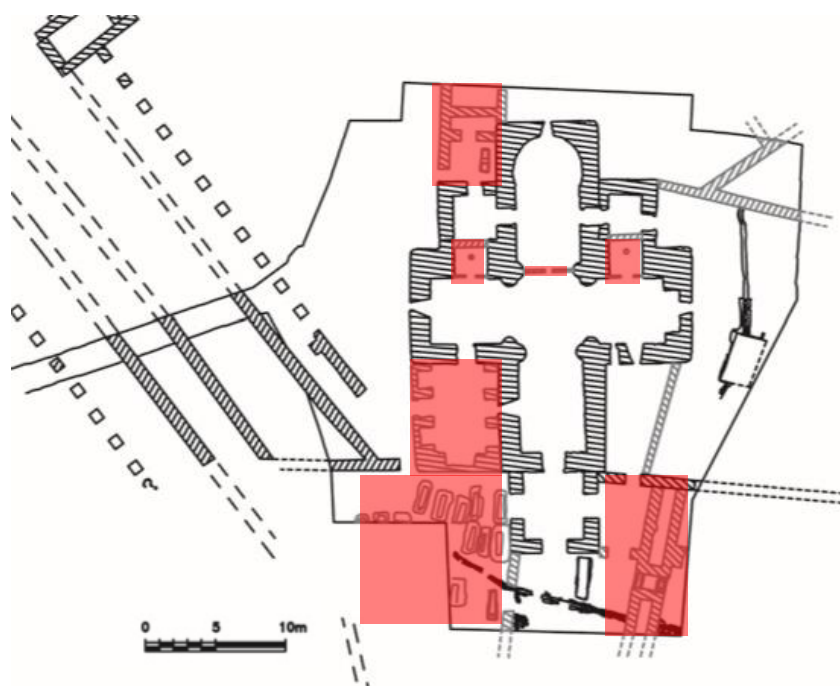


Fig. 266 Melque, Fase 1B de reformas: habitaciones NE y NO, nuevos altares y cancelas en la iglesia, necrópolis, muralla (según L. Caballero)

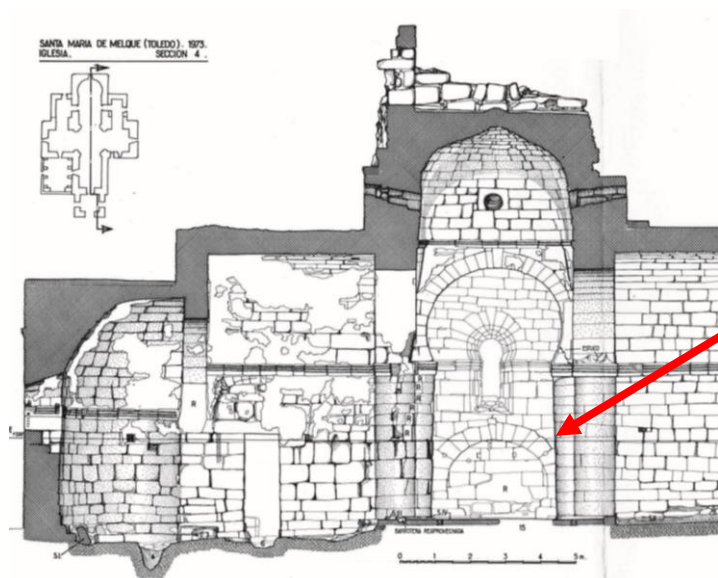


Fig. 267 Arcosolio de la iglesia de Melque en el brazo sur del transepto (según L. Caballero y J. I. Latorre)



Fig. 268 Habitación adosada NE, con la tumba (foto L. Caballero)



Fig. 269 Muralla defendiendo la parte alta del complejo (foto L. Caballero)



Fig. 270 Muralla defendiendo la parte alta del complejo (foto L. Caballero)

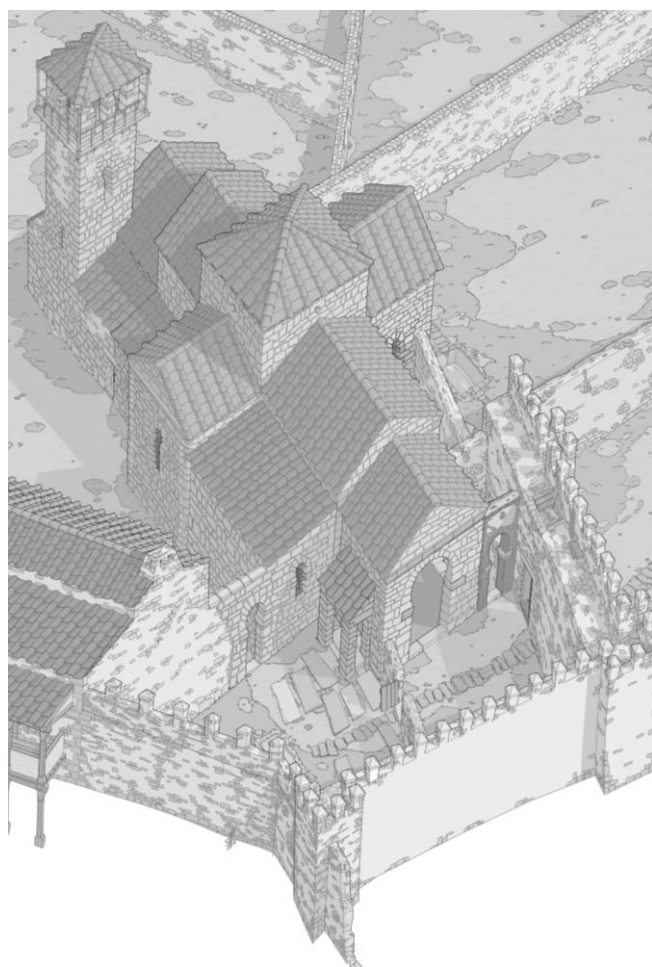


Fig. 271 Recreación de la muralla (tomado de L. Caballero)

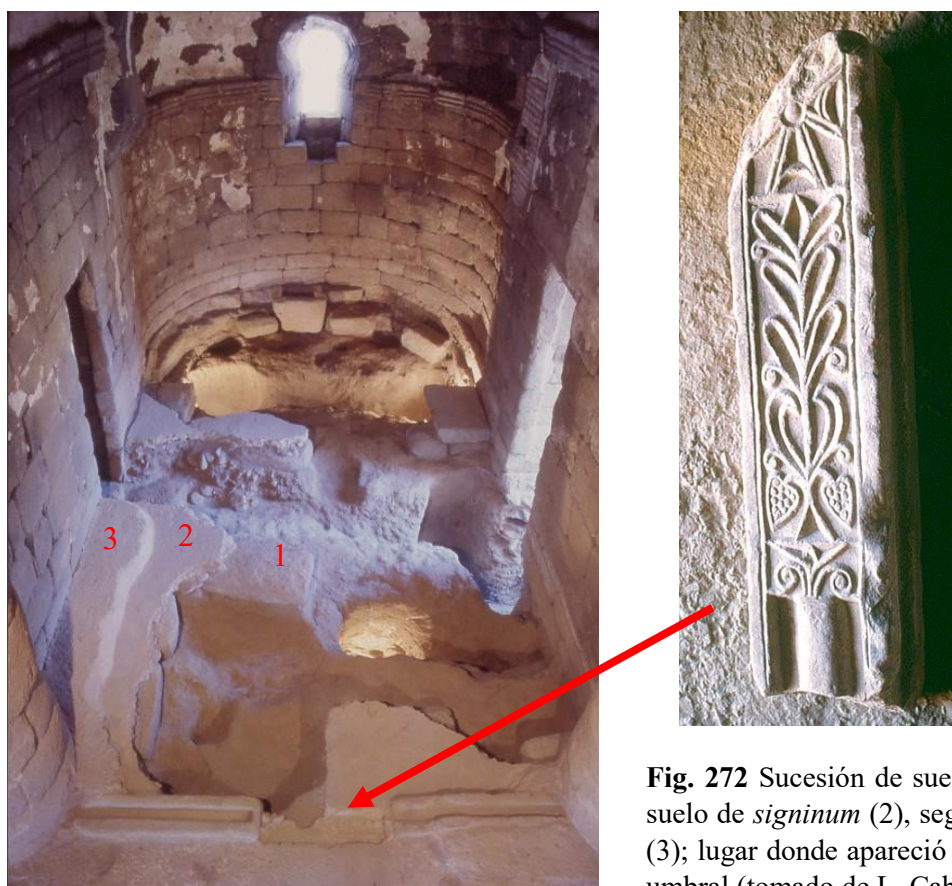


Fig. 272 Sucesión de suelos: de losas (1), primer suelo de *signinum* (2), segundo suelo de *signinum* (3); lugar donde apareció la barrotera usada como umbral (tomado de L. Caballero)

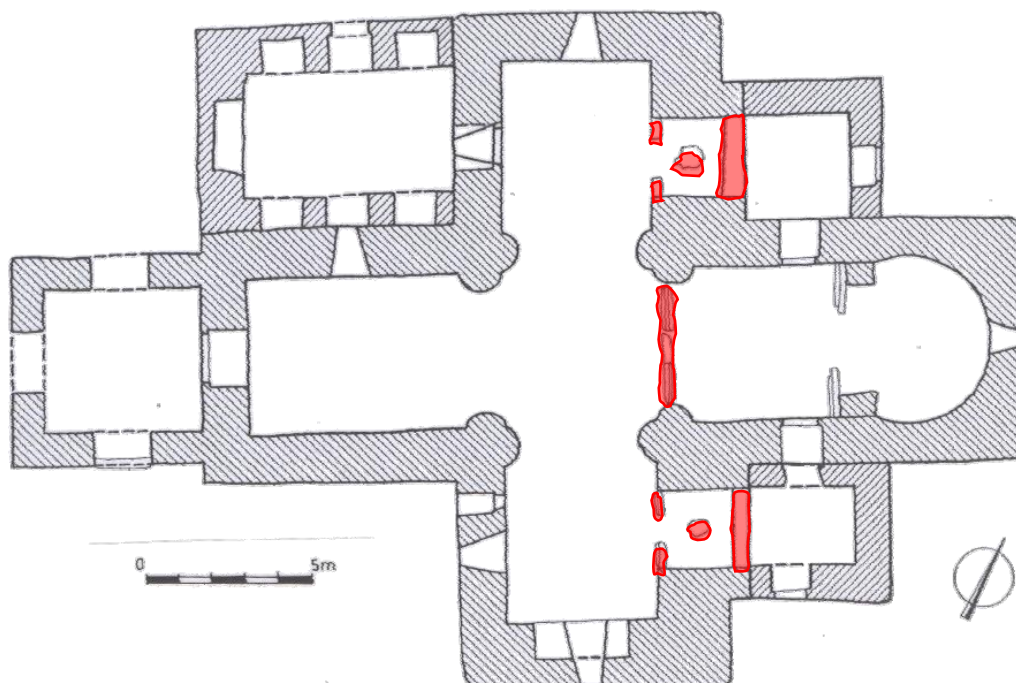


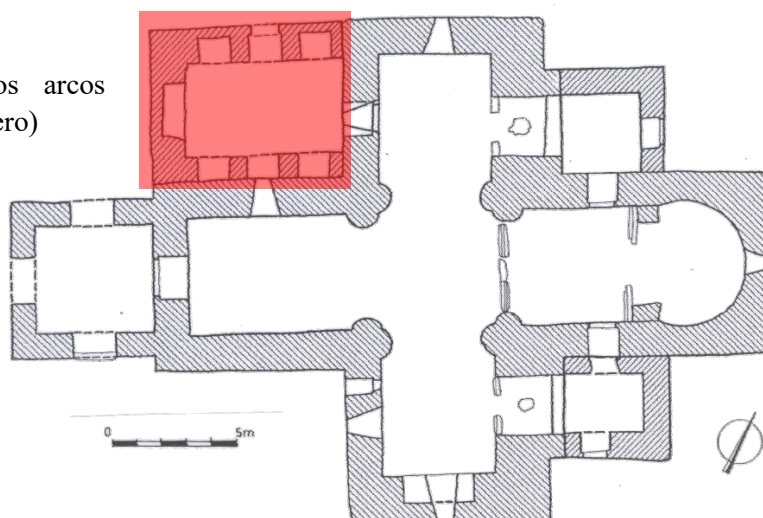
Fig. 273 Reformulación espacio-funcional en la cabecera: capillas N y S con huellas de altar y cancelos; cancel en el anteápside (según L. Caballero)



Fig. 274 Nueva capilla S: se ha perdido el muro de cierre al E; huellas del altar (pie cilíndrico) y carrileras para cancelas en primer término (foto L. Caballero)



Fig. 275 Habitación de los arcos adosada al NO (foto L. Caballero)



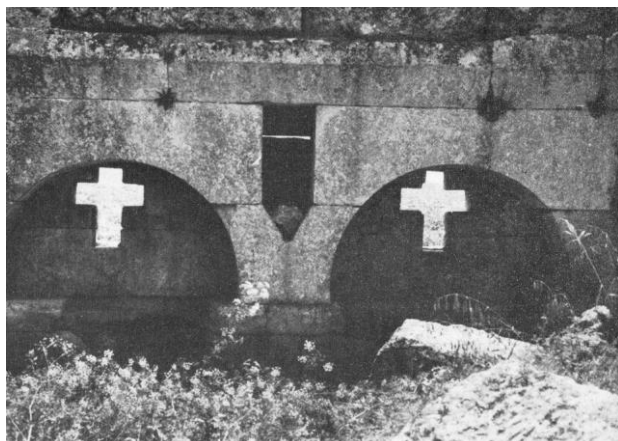


Fig. 276 Cementerios monásticos sirios con arcosolios: Qast al-Garbi (izquierda) y Qalat Simán (tomado de A. Martínez Tejera)

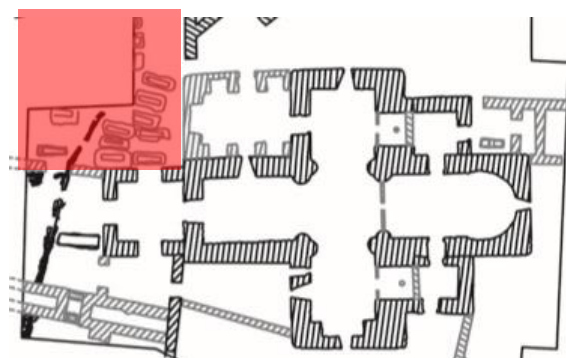


Fig. 277 Necrópolis a occidente de la iglesia (plano y foto L. Caballero)



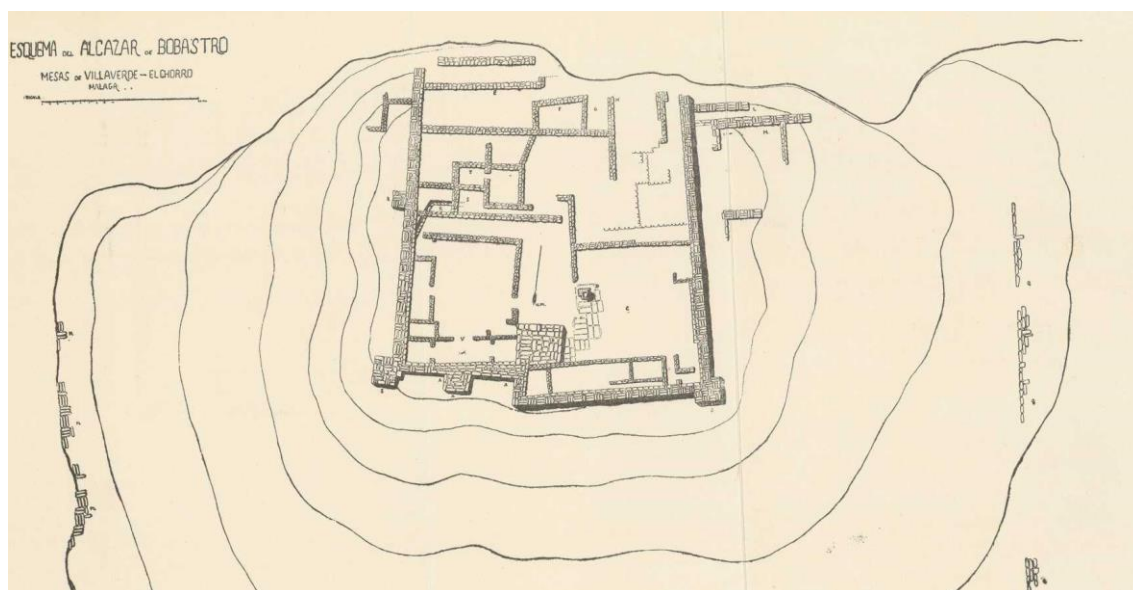


Fig. 278 Planta del alcázar de Bobastro (según C. de Mergelina)

Fig. 279 Planta de la iglesia de Bobastro (según C. de Mergelina)

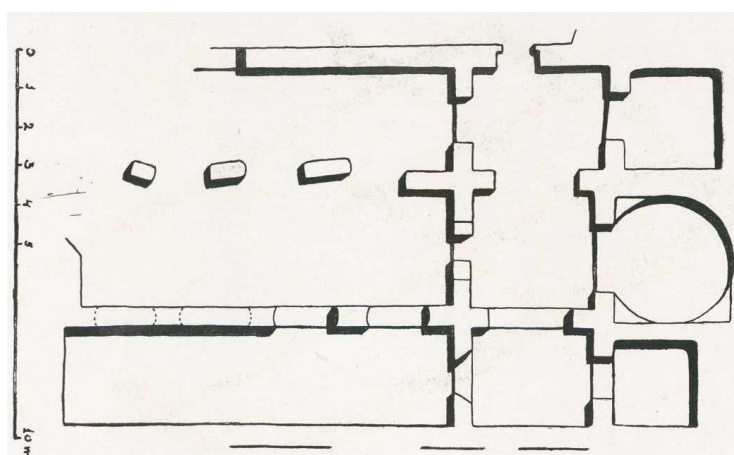
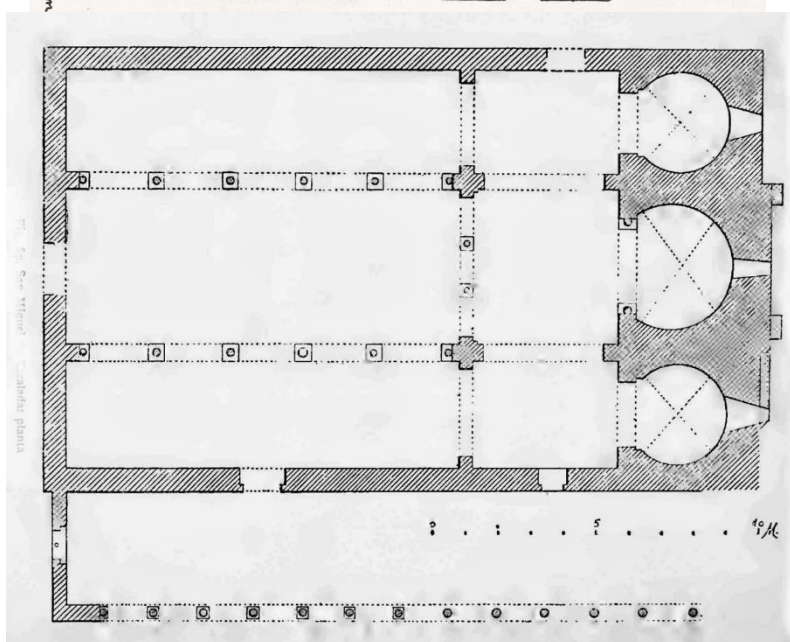


Fig. 280 Planta de San Miguel de Escalada (según M. Gómez-Moreno)



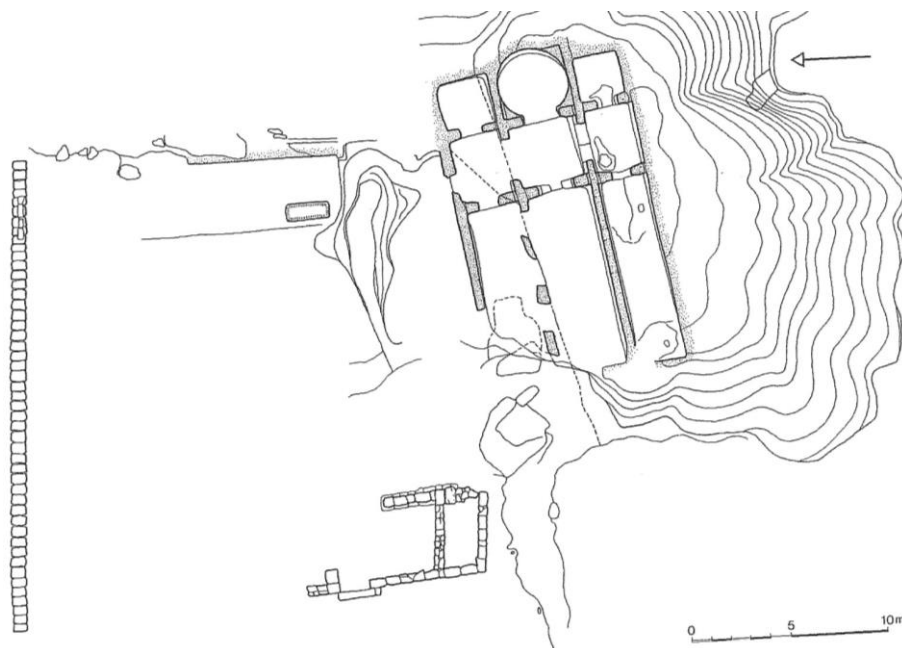


Fig. 281 Iglesia de Bobastro y su entorno (según R. Puertas)

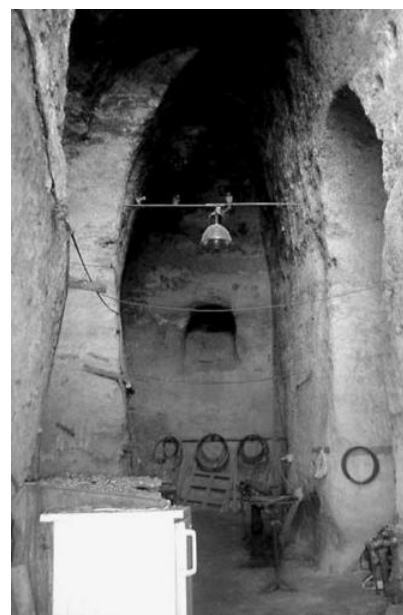
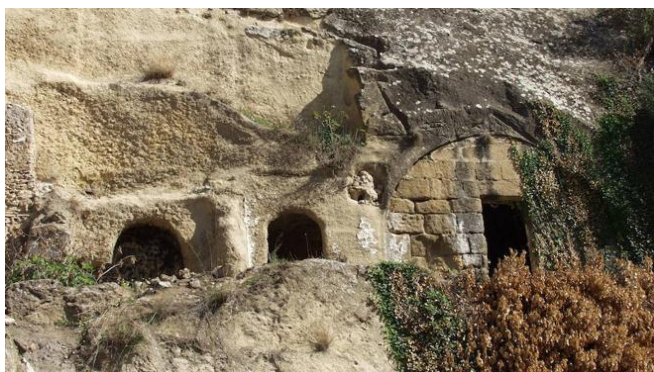
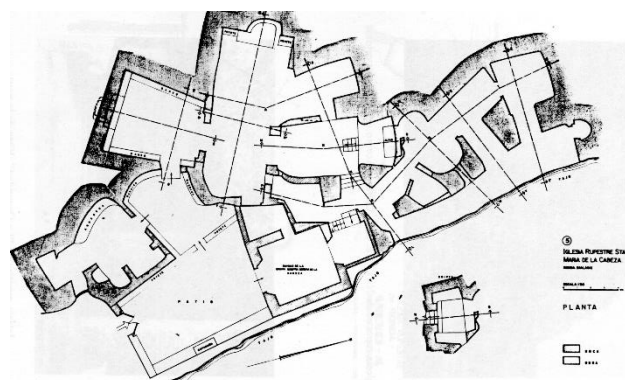
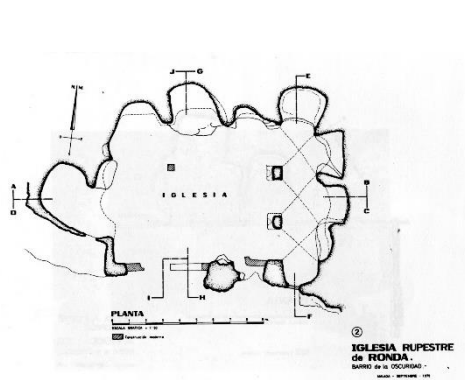


Fig. 282 Estructuras rupestres malagueñas que se interpretan como iglesias altomedievales: plantas de La Oscuridad y N^a S^a de la Cabeza en Ronda (según M. Ríu); exterior de Villanueva de Algaidas; interior de Coín

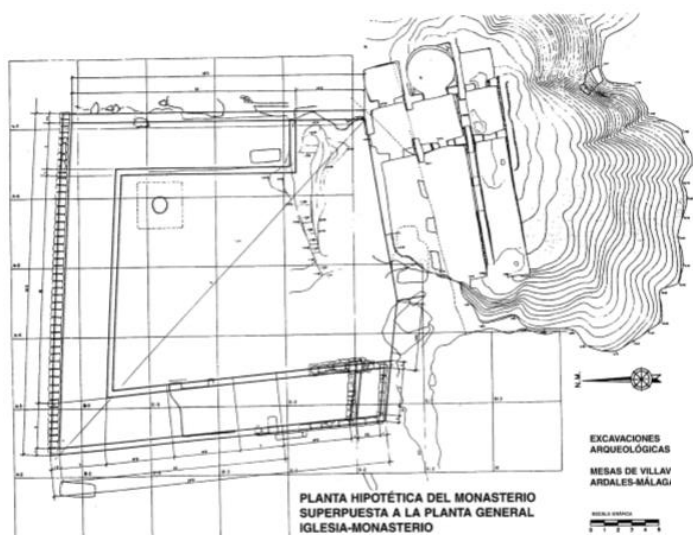


Fig. 283 Propuesta de centro monástico (según R. Puertas)

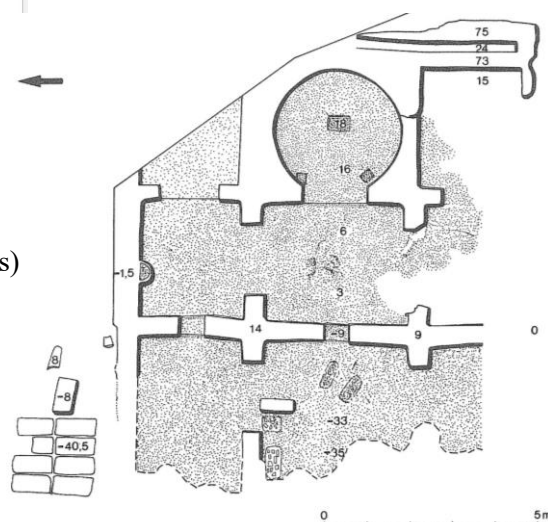


Fig. 284 Iglesia parcialmente descubierta en “El Castillón” (según V. Martínez Enamorado)

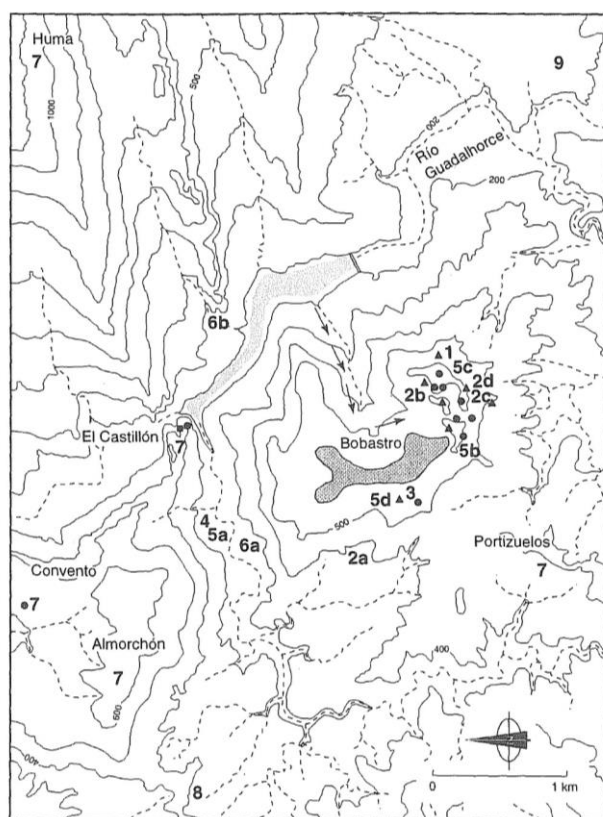


Figura 11. Bobastro y su entorno. Elementos arqueológicos identificados.

Fig. 285 Enclave de Bobastro (según V. Martínez Enamorado)



Fig. 286 Casa semirrupestre de “La Reina Mora” (tomado de V. Martínez Enamorado)

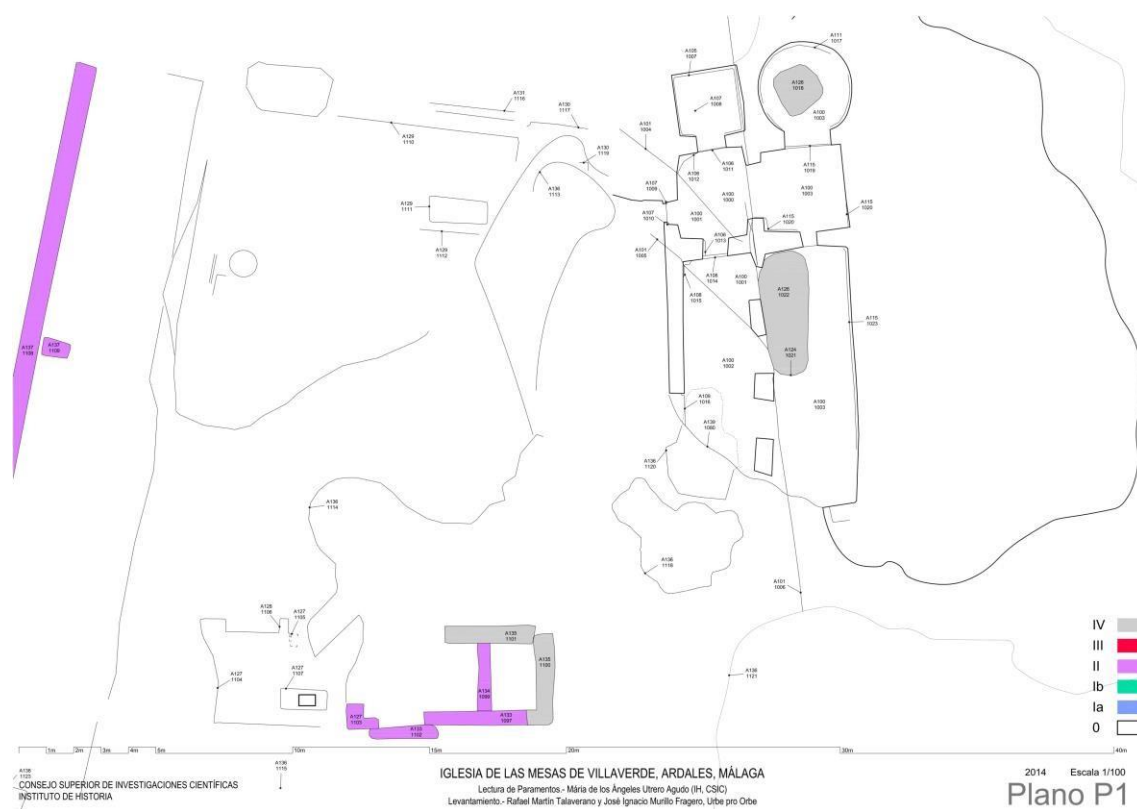


Fig. 287 La iglesia de Bobastro y su entorno (según M^a. A. Utrero)



Fig. 288 Diaclasas en el roca donde se talló la iglesia
(tomado de M^a. A. Utrero)



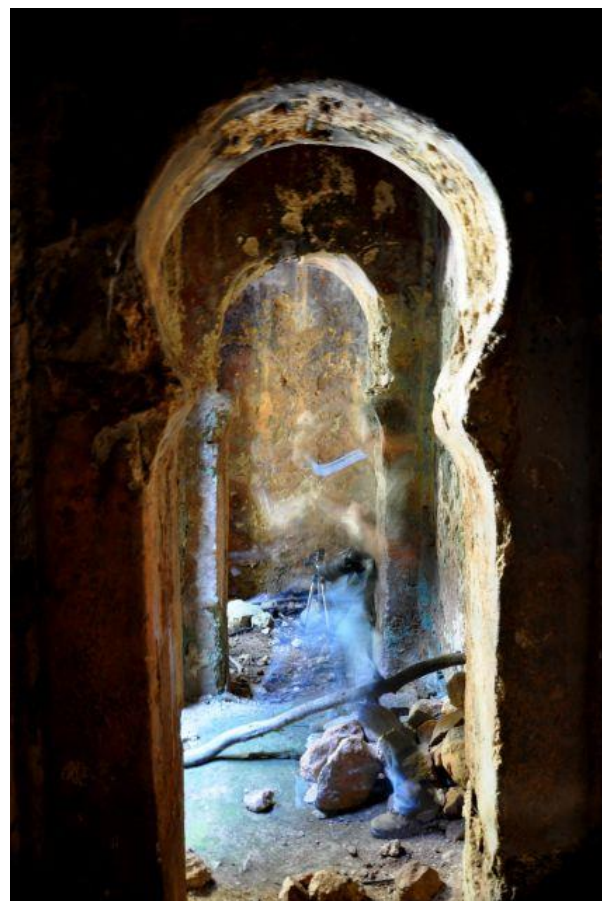
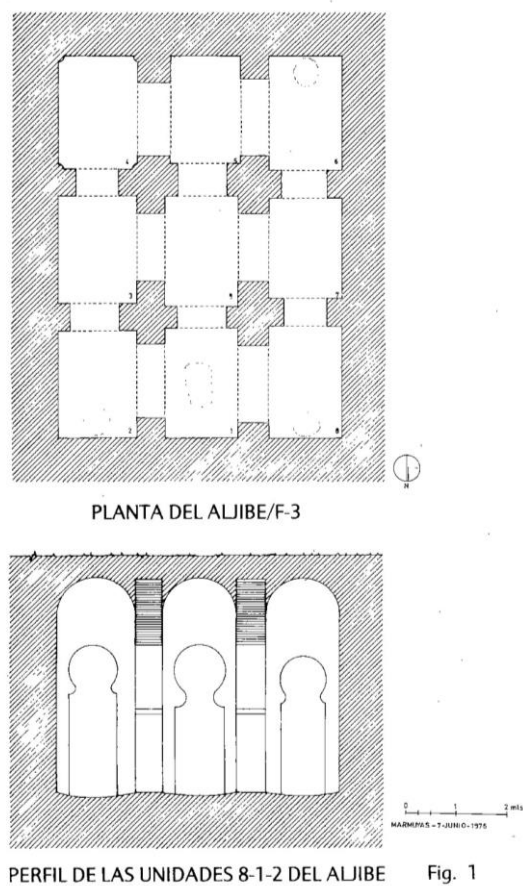


Fig. 289 Aljibe de Marmuyas: pilares cruciformes y perfiles de los arcos como los de Bobastro (según M. Ríu)



Fig. 290 En primer término la supuesta tumba de Ibn Hafsún (tomado de V. Martínez-Enamorado)



Fig. 291 Restos de estructuras construidas junto a la iglesia (tomado de M^a. A. Utrero)

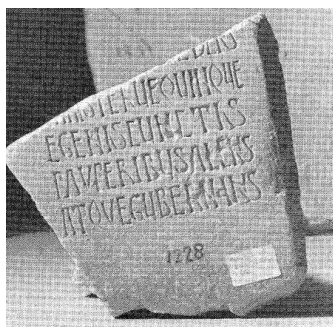
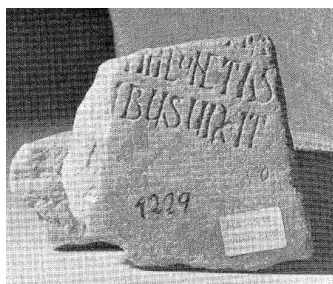


Fig. 292 Lápida procedente de Bobastro
(tomado de M. Pastor y A. Mendoza)



Fig. 293 Ábside la de la iglesia del "Castillón". Los muros han sido desmontados hasta los cimientos (tomado de V. Martínez Enamorado)

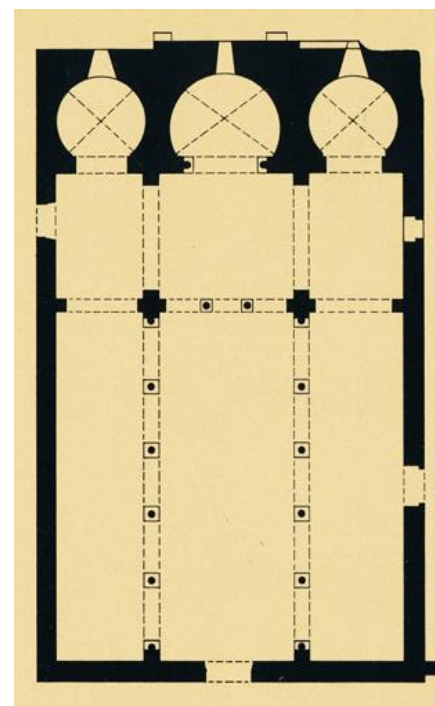
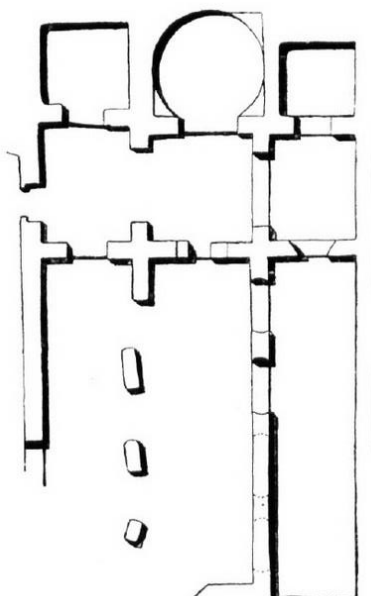
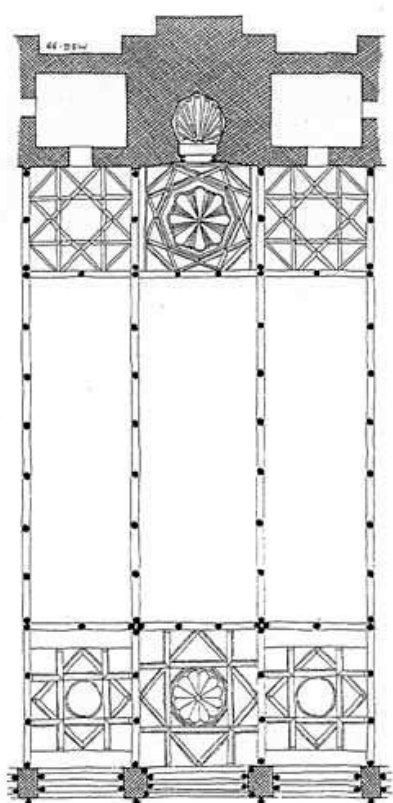


Fig. 294 Mezquita de Córdoba, iglesia de Bobastro e iglesia de San Miguel de Escalada. Pese a las diferencias escenográficas y celebrativas se percibe el mismo esquema espacio-funcional concatenado: zona sacralizada (*mihrab*-presbiterio); área restringida (*maqsura*-coro); espacio congregacional con naves longitudinales separadas por arquerías



Fig. 295 Tumba del criptopórtico y los feluses depositados junto al cadáver (tomado de M^o. C. Fuertes)

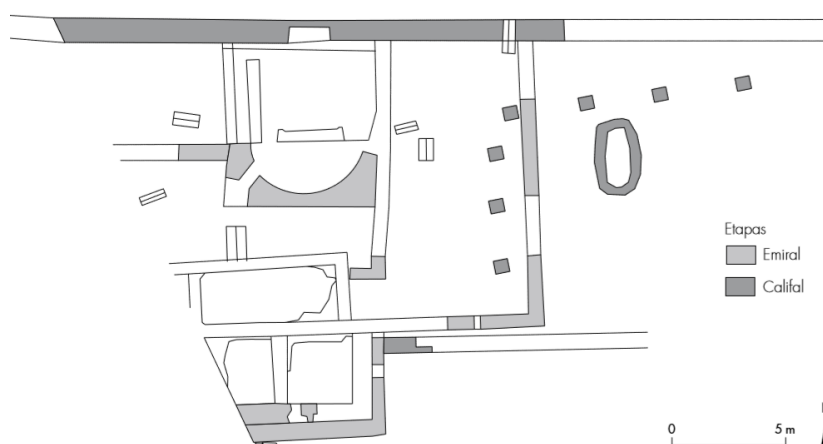


Fig. 296 Edificio de baños en Cercadilla (tomado de M^o. C. Fuertes y otros)

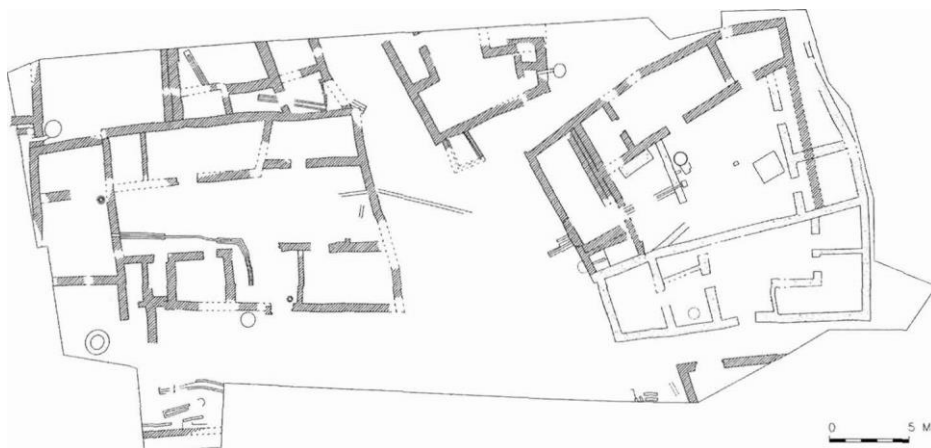


Fig. 297 Casas y zoco del arrabal califal de Cercadilla (según M^a. C. Fuertes y R. Hidalgo)

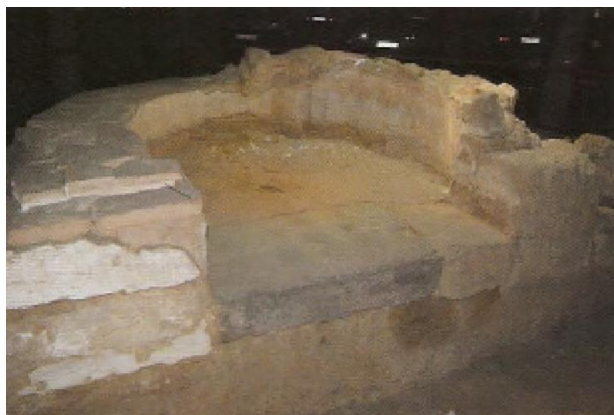


Fig. 298 *Mihrab* de la mezquita de la Estación de Autobuses (tomado de M^a. C. Fuertes y R. Hidalgo)



Fig. 299 Epitafio de Badi, madre de Said, hijo de Mohamed I (tomado de M^a. A, Martínez Núñez)



Fig. 300 Estelas de El Salar (Granada)



Fig. 301 Lápida del siglo X de una necrópolis musulmana en Mengibar, Jaén (tomado de M^a. A, Martínez Núñez)



Fig. 302 Lápida del abad Martín (tomado de A. Riesco)



Fig. 303 Lápida del obispo Juliano (tomado de M^a. A, Martínez Núñez)



Fig. 304 Lápida del obispo Leovigildo (tomado de A. Riesco)



Fig. 305 Lápida del presbítero Daniel (tomado de F. Fita)

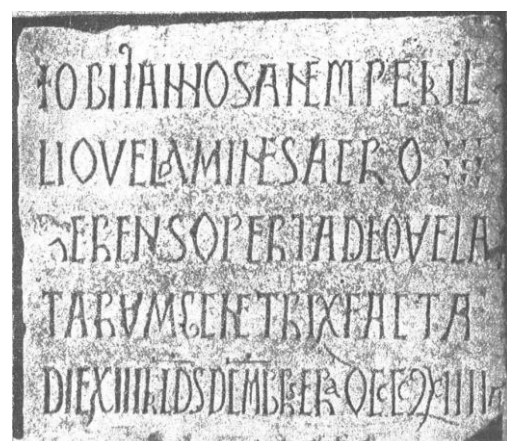


Fig. 306 Lápida de la monja Kilio (tomado de F. Fita)



Fig. 307 Lápida de Especiosa y su hija Tranquila (tomado de A. Riesco)



Fig. 308 Lápida de Cipriano (tomado de M^a. A. Martínez Núñez)



Fig. 309 Sarcófagos romanos para cristianos: eclosión y desarrollo de una rica y variada iconografía narrativa



Fig. 310 Capitel de Daniel en San Pedro de la Nave y la misma escena en un Beato altomedieval



Fig. 311 Sarcófago romano tardío de Córdoba con la escena de Daniel: una cultura visual y estética sin conexión directa con lo altomedieval

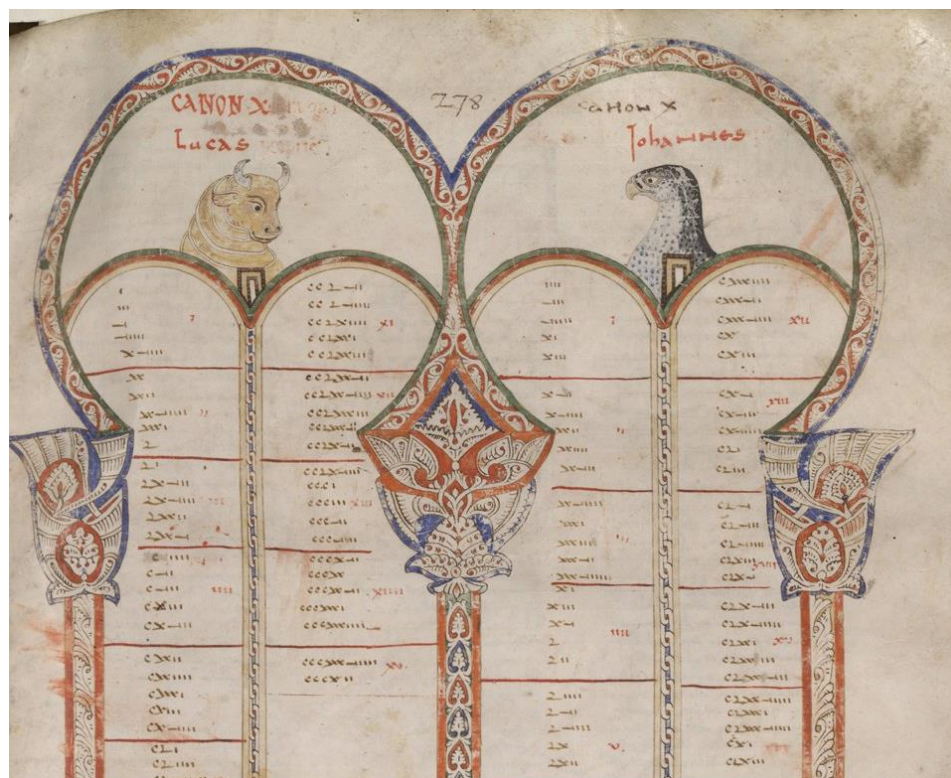


Fig. 312 Biblia Hispalense: tabla con los cánones de los Evangelios de Lucas y Juan (BN)

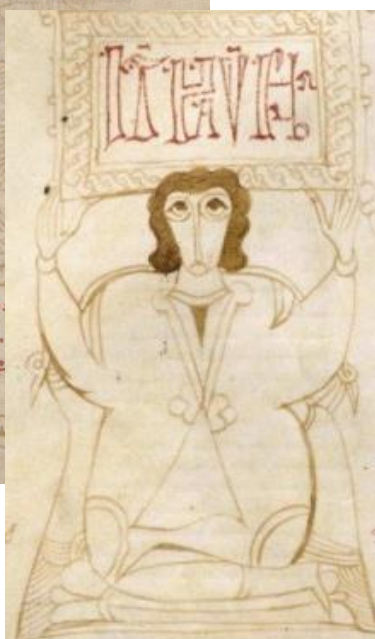


Fig. 314 Biblia Hispalense: representaciones de Miceas (izq.) y Naum (BN)



Fig. 313 Ave rapaz de la Biblia Hispalense y ejemplar de halcón peregrino (*falco peregrinus*)



Fig. 315 Campana del abad Sansón encontrada en Espiel, cerca de Cordoba



Fig. 316 Campana de Huelva



Fig. 317 Campana de Morón de la Frontera



Fig. 318 Campana de San Isidoro de León (según M. Gómez-Moreno)

BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS

AM (Apologético de los Mártires, de Eulogio)

Apol (Apologético, de Álvaro)

Apolo (Apologético, de Sansón)

Carm (Carminas, de Cipriano)

CB (Crónica Biclarense, de Juan de Biclario)

CBA (Crónica Bizantina Árábica)

CC (Calendario de Córdoba, de Recemundo)

CM (Crónica Mozárabe)

CSM (*Corpus Scriptorum Muzarabicorum*)

Epist (Epístolas, de Eulogio)

ES (España Sagrada, de E. Flórez)

Ety (Etilologías, de Isidoro)

G (Geografía, de Ptolomeo)

HG (Historia de los Godos, de Isidoro)

HW (Historia del rey Wamba, de Julián de Toledo)

MS (Memorial de los Santos, de Eulogio de Córdoba)

NH (Historia Natural, de Plinio el Viejo)

RH (*Rebus Hispaniae*, de Ximénez de Rada)

VE (Vida de Eulogio, de Álvaro)

VSPE (Vidas de los Santos Padres Emeritenses)

FUENTES

Abd al-Malik b. Habib: *K. wasf al-Firdaws (La descripción del paraíso)*, (J. P. Monferrer, trad.), Granada, 1991.

Abu Yusuf: *Kitiib al-jariiy. Le livre de l'impôt foncier*, (É. Fagnan, trad.), París, 1921.

Aimón: *De translatione Sanctorum Martyrum Georgii, Aurelii et Nathalie ex urbe Corduba* (J. C. Lara, trad.), “El relato del traslado de los santos mártires Jorge, Aurelio y Natalia: un valioso escrito hagiográfico y documental histórico de mediados del siglo IX”, *Hispania Sacra*, 51, pp. 55-91, 1999.

Ajbar Machmua, (trad. E. Lafuente y Alcántara), Madrid, 1867.

Al-Bakri: *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik, Geografía de España*, (E. Vidal, trad.), Zaragoza, 1982

Al-Himyari: *Kitab ar-Rawd al-Mi 'taror* (M^a. P. Maestro González, trad.), Valencia, 1963.

Al-Himyari: *La penisule Iberique au Moyen Age d'après le Kitab ar-Rawd al-miṭār* (E. Levi-provençal, trad.), Leiden, 1938.

Al-Idrisi: *Annalectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne* (R. Dozy, trad.), Leyden, 1855-1861.

Aljoxamí: *Historia de los Jueces de Córdoba por Aljoxani* (J. Ribera, trad.), Madrid, 1914, reedición a cargo de A. Arjona, Granada, 1985.

Al-Maqqari: *The History of the Mohammedan Dynasties of Spain*, (P. de Gayangos, trad.), Londres, 2002.

Al-Turtuṣī: *Lámpara de los Príncipes*, (M. Alarcón, trad.), Madrid, 1930.

Alvaro de Córdoba: *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, (G. del Cerro y J. Palacios, trad.), Córdoba, 1997.

Álvaro de Córdoba: *Vida de San Eulogio* (trad. P. R. Díaz y Díaz), *Florentia Iliberritana*, 4-5, Granada, 1993-1994.

Al Yahiz: *Kitab al-hayawan*, (M. Harun, ed.), El Cairo, 1955-1957.

Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isa ibn aḥmad al-Razi, e. garcía gómez (E. García Gómez, trad.), Madrid, 1967.

Collection des mémoires relatifs a l'histoire de France, (M. Guizot, trad.), París, 1824.

Concilios visigóticos e hispano-romanos (J. Vives, ed. y trad.), Barcelona- Madrid, 1963.

Continuatio isidoriana hispana. Crónica Mozárabe de 754, (J. López Pereira, ed. y trad.), León, 2009.

Corpus scriptorum muzarabiorum, (J. Gil, ed.), 2 vs., Madrid, 1973.

Crónica anónima de Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir, (E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, trans.), Madrid-Granada, 1950.

Chronica Byzantia-Arabica, (J. C. Martín, trad.), en e-Spania, 1, 2006, «<http://e-spania.revues.org/329?lang=es&&id=329>» [Consultado el 1 diciembre de 2012].

Crónica de Alfonso III (Rotense y “A. Sebastián”). Crónica Albeldense (y “Profética”), (J. Gil, ed., L. Moralejo, trad.), Oviedo, 1985.

Crónica del moro Rasis, versión del Ajbar Muluk al-Andalus de Ahmad ibn Muhammad ibn Musa al-Razi, 889-955, (D. Catalán y M^a de Andrés, eds.), Madrid, 1974.

Crónica Mozárabe de 754, (J. López Pereira, ed. y trad.), Zaragoza, 1980.

Dikr bilad al-Andalus, Una descripción anónima de al-Andalus, (L. Molina, ed. y trad.), Madrid, 1983.

Dosma Delgado, R., *Discursos pátrios de la Real Ciudad de Badajoz*, Badajoz, 1601

Ermoldo el Negro, *In honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Augusti Ermoldi Nogelli exulis elegiacum Carmen*, (E. Faral, ed.), París, 1932.

Eulogio de Córdoba, *Obras completas*, (P. Herrera, trad.), Madrid, 2005.

Eutiquio de Alejandría, *Annales*, (L. Cheicko, B. Carra de Vaux y H. Zayat, eds.), 2 vols., Lovaina, 1954.

Fath al-Andalus . La conquista de al-Andalus, (M. Penelas, trad.), Madrid, 2002.

Historia de Al-Andalus por Aben Adhari de Marruecos, (F. Fernández González, trad.), Granada, 1860.

Ibn abd al-Hakam: *Conquista de África del Norte y de España*, (E. Vidal, trad.), Zaragoza, 1966.

Ibn al-Kardabus: *Historia de al-Andalus*, (F. Maíllo, ed.), Madrid, 1986.

Ibn al-Qutayba: *Historia de la conquista de España*, (J. Ribera, trad.), Madrid, 1926.

Ibn el-Athir: *Annales du Maghreb & de l’Espagne*, (E. Fagnan, trad.), Argel, 1898.

Ibn Idari: *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wal-l-Magrib*, (E. Fagnan, trad.), *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne intitulée al-Bayano -l-Mogrib*, Argel, 1901-1904.

Ibn Idari: *Kitab al-bayan al-mugrib fī ajbar muluk al-Ándalus wa-l-Magrib*, (F. Maíllo, ed. y trad.), *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas*, Salamanca, 1993.

Ibn Hayyan: *Muqtabis II-I*, (F. Corriente y M. A. Makki, trad.), *Crónica de los emires al-Hakam I y 'Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847*, Zaragoza, 2001.

Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis III*, (J. Guráieb, trad.), 1950-1960, *Cuadernos de Historia de España*, XIV a XXXI-XXXII.

Ibn Hayyan: *Muqtabis V*, *Crónica del Califa 'Abderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, (M. J. Viguera y F. Corriente, trad.), Zaragoza, 1981.

Ibn Ḥazm: *El collar de la paloma*, (E. García Gómez, trad.), Madrid, 1952.

Ibn Idari: *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano l-Mogrib*, (E. Fagnan, trad.), Argel, 1901-1904.

Ibn Jaldun: *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, (Le Baron de Snale, trad.), Argel, 1852.

Ibn Jaldun: *al-Muqaddima*, (J. Feres, trad.), *Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)*, México, 1997.

Ildefonso de Toledo: *De viris illustribus*, (C. Cordero, ed.), Salamanca, 1972.

Isidoro de Sevilla: *Historia Gothorum*, (C. Rodríguez Alonso, trad.), *Las Historias de S. Isidoro*, León, 1975.

Isidoro de Sevilla: *Etimologías*, (J. Oroz, ed. y trad.), Madrid, 2009.

Iyad: *Maḍahib al-ḥukkam*, (D. Serrano, trad.), *Maḍahib al-ḥukkam fi nawazil al-aḥkam (La actuación de los jueces en los procesos judiciales)*, Madrid, 1998.

Juan de Biclario: "La Crónica del Rey Leovigildo y del III Concilio de Toledo", (F. M^a. Fernández Jiménez, trad.), *Toletana*, 16, pp. 29-66, 2007.

Julián de Toledo: *Historia del rey Wamba*, (P. R. Díaz y Díaz, ed. y trad.), *Florentia Iliberritana*, 1, 1990, pp. 89-114.

La conquista de al-Andalus, (M. Penelas, trad.), Madrid, 2002.

Laterculus Regum Visigothorum (E. Flórez, ed.), "De la Chronica de los Reyes Visigodos, intitulada vulgarmente de Vulsa", en *España Sagrada*, II. Madrid, 1754, pp. 169-182.

Le calendrier de Cordoue, (R. Dozy, ed. y Ch. Pellat, trad.), Leiden, 1961.

Leandro de Sevilla: *De institutione virginum et contemptu mundi*, (A. Vega, ed.), El Escorial, 1958.

Plinio el Viejo, *Historia natural*, (editorial Gredos), Madrid, 1995-2010.

Primera Crónica General de España, (R. Menéndez Pidal, ed.), Madrid, 1977.

Relaciones topográficas de Felipe II, (A. Alvar, ed.), 3 vols., Madrid, 1994.

Roswitha: *Poema de la monja sajona Roswitha*, (D. Aguilera, trad.), Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 61, pp. 28-46, 1949.

Sansón: *Apologético*, (J. Palacios, trad.), Madrid, 1998.

Una descripción anónima de al-Andalus, (L. Molina, trad.), Madrid, 1983.

Valerio del Bierzo: *Vita Sancti Fructuosi*, (M. Díaz y Díaz, ed.), Braga, 1974.

Vita Iohannis abbatis Gorziensis, (M. Parisse, trad.), *La vie de Jean, abbé de Gorze*, París, 1999.

Ximénez de Rada, R: *Historia de los hechos de España*, (M. Fernández Valverde, ed. y trad.), Madrid, 1989.

BIBLIOGRAFÍA

A

Abad, L., 2008: *La Alcudia de Elche (Alicante). Ayer y hoy de un yacimiento emblemático*, Universidad de Alicante, Alicante.

Abad, L. y Gutiérrez Lloret, S., 1997: "Iyhi (El Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete). Una civitas en el limes visigodo-bizantino", *La tradición en la Antigüedad Tardía. Antigüedad y Cristianismo*, XIV, pp. 591-600.

Abad, L., Gutiérrez Lloret, S. y Gamo, B., 2000a: "La ciudad visigoda del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) y la sede episcopal de Eio.", en *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno. Grandes temas arqueológicos*, II, pp. 101-12.

Abad, L., Gutiérrez Lloret, S. y Gamo, B., 2000b: "La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)", *Archivo Español de Arqueología*, 73, pp. 193-221.

Abascal, J. M., 1995: "Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania", *Archivo Español de Arqueología*, LXVIII, pp. 31-106.

Abascal, J. M. y otros, 2004: "Tumbas singulares de la necrópolis tardo-romana de Segóbriga (Saelices, Cuenca), en *Sacralidad y arqueología*, Antigüedad y Cristianismo, XXI, pp. 415-433.

Abascal, J. M., Almagro, M. y Cebrián, R., 2008: "Segóbriga visigoda", *Recópolis y la ciudad en la época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 221-241.

Acién, M., 1994: *Entre el feudalismo y el Islam: `Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén.

Acién, M. y Vallejo, A., 1998: "Urbanismo y Estado Islámico: de Corduba a Qurtuba-Madinat al-Zahra", en P. Cressier y M. García-Arenal (eds.), *Genese de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, pp. 107-136.

Acién, M., 1999: "Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí", *Al-Qanṭara*, 20, 1, pp. 47-63.

Acién, M., 2000: "La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado islámico", en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 429-441.

Acién, M., 2009: "Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus", *Studia historica. Historia Medieval*, 27, pp. 23-36.

Agapito y Revilla, J., 1903-04: "La iglesia de San Juan de Baños. Notas sueltas", *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones*, I, pp. 156-164.

Aguarod, C. y Mostalac, A., 1998: *La arqueología de Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza.

Aillet, C., 2008a: “Recherches sur le christianisme arabisé (IXe-XIIe siècle). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe”, en C. AILLET, M. PENELAS, PH. ROISSE (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos en al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, pp. 91-134.

Aillet, C., 2008b: “Anthroponymie, migrations, frontières : notes sur la *situation mozarabe* dans le nord-ouest ibérique (IXe-XIe siècles)”, *Annales du Midi*, t. 120, n.º 261, pp. 5-32.

Aillet, C., 2008c: “Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)”, *Annales islamologiques*, 42, pp. 1-28.

Aillet, C., Penelas, M, y Roisse, Ph. (eds.), 2008: *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Casa de Velázquez, Madrid.

Aillet, C., 2010: *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Peninsula Ibérique (IXe-XIIIe siècles)*, Madrid.

Aillet, C., 2011: “Islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-Andalus (VIIIe-XIIe siècles”, en D. Valerian (ed.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIIe s.)*, Paris, 00. 151-192.

Aillet, C., 2012a: “La formación del mozarabismo y la remodelación de la Península Ibérica”, *XXXIX Semana de Estudios Medievales. De Mahoma a Carlomagno* (Estella), pp. 285-310.

Aillet, C., 2012b: “El caso “mozárabe” (ss. IX-XIII): algunas notas sobre la noción de identidad y su aplicación”, en F. SABATÉ Y CURULL (ed.), *Identitats, XIV Curs d'estiu*, Llérida, pp. 117-141.

Aillet, C., 2015: “Islamisation et construction des frontières intercommunautaires en al-Andalus (IIe/VIIIe-VIe/XIIe s.): le cas des chrétiens”, en M. FIERRO Y J. TOLAN (eds.), *Le statut légal des dhimmis dans l'Occident musulman*, en *Actes du Colloque international* (Madrid, 2011), pp. 167-198.

Alapont, Ll. y Ribera, A., 2006: “Cementerios tardoantiguos de Valencia: arqueología y antropología”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17, vol. II, pp. 161-194.

Alba, M., 1997: “Ocupación diacrónica del Área Arqueológica de Morería (Mérida)”, *Excavaciones Arqueológicas en Mérida, Memoria*, 1, Mérida, pp. 285-315.

Alba, M., 1999: “Sobre el ámbito doméstico de época visigoda en Mérida”, *Excavaciones Arqueológicas en Mérida, Memoria*, 3, pp. 387-418.

Alba, M., 2001: “Mérida entre la tardoantigüedad y el Islam: Datos documentados en el Área Arqueológica de Morería”, *La Islamización de Extremadura*, Cuadernos Emeritenses, 17, pp 265-308.

Alba, M. y Feijoo, S., 2001: “Cerámica emiral de Mérida”, *Garb Sitios islámicos del Sur Peninsular*, pp. 328- 375.

Alba, M, y Feijoo, S., 2003: “

Alba. M., 2004: “Arquitectura palacial emiral en el enclave del Templo de Diana”, *Mérida, excavaciones arqueológicas, Memoria*, 7, pp. 55-72.

Alba, M., 2005: “La vivienda en Emérita durante la Antigüedad Tardía: Propuesta de un modelo para Hispania”, *VI Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica. Las ciudades tardoantiguas de Hispania: cristianización y topografía*, Barcelona, pp 121-150.

Alba, M.; Mateos, P., 2008: “El paisaje urbano de Emérita en época Visigoda”, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 260- 273.

Alba, M., 2009: “Los edificios emirales de Morería (Mérida), una muestra de arquitectura del poder”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 20, pp. 379-420.

Alba, M., 2011a: “Los espacios domésticos de la ciudad visigoda de Emérita (ss. V-VIII)”, en J. M^a. Álvarez y P. Mateos (eds.), *Actas Congreso Internacional 1910-2010, El Yacimiento emeritense*, pp. 521- 546.

Alba, M., 2011b: “Semblanza arqueológica de la Mérida islámica”, *Actas Congreso Internacional 1910-2010, El Yacimiento emeritense*, pp. 661- 685.

Alba, M., 2014: “Mérida visigoda: construcción y deconstrucción de una idea preconcebida”, en D. Vaqueirzo, J. A. Garriguet y A. León (eds.), *Ciudad y territorio: transformaciones materiales e ideologías entre la época clásica y el Altomedioevo*, Monografías de Arqueología Cordobesa, 20, pp. 383-414.

Albarrán, J., 2013: “Dos crónicas mozárabes, fuentes para el estudio de la conquista de al-Ándalus”, *Revista Historia Autónoma*, 2, pp. 45-58.

Albarrán Terrón, M., 2007: “Petrus Primus Episcopus Pacensis”, *La catedral deBadajoz(1255-2005)*, Badajoz, pp. 19-144.

Albiach, R., Badía, A., Marín, C., Piá, A. y Ribera, A., 2000: “La últimas excavaciones (1992-1998) del solar de l’Almoína. Nuevos datos de la zona episcopal de *Valentia*”, *V Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica* (Cartagena 1998), pp. 63-86.

Alcina, J., 1950: “Las ruinas romanas de Almenara (Castellón), informe preliminar”, *Boletín de la Sociedad Cultural Catellonense*, XXVI, pp. 91-128.

Allen, H.R., 1999: “Some observations on the original appearance of the Dome of the Rock”, en J. Johns (ed.), *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam*, pp. 197-215.

Almagro Basch, M. y Marcos, A., 1958: “Excavaciones de ruinas de época visigoda en la aldea de San Pedro de Mérida.” *Revista de EstudiosExtremeños*, XIV, pp. 75-102.

Almagro Basch, M., 1975: *La necrópolis hispano-visigoda de Segóbriga. Saelices (Cuenca)*, Excavaciones Arqueológicas en España, 84, Madrid.

Almagro Basch, M., Caballero, L., Zozaya, J. y Almagro Gorbea, A., 1975: *Qusayr Amra: residencia y baños omeyas en desierto de Jordania*, Madrid.

Almagro-Gorbea, M., 2010: “Hallazgos arqueológicos en el subsuelo de la catedral”, en *La Catedral Primada de Toledo. Dieciocho siglos de Historia*, Burgos, pp. 134-141.

Almagro-Gorbea, M., Barranco, J. M. y Gorbea, M., 2011: *Excavaciones en el claustro de la catedral de Toledo*, Madrid.

Álvarez, Y., 1987: “Cerámicas comunes con y sin decoración, siglo IX. Arcávida (Cuenca)”, *II Congreso de Arqueología Medieval Española* (Madrid 1987), pp. 403-412.

Álvarez, Y., 1989: “Cerámicas del siglo IX de Arcávida (Cuenca)”, *Boletín de la Sociedad de Arqueología Medieval*, 3, pp. 109-121.

Álvarez, J. M., 2004: “Aspectos del urbanismo de Augusta Emerita”, *Augusta Emerita, territorios, imágenes y gentes en la Lusitania romana*, Monografías emeritenses, 8, pp. 129-169.

Álvarez Sáenz de Buruaga, J., 1969: “Sobre la posible identificación de una iglesia visigoda dedicada a Santa María”, *Archivo español de Arqueología*, XLII, pp. 190-196.

Álvarez Sáenz de Buruaga, J., 1970: “El epitafio del obispo emeritense Fidel (siglo VI), *Habis*, 1, pp. 205-207.

Álvarez Sáenz de Buruaga, J., 1976: “Los primeros templos cristianos de Mérida”, *Revista de Estudios Extremeños*, 32, nº 1, pp. 139-155.

Álvarez Ossorio, F., 1945: “Ruinas de la ciudad de Recópolis (Guadalajara)”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXVII, pp. 175-177.

Amador de los Ríos, J., 1861: *El arte latino-bizantino en España y las coronas de Guarrazar. Ensayo histórico-artístico*, Madrid.

Amador de los Ríos, J., 1872: “El estilo mudéjar en arquitectura”, en *Discursos leídos en las recepciones y actos públicos celebrados por la Real Academia de las tres nobles artes de San Fernando*, Madrid, pp. 1-40.

Amo, M. D. del, 1979-1981-1989: *Estudio crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*, 3 vol., Tarragona.

Amores, F. y González, D., 2006: “V fase de Intervención Arqueológica en el mercado de la Encarnación (Sevilla). Contextos tardoantiguos”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 2003*, vol. IV, pp. 197-206.

Amorós, V. y Cañavate, V. 2010: “Transformación funcional de espacios representativos en los inicios del emirato. La basílica y el palacio episcopal de Minateda”, en A. García (coord.), *Espacios urbanos en el occidente mediterráneo (s. VI-VIII)*, pp. 191-198.

Amorós, V., Cañavate, V., Gutiérrez Lloret, S. y Sarabia, J., 2012: “Cerámica altomedieval en el Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, España”, en S. Gelichi (ed.),

Atti del IX Congresso sulla ceramica medievale nel Mediterraneo (Venecia, 2009), pp. 246-257.

Amorós, V., Cañavate, V. y Gutiérrez Lloret, S., 2014: “Tapaderas articuladas tipo K de El Tolmo De Minateda (Hellín, Albacete, España): un ejemplo del comercio en el Altomedievo mediterráneo”, *Archeologia Medievale*, 41, pp. 369-386.

Amorós, V., Gutiérrez Lloret, S. y Vives, L., 2017: “El basurero extramuros del Tolmo de Minateda. Un contexto cerámico del VIII”, en D. Dixneuf (ed.), *Late Roman coarse wares. Cooking wares and amphorae in the Mediterranean. Archeology and archeometry*, vol. 1, pp. 149-168.

Amorós, V., Sarabia, J., Doménech, C. y Gutiérrez Lloret, S. 2017-2018 : “The Buildings of the Visigothic Elite: Function and Material Culture in Spaces of Power”, *Visigothic Symposium*, 2, pp. 34-59.

Amorós, V. y Gutiérrez Lloret, S., 2018: “Los siglos VII y VIII a través de los contextos cerámicos de El Tolmo de Minateda”, en I. Martín Viso y otros (coords.), *Cerámicas altomedievales en Hispania y su entorno (S. V-VIII d. C.)*, pp. 521-544.

Andrés, S., 1980: “Basílica visigoda descubierta en Alcuéscar”, *Alcántara*, 7, pp. 56-57.

Andrés, S., 1981: “La basílica hispano-visigoda de Alcuéscar” (Cáceres)”, *Norba*, 2, pp. 7-22.

Aparicio, J. A., 1993: “Notas para la aproximación al estudio de las iglesias de mozárabes en la urbe toledana”, *Anaquel de Estudios Árabes*, IV, pp. 9-24.

Aquilué, X., 1993: *La Seu del Col·legi d'Arquitectes. Una intervenció arqueològica en el centre històric*, Tarragona.

Aquilué, X., 1997: “Anàlisi comparativa de contextos ceràmics d'època tardo-romana (segles V-VI)”, en M. Comes y otros (eds.), *Contextos ceràmics d'època romana tardana i de l'alta edat mitjana (segles IV-X)*, Taula Rodonda, Arqueomediterrània, 2.

Aragoneses, J., 1957: “El primer credo epigráfico visigodo y otros restos coetáneos descubiertos en Toledo”, *Archivo Español de Arte*, 30, pp. 295-323.

Aranda, R., 2013: “Una aportación al conocimiento de las producciones cerámicas de época visigoda: el conjunto cerámico de la parcela R3 de la Vega Baja (Toledo)”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Nueva época. Prehistoria y Arqueología*, t. 6, pp. 377-446.

Aranda, R., 2014: “Cerámica de época visigoda: una historia de la investigación”, *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 30, pp. 71-95.

Aranegui, C., 1995: “Los monumentos funerarios romanos descubiertos en Edeta (Llíria, Valencia)”, *Saguntum*, 29, pp. 197-210.

Arasa, F., 1980: “El Punt del Cid d'Almenara (La Plana Baixa, Castelló). Notes sobre la primera campanya d'excavacions”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, 7, pp. 219-242.

Arasa, F., 2002: “El conjunto monumental de Almenara (La Plana Baixa, Castelló)”, en A. Ribera (coor.), *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, Valencia, pp. 13-18.

Arbeiter, A., 1995: “Construcciones con sillares. El paulatino resurgimiento de una técnica edilicia en la Lusitania visigoda”, *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica* (Lisboa, 1992), pp. 211-221.

Arbeiter, A., 2000: “Alegato por la riqueza del inventario monumental cristiano”, en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 249-263.

Arbeiter, A., 2010: “La llamada a la oración y al servicio religioso. Campanas y campanarios de los cristianos hispánicos anteriores al románico”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 14, pp. 21-53.

Arce García, I., 2007: “Qasr al-Hallabat: Continuity and Change from the Roman-Byzantine to the Umayyad Period”, F. al-Khaysheh (ed.), *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, 9, pp. 325-344.

Arce García, I., 2009: “Hallabat: Castellum, Coenobium, Praetorium, Qasr. The Construction of a Palatine Architecture under the Umayyads (I)”, *Residences, Castles, Settlements. Transformation Processes from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham*, (Damasco, 2006), pp. 153-182.

Arce Martínez J., 2000: “La fundación de nuevas ciudades en el Imperio romano tardío: de Diocleciano a Justiniano (s. IV-VI)”, *Sedes Regiae (400-800)*, pp. 31-62.

Arce Martínez, J., 2002: *Mérida Tardorromana (300-580 d. C.)*, Cuadernos Emeritenses, 22, Mérida.

Arce Martínez, J., 2010: “El complejo residencial tardorromano de Cercadilla (Corduba)”, en D. Vaquerizo (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos y función*, Córdoba, pp. 397-412.

Arce Martínez, J., 2011: *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid.

Arce Sainz, F., 1989: “Crónica del III Congreso de Arqueología Medieval Española (Oviedo)”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 3, pp. 303-311.

Arce Sainz, F., 1992: “Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 6, pp. 157-170.

Arce Sainz, F., 2000: “Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura material mozárabe, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXII, pp. 77-94.

Arce Sainz, F., 2001: “Arquitectura y rebelión: construcción de iglesias durante la revuelta de ‘Umar b. Ḥaṣṣūn”, *Al-Qanṭara*, 22/1, 2001, p. 121-145.

Arce Sainz, F., 2003: “Construcción de iglesias en las Córdoba: testimonios documentales”, *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, pp. 293-304.

Arce Sainz, F., 2009: “Propuesta para el estudio de la arquitectura cultural cristiana en al-Andalus”, *Relegados al margen: marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Madrid, pp. 31-39.

Arce Sainz, F., 2014: Arquitectura religiosa cristiana en al-Andalus. Propuesta para su comprensión y estudio, *Von Mozarabern zu Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen*, pp. 235-256.

Arce Sainz, F., 2015: “La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica”, *Al-Qantara*, XXXVI, fasc. 1, pp. 11-44.

Arce Sainz, F. 2016: “Nuevos datos arqueológicos en edificios tardoantiguos y altomedievales peninsulares”, *Im Schnittpunkt der kulture. Architektur und ihre Ausstattung auf der Iberischen Halbinsel*, pp. 331-356

Arce Sainz, F., 2019: “Oposición, sumisión y progreso de los poderes cristianos en el naciente al-Andalus y el extraño caso de Pelayo”, en A. García, C. García de Castro y S. Ríos (eds.), *1300 aniversario del origen de Asturias*, Anejos de Nailos, 5, pp. 121-131.

Arce Sainz, F. y Moreno, F. J., 2012: “La construcción de iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio tardoantiguo y altomedieval en la Meseta Norte”, en L. Caballero, P. Mateos y T. Cordero, *El territorio*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, LXI, pp. 97-122.

Asín Palacios, M., 1930: “El libro de los animales de al-Jahiz”, *Isis*, 14, pp. 20-54.

Arjona, A., 1989: *Anales de Córdoba musulmana (711-1008)*, Córdoba.

Ayala, C., 2011: “Las fuentes cristianas. Crónicas latinas sobre la conquista Islámica”, *Andalucía en la Historia*, 4, pp. 18-23.

Ayala, C., 2012: “La memoria del 71 en la historiografía cristiana medieval y actual”, en M.Fierro, J. Martos, J. P. y M^a. J. Viguera (eds.), *711-1616, de árabes a moriscos*, Córdoba, pp. 343-378.

Azcarate, A., 1988: *Arqueología cristiana de la Antigüedad tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Gasteiz.

Azuar, R., 2015: “De Arqueología Mozárabe. I”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 22, pp. 121-145.

Azuar, R., 2016: “De Arqueología Mozárabe. II. De sus iglesias y documentos epigráficos”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 23, pp. 75-102.

B

- Balaguer, F. (1946): “Notas documentales sobre los mozárabes oscenses”, *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 2, pp. 397-416.
- Balmaseda, L., 1995: “El tesoro perdido de Guarrazar”, *Archivo Español de Arqueología*, LXVIII, pp. 149-164.
- Balmaseda, L. y Papí, C., 1997: “Jarritos y patenas de época visigoda en los fondos del Museo Arqueológico Nacional”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, XV, 1-2, pp. 153-174.
- Balmaseda, L., 1998: *Arte ornamental arquitectónico visigodo en la provincia de Toledo*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Balmaseda, L., 2007: “Algunos problemas de la escultura visigoda toledana”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Escultura decorativa tardorromana y altomedieval en la Península Ibérica*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XLI, pp.275-299.
- Balmaseda, L., 2008: “La escultura de Recópolis”, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp.143-157.
- Balmaseda, L., 2009: “Orfebrería epigrafiada de época visigoda en el Museo Arqueológico Nacional”, en *VIII Jornadas Científicas sobre documentación del la Hispania altomedieval (siglos VI-X)*, pp. 11-42.
- Bango, I., 1974: “Arquitectura de la décima centuria: ¿Repoblación o mozárabe?», *Goya*, 122, pp. 68-75.
- Bango, I., 1979: “El neovisigotismo artístico de los siglos IX y X: la restauración de las ciudades y templos”, *Revista de Ideas Estéticas*, 148, pp. 25-34.
- Bango, I., 1989: *Alta Edad Media. De la tradición hispanogoda al románico*, Madrid.
- Bango, I., 1991: *El Arte mozárabe*, Cuadernos del Arte Español, 2, Madrid.
- Bango, I., 1996: “El arte mozárabe”, en *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe* (Córdoba, 1995), pp. 37-52.
- Bango, I., 1998: “Estudio preliminar”, en M. Gómez-Moreno, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*, edición facsímil, Universidad de Granada.
- Bango, Isidro, 2007: “Un gravísimo error en la historiografía española, el empleo equivocado del término mozárabe”, *Simposio internacional El legado de al-Andalus en los reinos de León y Castilla durante la edad Media*, Valladolid, pp. 73-88.
- Bango, I., 2008: “Los expolios del paisaje monumental y la arquitectura hispana de los siglos VII al XI. Reflexiones sobre el proceso constructivo de San Miguel de Escalada”, *De Arte*, 7, pp. 7-50.
- Bango, I., 2012: “711/842. Siglo y medio de la cultura material de la España cristiana desde la invasión. Musulmanes y cristianos determinantes de una mistificación “históricocultural” que no cesa”, *Anales de Historia del Arte*, 22, pp. 57-90.

- Barahona, M. L., 2016: *Estructuras de embalse (presas) y derivación (azudes) de épocas romana y altomedieval en la cuenca media del río Tajo*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).
- Babero, A. y Vigil, M., 1974: *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona.
- Babero, A. y Vigil, M., 1978: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona.
- Barceló, M., 1979: “La primerenca organització fiscal d'al-Andalus segons la «Crònica del 754» (95/713 [4] -138/755)”, *Faventia*, 1/2, pp. 231-261.
- Barceló, C., 1997: “Mozárabes de Valencia y «Lengua valenciana», *Revista de Filología Española*, LXXVII, 3/4, pp. 253-279.
- Barceló, C., 2001: “Columnas “arabizadas” en basílicas y santuarios del occidente de al-Andalus”, *La islamización de la Extremadura romana*, Cuadernos Emeritenses, 17, pp. 89-137.
- Barceló, C., 2002: “Escritos árabes en la basílica paleocristiana de Casa Herrera (Mérida)”, *Madrider Mitteilungen*, 43, pp. 299-315.
- Barceló, C., 2004: “Las inscripciones omeyas de la alcazaba de Mérida”, *Arqueología y territorio Medieval*, 11, 1, pp. 59-78.
- Barceló, M., 2010: *El sol que salió por Occidente: estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*, Valencia.
- Barceló, C., 2019: “Epigrafía cristiana de al-Andalus: mozárabe y latina”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 26, 2019, pp. 115-138.
- Barrena, E., 1987: “Preliminares de la historia del poblamiento medieval: aproximación a la tendencia general de las transformaciones operadas en la organización social del territorio vasco entre los siglos I y VII, *II Congreso Mundial Vasco. Instituciones, Economía y Sociedad (siglos VIII-XV)*, San Sebastián, t. II, pp. 553-572.
- Barroca, J., 1990: “Contribuição par o estudo dos testemunhos préromânicos de ntre Douro-e-Minho. 1. Ajimeces, delosias e modilhões de rolos”, *IX centenario da deicação da Sé de Braga*, pp. 101-145.
- Barroso, R. y Morín, J., 1993-94: “Las «Termas» de Ercávica: un posible edificio de baños rituales en época romana”, *Anales de Prehistoria y Arqueología*, pp. 237-267.
- Barroso, R. y Morín, J., 1994: “La ciudad de Arcávica en época visigoda: fuentes literarias y testimonios arqueológicos”, *1er Congreso de Arqueología Peninsular*, (Porto 1993), vol. IV, pp. 287-306.
- Barroso R. y Morín, J. 1996: “La ciudad de Arcávica y la fundación del monasterio Servitano”, *Hispania Sacra*, 48, pp. 149-196.
- Barroso, R. y Morín, J., 1997: “El edificio de baños de Ercávica, en Ciudades romanas en la provincia de Cuenca”, *Homenaje a Francisco Suay Martínez*, Arqueología Conquense, XIV, pp. 239-288.

- Barroso, R. y Morín, J., 2000: “Fórmulas y temas iconográficos en la plástica hispanovisigoda (siglos VI-VIII). El problema de la influencia oriental en la cultura material de la España tardoantigua y altomedieval”, en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 279-306.
- Barroso, R., Morín, J., Benito, L. y López Recio, M., 2006-2007: “El Cerro de las Sepulturas (Azután, Toledo): nuevos datos sobre necrópolis visigodas en la Jara toledana”, *Cuaderna*, 14-15, pp. 31-43.
- Barroso, R., Carrobles, J. y Morín, J., 2008: “*Petrus Arcavicensis Celtiberiae ecclesiae episcopus* ¿Un obispo en Recópolis en época visigoda”, *XV Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*, Toledo, pp. 1081-1108.
- Barroso, R., Carrobles, J. y Morín, J., 2011: “El mendo funerario en el ámbito de la *Sedes regia toletana*”, en C. Pacheco (coord.), *La muerte en el tiempo. Arqueología e historia del hecho funerario en la provincia de Toledo*, Talavera de la Reina, pp. 201-240.
- Barroso, R., Carrobles, J. y Morín, J., 2012: “El hábitat rural en el territorio de la *Sedes Regia toletana*. Aldeas y monasterios”, en P. Diarte y A. Martín (coords.), *Arqueología de paisaje en formación. Antigüedad Tardía y Alta Edad Media*, Zaragoza, pp. 69-72.
- Barroso, R., Carrobles, J. y Morín, J. 2013: “La topografía de la *Sedes Regia Toletana* a través de su escultura monumental”, *XV Congreso Internacional de Arqueología Cristiana* (Toledo, 2008), pp. 1451-1464.
- Barroso, R., Carrobles, J., Diarte, P. y Morín, J., 2014: “La evolución del suburbio y territorio ercavicense desde la tardía antigüedad a la época hispanovisigoda”, en J. López y A. Martínez (eds.), *In concavis petrarun habitaverunt. El fenómeno rupestre en el Mediterráneo medieval: de la investigación a la puesta en valor*, BAR International Series, 2591, pp. 257-294.
- Barroso, R., Carrobles, J. y Morín, J., 2015: “Ciudad y territorio toledano entra la Antigüedad Tardía y el reino visigodo. La construcción de una “*Civitas regia*””, *Erytheia*, 36, pp. 9-62.
- Barroso, R., Carrobles, J. y Morín, J. y Sánchez, I., 2015: *Los Hitos, Arisgotas –Orgaz, Toledo- de palacio a panteón visigodo*, Madrid.
- Bat Ye’Or (1994): *Juifs et Chrétiens sous l’Islam: Les dhimmis face au défi intégriste*, París.
- Bazzana, A., 1979: “Las investigaciones arqueológicas de arqueología en la provincia de Castellón de la Plana. Campañas de 1978 y 1979”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 6, pp.307-312.
- Bazzana, A. y Guichard, P., 1976a: “Recherche sur les habitats musulmans du Levante espagnol”, *Atti del Colloqui Internazionali di Archeologia Medievale*, pp. 60-69.
- Bazzana, A. y Guichard, P., 1976b: “Investigaciones arqueológicas den habitats medievales de la provincia de Castellón de la Plana”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 3, pp. 297-300.

Bazzana, A. y Guichard, P., 1978: “Les villages désertés de l’Espagne orientale: état présent et perspectives d’une recherche archéologique”, *Archéologie Médiévale*, VIII, pp. 165-223.

Bazzana, A., 1979: “Céramiques médiévales: Les méthodes de la description analytique appliquées aux productions de l’Espagne Orientale”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XV, pp. 135-183.

Bedia, J., Beltrán, J. y López Domínguez, M., 1992: “La campana mozárabe del Museo provincial de Huelva”, *Cuadernos del Suroeste*, 3, pp. 175-181.

Beltrán de Heredia, J., 2001: “Una factoría de *garum* y salazón de pescados en Barcino”, en J. Beltrán de Heredia (dir.), *De Barcino a Barcinona (siglos I-VII). Los restos arqueológicos en la plaza del Rey*, Barcelona, pp. 58-62.

Beltrán de Heredia, J., 2005a: “Las producciones locales e importaciones de cerámica común del yacimiento de la plaza del Rei de Barcelona, entre la época visigoda y el período islámico. Siglos VI-VIII”, *Quaderns d’Arqueologia i Història de la Ciutat de Barcelona, Quarhis*, 1, pp. 68-89.

Beltrán de Heredia, J., 2005b: “Les élites locales et la transformation du centre de pouvoir à Barcelone. Un exemple de continuité”, *Les Cahiers de Saint Michel de Cuxa*, XXXVI, pp. 151-168.

Beltrán de Heredia, J., 2006: “Los contextos altomedievales de la plaza del Rei de Barcelona: la cerámica de tradición carolingia”, *Quaderns d’Arqueologia i Història de la Ciutat de Barcelona, Quarhis*, 2, pp. 108-139.

Beltrán de Heredia, J., 2008a: “Inhumaciones “privilegiadas” *intra muros* durante la Antigüedad Tardía: el caso de *Barcino*”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 19, pp. 231-260.

Beltrán de Heredia, J., 2008b: “*Barcino* durante la Antigüedad Tardía, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 275-291.

Beltrán de Heredia, J. y Bonet, Ch., 2007: “Nouvelles données sur le baptistère de Barcelona”, *Tempi e dinamiche della cristianizzazione tra Ligure di Ponente e Provenza* (Albenga, 2006), pp. 771-820.

Beltrán de Heredia, J., 2009: “arquitectura i sistemes de construcció a *Barcino* durant l’Antiguitat Tardana. Material, Tècniques i morters: un dòssil director al jaciment de la plaça del Rei”, *Quaderns d’Arqueologia i Història de la Ciutat de Barcelona, Quarhis*, 9, pp. 142-169.

Beltrán de Heredia, J., 2015: *Barcelona en la Antigüedad Tardía. El cristianismo, los visigodos y la ciudad*, Barcelona, 2015

Bendala, M. y Negueruela, I., 1980: “Baptisterio paleocristiano y visigodo en los Reales Alcázares de Sevilla”, *Noticiario Arqueológico Hispano*, 10, pp. 337-379.

- Bermúdez, J. M., 2010: “El atrium del complejo episcopal cordubensis. Una propuesta sobre la funcionalidad de las estructuras tardoantiguas del patio de la mezquita de Córdoba”, *Romula*, 9, pp. 315-341.
- Bermúdez, J. M., 2011: “Mobiliario litúrgico del complejo cultural cristiano de Cercadilla, Córdoba: (columnas, estípites y mensa)”, *Romula*, 10, pp. 277-306.
- Bernal, D y Ribera, A., (eds.), 2008: *Cerámicas hispanorromanas: un estado de la cuestión*, Cádiz.
- Bienes, J.J., Cabañero, B. y Hernández J.A., 1996-1997: “La catedral románica de El Salvador de Zaragoza a la luz de los nuevos datos aportados por su excavación arqueológica”, *Artigrama*, 12, pp. 315-334.
- Bonet, Ch. y Beltrán de Heredia, J. 2000: “El primer grupo episcopal de Barcelona”. *Sedes Regiae (400-800 d C.)*, Barcelona, pp. 467-490.
- Bohigas, R. y García Camino, I., 1991: “Las cerámicas medievales del Norte y Noroeste de la Península Ibérica. Rasgos comunes y diferencias regionales”, en *A Cerâmica Medieval no Mediterrâneo Ocidental* (Lisboa, 1987), Mértola, 69-86.
- Bonet, Ch. y Beltrán de Heredia, J., 2001: “Origen y evolución del conjunto episcopal de Barcino: de los primeros tiempos cristianos a la época visigoda”, en J. Beltrán de Heredia (dir.), *De Barcino a Barcinona (siglos I-VII). Los restos arqueológicos en la plaza del Rey*, Barcelona, pp. 74- 93.
- Bonifay, M. y Bernal, D., 2008: “Recópolis, paradigma de las importaciones africanas en el *visigothorum regnum*. Un primer balance”, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 99-115.
- Bosch Vilá, J., 1959: *Albarracín Musulmán*, Teruel.
- Bouquet, D., 1749: *Rerum gallicanum et francicarum scriptores*, París.
- Breuil, H y Lantier, R., 1945: “Villages pre romaines de la Peninsule Iberique. Le Tolmo de Minateda (Albacete)”, *Archivo de Prehistoria Levantina*, II, pp. 213-248.
- Burch, J., García, G., Nolla, J. M., Palahí, Ll., Sagreda, J. Sureda, M., Vivó, D. y Miquel, I., 2006: *Excavacions arqueològiques a la muntanya de San Julià de Ramis, 2, El castelum*, Girona.
- Burillo, F., 1998: *Los Celtíberos. Etnias y estados*, Barcelona.
- Burman, Th. E., 1994: *Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leyden - Nueva York - Colonia.

C

Caballero, L. y Arribas, F., 1970: *Alconétar en la vía de la Plata, Garrovillas (Cáceres)*, Excavaciones Arqueológicas en España, 70, Madrid.

Caballero, L. y Ulbert, T. (1976): *La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)*, Madrid.

Caballero, L. y Latorre, J. I., 1980: *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque (Toledo). Arqueología y arquitectura. San Pedro de la Mata (Toledo) y Santa Comba de Bande (Orense)*, Excavaciones Arqueológicas en España, 109.

Caballero, L. y Sánchez-Palencia, J., 1982: “Presas romanas y datos sobre poblamiento romano y medieval en la prov. de Toledo”, *Noticiario Arqueológico Hispano*, 14, pp. 379-433.

Caballero, L., 1989a: “Pervivencia de elementos visigodos en la transición al mundo medieval. Planteamiento del tema”, *III Congreso de Arqueología Medieval Española* (Oviedo), pp. 113-134.

Caballero, L., 1989b: “Cerámicas de época visigoda y postvisigoda de las provincias de Cáceres, Masdid y Segovia”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 3, pp. 75-108.

Caballero, L. y Bueno, J., 1989: “De nuevo a propósito de la basílica de Recópolis”, *Archico Español de Arqueología*, 62, pp. 283-291.

Caballero, L. y Velázquez, I., 1989: “Un grafito en el cimborrio central de la iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres)”, *Archivo Español de Arqueología*, 62, pp. 262-271.

Caballero, L. y Sánchez, J. C., 1990: “Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano”, *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Antigüedad y Cristianismo, 7, pp. 444-485.

Caballero, L., 1991: “Sobre Santa Comba de Bande (Ourense) y las placas de Saamasas (Lugo)”, *Galicia no tempo*, pp. 75-115.

Caballero, L., Almagro Gorbea, A., Madroñero de la Cal, A. y Granda, A., 1991: “La iglesia de época visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres)”, *Extremadura Arqueológica*, II, pp. 497-523.

Caballero, L., Galera, V. y Garralda M^a. D., 1991: “La iglesia de época paleocristiana y visigoda de «El Gatillo de Arriba» (Cáceres)”, *I jornadas de Prehistoria y Arqueología en Extremadura (1986-1990)*, Extremadura Arqueológica, 2, pp. 471-497.

Caballero, L., 1992: “¿Visigodo o asturiano? Nuevos hallazgos en Mérida y otros datos para un nuevo “marco de referencia” de la arquitectura y la escultura altomedieval en el Norte y Oeste de la Península Ibérica”, *XXXIX Corso di Cultura sull'arte Ravennate e Bizantina*, pp. 133-190.

Caballero, L., 1994-95: “Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española: arquitectura y escultura de influjo omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del X”, *Al-Qantara*, XXV y XVI, pp. 321-350 y 107-124.

Caballero, L., 1995: “Zamora en el tránsito de la Edad Antigua a la Edad Media, siglos V-X, en G. Delibes, S. Moreta, J. Gutiérrez y M. A. Mateos (coords.), *Historia de Zamora*, t. I, pp. 339-440.

Caballero, L. y Arce Sainz, F., 1995: “El último influjo clásico en la Lusitania extremeña. Pervivencia Visigoda e innovación musulmana”, *Cuadernos Emeritenses*, 10, pp. 185-217.

Caballero, L. y Arce Sainz, F., 1996: “La iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora). Arqueología de la arquitectura”, *Archivo Español de Arqueología*, 70, pp. 221-274.

Caballero, L. y Fernández Mier, M., 1999: “Notas sobre el complejo productivo de Melque (Toledo). Prospección del territorio y análisis de Carbono 14, polínicos, carpológicos y antracológicos y de morteros”, *Archivo Español de Arqueología*, LXXII, pp. 199-239.

Caballero, L. y Sáez, F., 1999: *La iglesia mozárabe de Santa lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres). Arqueología y arquitectura*, en *Memorias Arqueológicas de Extremadura*, 2, Mérida.

Caballero, L., 2001a: “La arquitectura denominada de época visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica?”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media (Mérida, 1999)*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XLI, pp. 207-248.

Caballero, L., 2001b: “Paleocristiano y prerrománico: continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica”, Teja y Yanguas (coords.), *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania* (Vitoria, 1996), pp. 91-32.

Caballero, L., 2003: “Arquitectura Tardoantigua y alto medieval en Extremadura”, en P. Mateos y L. Caballero (eds.), *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIX, pp. 143-174.

Caballero, L. y Sáez, F., 2003: “La iglesia de El Gatillo de Arriba, Cáceres”, en P. Mateos y L. Caballero (eds.), *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIX, pp. 33-37.

Caballero, L., Mateos, P. y Returece, M., (eds), 2003: *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXVIII.

Caballero, L., y Retuerce, M., 2003: “Las cerámicas del primer momento de Santa María de Melque (Toledo), construcción, uso y destrucción. Comparación con las de Santa Lucía del Trampal y El Gatillo (Cáceres)”, en L. Caballero, P. Mateos y M. Retuerce (eds.), *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica*, Anejos del Archico Español de Arqueología, XXVIII, pp. 225-271.

- Caballero, L., Arce Sainz, F. y Utrero, M^a A., 2003: “São Gião de Nazaré (Portugal). Un tipo original de iglesia”, *Arqueología de la Arquitectura*, 2, pp. 75-79.
- Caballero, L. y Murillo Fraguero, J. I. 2005: “Notas sobre las cercas y murallas de Santa María de Melque”, *Espacios fortificados en la provincia de Toledo*, Toledo, pp. 257-291.
- Caballero, L. y Arce Sainz, F., 2006: “Producción decorativa y estratigrafía”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Escultura decorativa tardorromana y alto medieval en la Península Ibérica*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XLI, pp. 233-274.
- Caballero, L., 2007: “El monasterio de *Balata melc*, Melque (San Martín de Montalbán) en el centenario de su descubrimiento” en J. Quiroga, A. Martínez Tejera y J. Morín (eds.), *Monasteria et territoria. Élites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, BAR International Series, S1719, pp. 91-119.
- Caballero, L. y Arce Sainz, F., 2007: “Producción decorativa y estratigrafía”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *La escultura decorativa tardorromana y altomedieval en la Península Ibérica*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XLI, pp. 233-274.
- Caballero, L. y otros, 2007: *Estudio de Arqueología de la Arquitectura del convento de Santa Clara de Córdoba*, Fundación Caja Madrid, Madrid.
- Caballero, L., 2009: “‘Impacto’ del Islam en la arquitectura cristiana que se conservó o se reconstruyó en al-Andalus (o bajo dominio musulmán)”, en A. Jiménez (ed.), *De Hispalis a Isbiliya*, Sevilla, pp. 15-58.
- Caballero, L. y Sáez, F., 2009: “La iglesia de El Gatillo de Arriba (Cáceres). Apuntes sobre una iglesia rural en los siglos VI al VIII”, en L. Caballero, P. Mateos M^a. A. Utrero (eds.), *El siglo VII frente al siglo VIII: arquitectura*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, LI, pp. 155-184.
- Caballero, L., 2010: “Vida y trabajo de Manuel Gómez-Moreno con la arquitectura altomedieval como tema”, en *El centro de Estudios Históricos de la JAE: cien años después* (Madrid, 14-17 de diciembre 2010), Digital CSIC.
- Caballero, L. y Moreno, F. J., 2013: “*Balata melc*, Santa María de Melque. Un monasterio del siglo VIII en territorio toledano”, en X. Ballestín y E. Pastor (eds.), *Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)*, British Archeological Reports International Series, pp. 182-204.
- Caballero, L., 2015: “Un conjunto constructivo altomedieval. Quintanilla de Las Viñas y las iglesias con cúpulas sobre pechinas de piedra toba de las provincias de Álava, La Rioja y Burgos”, *Arqueología de la Arquitectura*, 12: e028. Doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arq.arqt.2015.011>.
- Caballero, L. y Moreno, F., 2016: “Sobre la dimensión epistemológica e histórica de una propuesta historiográfica. El modelo explicativo mozarabista”, en I. Käflein, J. Staebel y M. Untermann (eds.), *Cruce de culturas. Arquitectura y su decoración en la Península Ibérica del siglo VI al X/XI* (Heidelberg, 2009), pp. 299-319.
- Cabré, J., 1934: “Las cuevas de los Casares y de la Hoz”, *Archivo Español de Arte y Arqueología*, XXX, pp. 225-254.

Cabré, J., 1946: *El tesorillo visigodo de trientes de las excavaciones del Plan Nacional de 1944-45 en Zorita de los Canes (Guadalajara)*, *Informes y Memorias de la Comisaría General de excavaciones arqueológicas*, 10, Madrid.

Cabré, J., 1947: “Un hallazgo de monedas de oro en la ciudad de Recópolis. El problema de la fundación de la ciudad”, *II Congreso Arqueológico del Sudeste Español* (Albacete 1946), pp. 349-356.

Cabrera, E., 2003: “Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya”, *III Congreso de Historia de Andalucía*, Andalucía Medieval, t. I, Córdoba, pp. 231-250.

Cagigas, I. de las (1947): *Minorías étnicoreligiosas de la Edad Media española. I. Los mozárabes*, Inst. Estudios Africanos, Madrid.

Cahen, C., 1977: “Ḍimma”, en *Encyclopédie de l'Islam*, II, pp. 234-238, Leyde-Paris.

Calvo, S., 2007: “Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)», *Al-Qanṭara*, 28-1, pp. 166-177.

Camón, J., 1950: “Arquitectura prerrománica española”, *XVI Congreso Internacional de Historia del Arte* (Lisboa, 1949), T. I, pp. 106-123.

Camón, J., 1963: “Arquitectura española del siglo X. Mozárabe y de la repoblación”, *Goya*, 52, pp. 106-12

Camón, J., 1984: *Perfil autobiográfico*, Zaragoza.

Campos, J., 1960: *Juan de Biclara, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid.

Camps Cazorla, E., 1940: “El arte hispanovisigodo”, en *Historia de España dirigida por Menéndez Pidal*, v. III, Madrid.

Camps, E., 1963: “El arte hispano-visigodo”, en *Historia de España* (coord. R. Menéndez Pidal), t. III, reed., Madrid.

Canto, A., Martín, F. y Vico, J., 2002: *Monedas Visigodas: Catálogo del Gabinete de Antigüedades*, Madrid.

Cañavate, V., Mellado, J. A. y Sarabia, J., 2009: “Uso residual y problemática del siglo VIII en el palacio de época visigoda del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)”, *Auqueología y Territorio Medieval*, 16, pp. 9-31.

Carballeira, A. M., 2002: *Legados píos y fundaciones familiares en alAndalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Madrid.

Carballeira, A. M., 2012: “Aproximación a las donaciones piadosas en el Islam medieval: el caso de al-Andalus”, en A. García Leal (coord.), *Las donaciones piadosas en el mundo medieval*, Oviedo, pp. 385-406.

Carmona, A., 2009: “El sur de Albacete y los emplazamientos de Yyuh”, *Al-Basit*, 54, pp. 5-27.

Casal, M^a. T., 2008: “Características generales del urbanismo cordobés de la primera etapa emiral: el arrabal de Saqunda”, *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, 1, pp.109-134.

Casamar, M., 1975: *Arte mozárabe*, Toledo.

Casamar, M., 1986: *Exposición la mezquita de Córdoba: siglos VIII-XV*, Córdoba.

Casas, J. y Nolla, J. M^a, 1997: “Material ceràmic del Puig de les Muralles (Puig Rom, Roses)”, *Arqueomediterrània*, 2, pp 7-19.

Castellanos, S., 2007: *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*, Madrid.

Castro, A., 1996.: *La realidad histórica de España*. México.

Castro, M., 2003: “Arqueología y numismática: los hallazgos de época visigoda de “La Vega” (Madrid) y Recópolis (Guadalajara)”, *XIII Congreso Internacional de Numismática*, pp. 1165-1171.

Castro, M., 2008: “Los hallazgos numismáticos de Recópolis: aspectos singulares de su integración en la secuencia histórica del yacimiento”, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 129-139.

Castro, M. y Gómez de La Torre, A., 2008: “L actividad artesanal en Recópolis: la producción de vidrio”, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 117-128.

Castro, M., 2014: “Recópolis y los contextos numismáticos de época visigoda en el Centro de la Península Ibérica”, *Revue Numismatique*, 171, pp. 463-495.

Castro, M. y Olmo, L., 2016: “Dirhams, feluses y contextualización arqueológica en el centro de la Península: nuevos hallazgos de época emiral (s. VIII-IX d. C.) en Recópolis”, *XV Congreso Nacional de Numismática* (Madrid, 2014), pp. 1097-114.

Castro del Río, E., Pizarro, G. y Sánchez-Ramos, I., 2006: “El conjunto arqueológico del parque infantil de tráfico de Córdoba. La ocupación tardoantigua del *suburbium*”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17, pp. 103-118.

Catalán, D. y de Andrés, M^a. S., 1975: *Crónica del moro Rasis, versión del Ajbār mulūk al-Andalus de A'mad ibn Mu'ammad ibn Mūsà al-Rāzī, 889-955; romanizada para el rey Don Dionis de Portugal, hacia 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de don Perianes Porçel*, Madrid.

CEVPP, 1989; “Cerámicas de época visigoda en la Península Ibérica. Precedentes y perduraciones”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 3, pp. 9-20.

CEVPP, 1991: “Cerámicas de época visigoda en la Península Ibérica. Precedentes y perduraciones”, *A cerâmica medieval no Mediterrâneo Occidental* (Lisboa, 1987), Mértola, pp. 49-67.

Cerrato, E., 2018 : “El Calendario de Córdoba como fuente para la reconstrucción de la topografía eclasiástica de la Córdoba altomedieval”, en E. Cerrato y D. Asensio (coords.),

Nasara, *extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, Córdoba, pp. 33-46.

Cerrillo, E., 1981: "Las ermitas de Portera y Santa Olalla. Aproximación al estudio de las cabeceras rectangulares", *Zephrus*, 32/33, pp. 235-237.

Cerrillo, E., 1983: *La basílica de época visigoda de Ibahernando*, Cáceres.

Cerrillo, E., 2003: "Las Áreas Rurales en la Extremadura Tardoantigua", en P. Mateos y L. Caballero (eds.), *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIX, pp. 241-253.

Christys, A. (2002): *Christians in al-Andalus, 711-1000*, Richmond.

Claude, D., 1965: "Studien zu Recópolis 2. Die Historische Situation", *Madriider Mitteilungen*, 6, pp. 167-194.

Codoñer, C., 1972: *El de Viris Ilustribus de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca.

Cohen, M. R., 1999: "What was the pact of 'Umar? A literary-historical study", *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 23, pp. 100-157.

Colbert, E. P., 1962: *The Martyrs of Córdoba (850-859)*, Washington, 1962.

Collins, R., 1991: *La conquista árabe (710-797)*, Barcelona.

Coope, J. A., 1995: *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln-Londres.

Cordero, T. y Franco, B., 2012: "El territorio emeritense durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media", en L. Caballero, P. Mateos y T. Cordero, *El territorio*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, LXI, pp. 147-169.

Cordero, T. y Sastre, I., 2010: "El yacimiento de Casa Herrera en el contexto del territorio emeritense (siglos IV-VIII), en A. García (coord.), *Espacios urbanos en el occidente mediterráneo 8s. VI-VIII*, pp. 211-218.

Cordero, T., 2018: "Mérida y su territorio entre el imperio romano y la conquista islámica", en C. López, J. Jiménez y F. Palma (eds.), *Historia de Mérida*, t. I, pp. 447-820.

Corell, J., 1989: "Inscripción del obispo Anesio, atribuida erróneamente a Justiniano", *Saitabi*, 39, pp. 63-72.

Creswell, K. A. C., 1958: *A short account of Early Muslim Architecture*, Londres.

Creswell, K. A. C., 1969: *Early Muslim. Umayyads. A. D. 622-750*, 2 vols., Oxford.

Cruz Villalón, M., 1981: "Los antecedentes visigodos de la Alcazaba de Badajoz", *Revista de arte, geografía e historia*, 2, pp. 23-30.

Cruz Villalón, M^a, 1982: “Los materiales de la escultura visigoda de Mérida “, *Norba*, 3, pp. 7-14.

Cruz, M., 1985: *Mérida Visigoda: La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz.

Cruz Villalón, M^a, 1991 : “La escultura visigótica de la Lusitania “, *Actes du VII Journées Internationales d’Arqueologie* (Toulouse, 1985), pp. 63-70.

Cruz Villalón, M^a, 1994-95: “Badajoz visigodo, Badajoz mozárabe”, *Anas*, 7-8, pp. 327-342.

Cruz, M., 2000: “El taller de escultura de Mérida. Contradicciones de la escultura visigoda”, en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 265-278.

Cruz Villalón, M^a, 2006: “Aplicación metodológica al estudio de la escultura. El conjunto visigodo de Extremadura”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Escultura decorativa tardorromana y altomedieval en la Península Ibérica*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XLI, pp. 221-232.

Cruz Villalón, M^a, 2013: “Piezas visigodas de la Catedral y del obispado de Badajoz”, en M. A. Zalama, P. Mogollón, S. A. Ordax (coord.), *Alma ars: estudios de arte e h.iostoria en homenaje al Dr. Salvador Andrés Ordax*, Valladolid, 37-40.

Ch

Chalmeta, P., 1975: “Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)”, *Cuadernos de Historia*, VI, pp. 1-90.

Chalmeta, P., 1980b: “Concesiones territoriales en al-Andalus hasta la llegada de los almorávides”, *Cuadernos de Historia, Anexos a la Revista Hispania*, VI, pp. 1-90.

Chalmeta, O., 1985: “Precisiones acerca de ‘Hafṣūn’”, *Actas de las III Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, pp. 163-175.

Chalmeta, Pedro, 1993.: “Mozárabes”, *Enciclopedia of Islam*. New Edition, vol. VII, Leiden, New York, p. 247.

Chalmeta, P., 1994: *Invasión e islamización. La conquista de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid.

Chalmeta, P., 1998: “El surgir de una formación: al-Andalus”, *El Islam y Cataluña*, Barcelona, pp.39-49.

Chalmeta, P., 2015: “Los primeros 46 años de economía en al-Andalus”, *Alhadra*, 1, pp. 41-88.

Chavarría, A., 2007: *El final de las vilae in Hispania (siglos IV-VII d. C.)*, Turnhout.

Chavarría, A., 2010: “Suburbio, iglesias y obispos. Sobre la errónea ubicación de algunos complejos episcopales en la *Hispania* tardoantigua”, en D. Vaquerizo (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función*, Monografías de Arqueología cordobesa, 18, pp. 435-453.

D

- De'Maffei, F., 1995: "Il Palazzo di Qasr ibn Wardan dopo gli scavi e i restauri. Con una breve nota introduttiva sui palazzi bizantini", en A. Iacobini y E. Zanini, E. (eds.), *Arte Profana e Arte Sacra a Bisanzio, Milion*, 3, Roma, pp. 105-187.
- Del Amo, M. D., 1979: *Estudio crítico de la necrópolis paleocristiana de Tarragona*, Tarragona.
- Delgado, C., 1987: *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*, Toledo.
- Díaz y Díaz, M., 1957: "De Patrística Española", *Revista Española de Teología*, 17, pp. 3-46.
- Díaz y Díaz, M., 1958: "La producción literaria de Eutropio de Valencia", *Anecdota Wisigothica I*, t. XII, nº 2, pp. 9-17.
- Díaz y Díaz, M., 1976: *De Isidoro al siglo XI, ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona.
- Díaz y Díaz, M., 1986: "Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos", *Antigüedad y Cristianismo*, III, pp. 443-456.
- Díaz y Díaz, M., 2008: "Los mozárabes. Una minoría combativa", en C. Aillet, M. Penellas y Ph. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, pp. 1-8.
- Doménech, C., Mellado, J. A. y Cañavate, V., 2016: "Estratos y monedas: el pórtico del complejo episcopal de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)", en B. Gamó y R. Sanz (eds.), *Actas de la I Reunión Científica de Arqueología de Albacete*, pp. 693-703.
- Domingo, J. A., 2014: "Le décor architectonique", en I. Rébé, C. Raynaud y Ph. Sénac (dirs.), *La premier Moyen Âge à Ruscino. Entre Septimanie et al-Andalus (VIIe-IXe s.)*, pp. 225-235.
- Dosma Delgado, R., 1601: *Discursos patrios de la real ciudad de Badajoz*, Madrid.
- Dozy, R. P., 1849-1850: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-Âge*, Leyde.
- Dozy, R. P. 1984: *Historia de los musulmanes de España. Tomo II. Cristianos renegados*, Madrid.
- Ducellier, A., 1996: *Chrétiens d'Orient et islam au Moyen Âge. VIIe-XVe siècle*, París.
- Duval, N., 1998: "La cathédrale paléochrétienne de Barcelone revisitée", *Bulletin Monumental*, t. 156, 4, pp. 403-410.

E

Echevarría Arsuaga, A., 2009: “Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 27, pp. 37-52.

Eger, Ch., 2010: “Guarrazar”, *El tiempo de los “bárbaros”. Pervivencia y transformación en la Galia e Hispania (ss. V-VII d. C.)*, Zona Arqueológica, 11, pp. 563-565.

Eger, Ch., 2007: “Guarrazar (Guadamur, Toledo). Bericht zu den Untersuchungen 2002-2005. Mit Beiträgen von Carlos Basas, Norbert Benecke, Jochen Görsdorf und Andreas Scharf”, *Madriider Mitteilungen*, 48, pp. 267-305.

Epalza, M. y Llobregat, E., 1982: “¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península (Sharq al-Andalus)”, *Instituto de Estudios Alicantinos*, 36, pp. 7-31.

Epalza, M., 1985-86: “La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 23, 171-179.

Epalza, M. y Rubiera, M^a. J., 1986: “Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana”, *Simposio Toledo hispanoárabe*, Toledo, pp. 129-133.

Epalza, M., 1992: “Les mozarabes, état de la question”, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64, pp. 39-50.

Epalza, M., 1993: “Note de sociologie religieuse médiévale : la disparition du christianisme au Maghreb et en al-Andalus”, en *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de son 70e anniversaire*, Túnez, pp. 69-79.

Epalza, M., 1994a: “Falta de obispos y conversión al islam de los cristianos de al-Andalus”, *Al-Qantara*, 15, fasc. 2, pp. 385-400.

Epalza, M., 1994b: “La desaparición del cristianismo en el Magreb y en al-Andalus”, *Encuentro islamo-cristiano*, 267, pp. 2-6.

Epalza, M., 1997; “Sobre kanisa (iglesia), kanis (sinagoga) y kanisiyya (ruinas religiosas): toponimia y arqueología cristianizadas”, *Qurtuba*, 2, pp. 49-57.

Escrivá, V., Soriano, R. y Rosselló, M., 1987-1988: “Altar paleocristiano del área episcopal de Valencia”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, 13, pp. 333-244.

F

- Faro, J. A. y Unzu, M., 2007: “Necrópolis de la Casa del Condestable (Pamplona)”, *La tierra te sea leve. Arqueología de la muerte en Navarra*, Pamplona, pp. 209-212.
- Faro, J. A., García-Barberena, M. y Unzu, M., 2007a: “La presencia islámica en Pamplona”, en Ph. Sénac (ed.), *Villa 2. Villes et campagnes de Tarraconaise et d'Al-Andalus (Vie-XIe siècles): la transition*, pp. 97-138.
- Faro, J. A., García-Barberena, M., Unzu, M. y de Miguel, M. P., 2007b: “El cementerio islámico de la Plaza del Castillo (Pamplona)”, *La tierra te sea leve. Arqueología de la muerte en Navarra*, Pamplona, pp. 249-252.
- Fattal, A., 1958: *Le statut légal des non-musulmans en pays d. islam*, Beirut.
- Feijoo, S., 2001: “El aljibe de la Alcazaba de Mérida”, *Excavaciones arqueológicas en Mérida 1999*, Memoria, 5, pp. 191-211.
- Feijoo, S. y Alba, M., 2005: “El sentido de la alcazaba emiral de Mérida: su aljibe, mezquita y torre de señales”, *Mérida excavaciones arqueológicas 2002*: 565-586.
- Feijoo, S. y Alba, M., 2014: “La decadencia de Mérida en el siglo IX”, en J. Zozaya y Kurtz, S., *Bataliús III. Estudios sobre el reino aftasí*, Badajoz, pp. 93-110.
- Fernández Conde, J., 1994: “La fundación de San Salvador de Valdediós. Fuentes epigráficas”, *La época de Alfonso y San Salvador de Valdediós* (Oviedo, 1993), pp. 213-233.
- Fernández Félix, A., 1997: “Biografías de alfaquíes: la generación de al-‘Utbi”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 8, pp. 142-175.
- Fernández Félix, A. y Fierro, M., 2000: “Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal del s. III/IX”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 415-427.
- Fernández Félix, A., 2003: *Cuestiones legales del Islam temprano: la ‘Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid.
- Fernández Guerra, A., 1887: “Nuevas inscripciones de Córdoba y porcuna”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 11, pp. 170-175.
- Fernández Izquierdo, F., 1982: “Aportación al estudio de Recópolis”, *Archico Español de Arqueología*, LV, pp. 145-146.
- Fernández Miranda, M., 1982: “Don Juan Cabré y la arqueología visigótica: Reccopolis”, Juan Cabré Aguiló (1882-1982), *Encuentro de Homenaje*, pp. 93-99.
- Fernández-Puertas, A., 2009: *Mezquita de Córdoba: su estudio arqueológico en el siglo XX*, Córdoba.
- Fierro, M., 1991: “El derecho malikí en al-Andalus: siglos II/VIII-V/IX”, *Al-Qantara*, 12, pp. 119-132.

- Fierro, M., 1995: "Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafṣūn", *Al-Qantara*, XVI, fasc. 2, pp. 221-257.
- Fierro, M., 2011a: *Abderramán III y el Califato Omeya de Córdoba*, San Sebastián.
- Fierro, M., 2011b: "Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales", en V. Martínez Enamorado (ed.), *I Congreso Internacional Escenarios urbanos de al-Andalus y el occidente musulmán*, (Vélez-Málaga, 2010), Málaga, pp. 137-167.
- Fierro, M. y J. Tolan (eds.), 2013: *The legal status of dimmi-s i de Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout.
- Fita, F., 1906: "Dos lápidas visigodas", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 48, pp. 58-62.
- Fita, F., 1914: "Alcaracejos, Adamuz y Córdoba. Nuevas inscripciones", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 65, pp. 557-572.
- Fita, F., 1916: "El epitafio malagueño del abad amansvindo", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 69, pp. 398-409.
- Fita, F., 1917: "Epitafios poéticos de Badajoz, Granada y Málaga en los años 1000, 1002 y 1010", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 70, pp. 85-91.
- Floriano, A., 1951: *Diplomacia española del periodo astur*, t. II, *Cartulario crítico*, Oviedo.
- Folch, C., 2012: *Els territoris del nord-est de Catalunya durant l'alta edat mitjana (segles VI-XI d.C): organització territorial i arqueologia del poblament*, Barcelona.
- Foy, D., 1995: "Le Verre de la fin du IV^e au VIII^e siècle en France méditerranéenne : premier essai de typochronologie ", *Le verre de l'Antiquité Tardive et du haut Moyen Age (IV^e-VIII^e) : Typologie Chronologie Diffusion* (Guiry-en-Vexin, 1993), pp. 187-244.
- Foy, D., Picon, M., Vichy, M. y Thirion-Merle, V. (2003): "Caractérisation des verres de la fin de l'Antiquité en Méditerranée occidentale: l'émergence de nouveaux courants commerciaux", *Échanges et commerce du verre dans le Monde Antique. Actes du colloque de l'Association Française pour l'Archéologie du verre*, (Aix en Provence y Marsella, 2001), pp. 41-77.
- Franco Moreno, B., 2008: *De Emérita a Mārida. El territorio emeritense entre la Hispania gothorum y la formación de al-Andalus (ss. VII-X). Transformaciones y pervivencias*, Tesis Doctoral, Universidad de Educación a Distancia.
- Franco Moreno, B., 2013: "La comunidad cristiana de Mārida durante el periodo andalusí", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H^a Medieval, 26, pp. 119-138.
- Franco-Sánchez, F., 2001: "La conquista musulmana del Magreb y al-Andalus según las crónicas mozárabes", en M. H. Fantar, S. K. Zangar y S. Zbiss (cods.), *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire*, pp. 285-307.
- Friedmann, Y. (2003): *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge.

Fronchoso, R., 2001: *Los Feluses de al-Andalus*, Madrid.

Fronchoso, R., 2009: “Las monedas encontradas en la excavación de la Catedral de Córdoba”, *Arte, Arqueología e Historia*, 16, pp. 195-204.

Fuertes, M^a C., 2000: “La evolución de la cerámica medieval de Cercadilla, Córdoba. Estado de la cuestión”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 11, pp. 217-232.

Fuertes, M^a C. e Hidalgo, R., 2001: “La evolución del arrabal noroccidental de *Quturba*: el yacimiento de Cercadilla”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 12, pp. 159-175.

Fuertes, M^a C. e Hidalgo, R., 2005: *Guía Arqueológica de Cercadilla*. Córdoba, Sevilla.

Fuertes, M^a C., Roderio, S. y Ariza, J., 2007: “Nuevos datos urbanísticos en el área de la puerta del *palatium* de Córdoba”, *Romula*, 6, pp. 173-210.

Fuertes, M^a C. e Hidalgo, R., 2010: “La transformación del paisaje del área noroccidental cordobesa y del palacio imperial de Maximiano tras la caída de la tetarquía”, en A. García (coord.). *Espacios urbanos en el occidente mediterráneo (s. VI-VIII)*, Toledo, pp. 165-172.

Fuertes, M^a C., 2018: “Una tumba insólita de la necrópolis mozárabe de Cercadilla, Córdoba”, en E. Cerrato y D. Asensio (coords.), *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, Córdoba, pp. 33-46.

G

Gaiffier, B. de, 1938: “L’inventio et translatio de S. Zoïle de Cordoue”, *Analecta Bollandiana*, 56, pp. 361-369.

Gamo, B., 2010: “Un material frágil y olvidado. El estudio del vidrio de época visigoda en Hispania”, en *El tiempo de los “bárbaros”. Pervivencia y transformación en Galia e Hispania*, *Zona Arqueológica*, 11, pp. 476-487.

Gamo, B., 2014: “Fortificaciones del reino de Toledo en el sureste de la Península Ibérica”, en R. Catalán, P. Fuentes y J. C. Sastre (eds.), *Las fortificaciones en la tardoantigüedad. Élités y articulación del territorio (siglos V-VIII d.c.)*, Madrid, pp.79-94.

Garen, S., 1992: “Santa María de Melque and Church Cosntruction under Muslim Rule”, *Journal of the Society of Architectural Historians*, LI, 3, pp. 288-305.

García Aguinaga, J. L. y Villalta, M. P., 1984 (2ª edición 1994): “Fortificaciones y puerta de Bagastri”, *Antigüedad y Cristianismo*, I, pp. 101-108.

García Alonso, F., 2009: *La Arqueología durante el franquismo, 1939-1956*, Barcelona.

García-Bellido, A., 1947: “Un templo romano arcaico en Valencia”, *Archivo Español de Arqueología*, XX, pp.149-151.

García-Bellido, Mª. P., 1991: “Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos, I”, *Archivo Español de Arqueología*, LXIV, pp. 37-81.

García-Bellido, Mª. P., 1995: “Moneda y territorio: la realidad y su imagen”, *Archivo Español de Arqueología*, LXIX, pp. 131-148.

García Blánquez, L. A. y Vizcaíno, J., 2013 : “El conjunto arqueológico de Algezares. Un nuevo espacio monumental de época tardía en el sureste hispano”, *Actas XV Congreso Internacional de Arqueología Cristiana* (Roma), pp. 1251-1267.

García de Cortázar, J. A., 1983: “Los oscuros comienzos de la Alta Edad Media”, en A. Llanos (ed.), *Álava en sus manos*, vol. III, Vitoria, pp. 73-105.

García Fitz, F. (2003): “Las minorías religiosas y la tolerancia en la edad media hispánica: ¿mito o realidad?”, en A. García Sanjuán (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la península ibérica durante la edad media*, Huelva, pp. 13-56.

García Gómez, E., 1954: “Dulce, mártir mozárabe de inicios del siglo X”, *Al-Andalus*, XIX, fasc. 2, pp. 451-454.

García Jiménez, G. y Vivó i Codina, D., 2003: “Sant Julià de Ramis y Puig Rom: dos ejemplos de yacimientos con armamento y equipamiento militar visigodo en el noreste peninsular”, *Gladius*, XXIII, pp. 161-190.

García López, J. C., 1903: *Relaciones Topográficas de España. Provincia de Guadalajara*, t. II, Madrid.

García Moreno, L., 1975: *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica*, Madrid.

- García Moreno, L., 1989: *Historia de España visigoda*, Madrid.
- García Moreno, L., 2008: “Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado”, Discurso de Recepción en la Real Academia de la Historia”, Madrid.
- García Sanjuán, A., 2002: *Hasta que Dios herede la tierra*, Huelva.
- García Sanjuán, A., 2008: “Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico”, en M. Fierro y F. García Fitz, (eds.) *El cuerpo derrotado: cómo trataban los musulmanes a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid, 2008, pp. 61-111.
- García Sanjuán, A., 2011: “La caridad islámica y los no musulmanes: los legados píos de los dhimmíes en al-andalus (siglos X-XII), en A. M^a. Carballeira (ed.), *Caridad y compasión en biografías islámicas*. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XVI, Madrid, pp. 297-326.
- García Sanjuán, A. 2013a: *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid.
- García Sanjuán, A., 2013b: “La formación de la doctrina legal malikí sobre lugares de culto de los dhimmíes”, en M. Fierro y J. Tolan (eds.), *The legal status of dimmi-s i de Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout, pp. 131-156.
- García Sanjuán, A., 2016: “Manuel Acién Almansa, medievalista pionero y renovador de la historia de al-Andalus”, *Medievalismo*, 26, pp. 135-153.
- Garen, S., 1992: “Santa María de Melque and Church Construction under Muslim Rule”, *Journal of the Architectural Historians*, 51-3, pp. 288-306.
- Gatier, P. L., 1992: “Les inscriptions grecques d’époque islamique (viie-viii siècles) en Syrie du Sud”, en P. Canivet y J.-P. Rey-Coquais (eds), *La Syrie de Byzance à l’Islam* (Lion-Paris, 1990, Damasco, pp. 145-157.
- Gervers, M. y Bikhazi, R. J. (eds.), (1990): *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto.
- Gil, J., 1970-71: “En torno a las santas Nunilo y Alodia”, *Revista de la Universidad de Madrid*, 19, n° 74, vol. 4, pp. 103-140).
- Gil, J., 1972: “La pasión de San Pelayo”, *Habis*, 3, pp. 161-202.
- Gimeno, H., 2004: “La epigrafía en San Pedro de la Nave”, en L. Caballero (coord.), *La iglesia de san Pedro de la Nave, Zamora, Zamora*, pp. 239-273.
- Glick, Th., 2007: *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval*, Valencia.
- Godoy, C., 1994: “L’Oracional Hispànic de Verona i la topografia de Tarraco a l’Antiguitat Tardana: possibilitats i límits”, *Pyrenae*, 25, pp. 245-258.
- Godoy, C., 2019: “La basílica del anfiteatro, el Oracional de Verona y el culto a los mártires Fructuoso, Augurio y Eulogio en la Tarragona del siglo VII”, en *VII Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica* (Tarragona 2018), pp. 65-74.

Gómez-Moreno, M., 1906a: "Excursión a través del arco de herradura", *Cultura Española*, III, pp.785-811.

Gómez-Moreno, M., 1906b: "San Pedro de la Nave. Iglesia visigoda", *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones*, II, pp. 365-373.

Gómez-Moreno, M., 1919: *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI* (2 vols.), Madrid.

Gómez-Moreno, M., 1925: *Catálogo Monumental de España. Provincia de León*, Madrid.

Gómez-Moreno, M., 1927: *Catálogo Monumental de España. Provincia de Zamora*, Madrid.

Gómez-Moreno, M. 1966: "Primicias del arte cristiano español", *Archivo Español de Arte*, XXXIX, 154, pp. 101-140.

Gómez-Moreno Calera, M., 2016: *Manuel Gómez-Moreno Martínez (1870-1970)*, Granada.

Gómez-Moreno Rodríguez, M^a E., 1995: *Manuel Gómez-Moreno Martínez*, Madrid.

Gómez de la Torre, A., 2008: "La muralla de Recópolis", *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 77-86.

Gomia, M., 1997: *La ceca de Ercávica*, Barcelona-Madrid.

González Blanco, A., 1988 (2^a edición 1990): "La población del S-E en los siglos oscuros IV-X, *Antigüedad y Cristianismo*, V. pp. 11-27.

González Blanco, A., Molina, J. A. y Fernández, F., 2006: "Informe preliminar de las excavaciones arqueológicas en el yacimiento de Begastri (Cehegín, Murcia). Campaña de 1999 ¿Estamos ante una iglesia de planta bizantina?", *Memorias de Arqueología*, 14, pp. 261-270.

González Fernández, J., 2002: "Mozarabía versus islam: ¿convivencia o intransigencia?", *Cuadernos del CEMyR*, 10, pp. 27-42.

González López, J. C., 2007: "Vajillas de importación no africanas en el noreste peninsular (S. V-VII). Distribución y tipocronología", *Archivo Español de Arqueología*, LXXX, pp. 207-238.

González, R. y Fernández, F., 2010: "Mula: el final de una ciudad de la cora de Tudmîr." *Pyrenae*, 41-42, pp. 81-119.

González, R., Fernández, F. y Crespo, M.S., 2004: "La necrópolis intramuros con edificio de culto del Cerro de La Almagra (Mula, Murcia), *Memorias de arqueología*, 13, Murcia, pp. 265-276.

González Fernández, J., 2002: "Mozarabía versus islam: ¿convivencia o intransigencia?", *Cuadernos del CEMyR*, 10, pp. 27-42.

- González Fernández, J., 2016: *Inscripciones mozárabes de Andalucía*, Sevilla.
- González Villaescusa, R., 2001: *Monumentos funerarios y sepulturas entre los siglos I a. de C-VII d. de C.*, Alicante.
- Gonzalves, C., 1989: “Nuevos yacimientos mozárabes en la provincia de Málaga”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 3, pp. 221-232.
- Gonzálvez, R., 1978: “El arcediano Joffre de Loaysa y las parroquias urbanas de Toledo en 1300”, *Historia mozárabe*, Toledo, pp. 45-48.
- Grabar, O., 1978: *City in the Desert: Qars al-Hayr East*, Cambridge.
- Granados, J. O., 1995: “Notes per a l’estudi de la basílica i del conjunt episcopal paleocristià de Barcelona. Valoració de la primera fase”, *IV Reunió d’arqueologia cristiana hispanica*, Barcelona, pp. 121-131.
- Guardia, M. y Lorés, I., 2007: “La escultura tardorromana y altomedieval en Cataluña”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Escultura decorativa tardorromana y altomedieval en la Península Ibérica*, Anejos del Archivo Español de Arte, XLI, pp.191-219.
- Guichrad, P., 1976: *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona.
- Guichard, P., 1977: *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l’Espagne musulmane*, París.
- Guichard, P., 1995: *La España musulmana. Al-Andalus Omeya (siglos VIII-X)*, Madrid.
- Guidetti, M., 2009: “The Byzantine heritage in Dār al-Islām: churches and mosques in al-Ruhā between the sixth and the twelfth century”, *Muqarnas*, 26, pp. 1–36.
- J. M^a. y Godoy, C., 1998: “Barcino, de sede imperial a *vrbs regia* en época visigoda”, *Madriditer Mitteilungen*, 39, pp. 425-466.
- Gurt, J. M^a. y Sánchez Ramos, I., 2010: “La ciudad cristiana en el Mediterráneo occidental. La comprensión del mundo urbano tardío desde una perspectiva material”, *Mainake*, 31, pp. 131-147.
- Gurt, J. M^a. y Diarte, P., 2012: “La basílica de Santa Leocadia y el final del uso del circo romano de Toledo: una nueva interpretación”, *Zephyrus*, LXIX, pp. 149-163.
- Gutiérrez Lloret, S., 1996: *La Cora de Tudmir: de la antigüedad tardía al mundo islámico*, Madrid-Alicante.
- Gutiérrez Lloret, S., 1999a: “La ciudad en la antigüedad tardía en el Sureste de la provincia Carthaginiensis: la reviviscencia urbana en el marco del conflicto grecogótico”, *Acta Antiqua Complutensia I, Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad Tardía* (1996), pp. 101-28.
- Gutiérrez Lloret, S., 1999b: “La cerámica emiral de Madinat Iyih (El Tolmo de Minateda, Albacete): una primera aproximación”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 6, pp. 71-111.

Gutiérrez Lloret, S., 2000a: “La identificación de *Madinat Iyyh* y su relación con la sede episcopal Elotana. Nuevas perspectivas sobre viejos problemas”, *Scripta in Honorem E. A. Llobregat*, Alicante, pp. 481-550.

Gutiérrez Lloret, S., 2000b: “El espacio doméstico altomedieval del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete), entre el ámbito urbano y el rural”, *Castrum*, 6, *Maisons et espaces domestiques dans le monde Méditerranéen au Moyen Âge*, pp. 151-164.

Gutiérrez Lloret, S., 2000c: “Algunas consideraciones sobre la cultura material de las épocas visigoda y emiral en el territorio de Tudmir”, en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 95-116.

Gutiérrez Lloret, S., 2002: “De espacio religioso a espacio profano: transformación del área urbana de la basílica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) en barrio islámico”, en *II Congreso de Historia de Albacete* (Albacete, 2000), pp. 307-316.

Gutiérrez Lloret, S. y Abad, L. 2002: “Fortificaciones urbanas altomedievales del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, España): el baluarte occidental”, *Mil Anos de Fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500): Actas do Simpósio Internacional sobre Castelos* (Palmela, 2000), pp. 133-43.

Gutiérrez Lloret, S., 2004: “Ilici en la Antigüedad Tardía: la ciudad evanescente”, *Iberia, Hispania, Spania: una mirada desde Ilici*, Alicante, pp. 95-110.

Gutiérrez Lloret, S., Abad, L. y Gamo, B., 2005 “Eio, Iyyuh y el Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete): de sede episcopal a madīna islámica”, en *Les ciutats tardoantigues d'Hispania: cristianització i topografia*, Institut d'Estudis Catalans. VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, pp. 345-68.

Gutiérrez Lloret, S., 2006: “Viejas y nuevas monedas en la ciudad emiral de *Madinat Iyyuh* (El Tolmo de Minateda, Albacete)”, *Al-Qantara*, XXVII, 2, pp. 337-374.

Gutiérrez Lloret, S. y Gamo, B., 2006: “La iglesia visigoda de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)”, *Sacralidad y Arqueología. Antigüedad y Cristianismo*, XXI, pp. 137-169.

Gutiérrez Lloret, S., 2007: “La islamización de Tudmir: balance y perspectivas”, en Ph. Sénac (ed.), *Villa*, 2, *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VI^e-XI^e siècles): la Transition*, Etudés Medievales Iberiques, pp. 275-318.

Gutiérrez Lloret, S. y Sarabia, J., 2007: “El problema de la escultura decorativa visigoda en el sudeste a la luz del Tolmo de Minateda: distribución, tipologías funcionales y talleres”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Escultura decorativa tardorromana y altomedieval en la Península ibérica*, Anejos de Archivo Español de Arqueología, XLI, pp. 301-344.

Gutiérrez Lloret, S., 2009: “La arqueología en la historia del temprano al-Andalus: espacios sociales, cerámica e islamización”, en Ph. Sénac (ed.), *Histoire et archéologie de l'occident musulman (VII^e-XV^e siècle): al-Andalus. Maghrrec, Sicile*, Villa, 4, pp. 33-80.

Gutiérrez Lloret, S. y Cánovas, P., 2009: “Construyendo el siglo VII: arquitecturas y sistemas constructivos en el Tolmo de Minateda.”, en L. Caballero, P. Mateos y M. A. Utrero (eds.), *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura, Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XLVIII, pp. 91-131.

Gutiérrez Lloret, S., 2012: “La arqueología en la historia del temprano al-Andalus: espacios sociales, cerámica e islamización”, en Ph. Sénec (ed.), *Histoire et archéologie de l'Occident musulman (VIIe-XVe): al-Andalus, Maghreb et Sicile. Villa*, 4, pp. 33-66.

Gutiérrez Lloret, S. y Grau, I., 2012: “El territorio tardoantiguo y altomedieval en el sureste de Hispania: Eio-Iyyuh como caso de estudio”, en L. Caballero, P. Mateos y T. Cordero (eds.), *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura, Anejos del Archivo Español de Arqueología*, LXI, pp. 171-198.

Gutiérrez Lloret, S., y Sarabia, J., 2013: “The episcopal complex of Eio-El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, Spain)”, *Architecture and spatial organization. 7th to 8th centuries AD. Hortus Artium Medievalium*, 19, pp. 267-300.

Gutiérrez Lloret, S., 2014: “La materialidad del Pacto de Teodomiro a la luz de la arqueología”, *eHumanista/IVITRAS*, 5, pp. 262-288.

Guyon, J. (2005): "Au-dela des Espagnes: un aperçu sur les groupes épiscopaux en Occident", *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica* (Valencia 2003), Barcelona, pp. 15-33.

H

Hagertry, M. J. (1978): *Los cuervos de San Vicente. Escatología mozárabe*, Madrid.

Hamarneh, B., 2003: *Topografia cristiana ed insediamenti rurali nel territorio dell'odierna Giordania nelle epoche bizantina ed islamica. V-IX sec.*, Ciudad del Vaticano.

Hamilton, R. W., 1959: *Khirbat al-Maffjar*, Oxford.

Hauschild, T., 1983: *Arquitectura romana de Tarragona*, Tarragona.

Hayes, J. W., 1992: *Excavations at Sarachane, II, The Pottery*, Princeton.

Heiss, A., 1872: *Description générale des monnaies des rois visigoths d'Espagne*, París.

Henriet, P., 2002: "Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu du IXe siècle)", en M. Lauwera (ed.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, Études médiévales de Nice, 4, pp. 93-139.

Helal Ouriachen, H., 2011: "Los paradigmas de la ciudad tardoantigua: la pluralidad del cambio urbano. Una hipótesis de trabajo", *Revista de Claseshistoria. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*, Art. Nº 196, <http://www.claseshistoria.com/revista/index.html> [consultado: 3/2/2015].

Hernández Jiménez, F., 1975: *El alminar de Abd al-Rahman III en la Mezquita Mayor de Córdoba: génesis y repercusiones*, Granada.

Hernández, F. J., 1985: *Cartularios de Toledo*, Madrid.

Hernández, J.A. y Bienes, J.J., 1998: "La excavación arqueológica de la catedral del Salvador", *La Seo de Zaragoza, Zaragoza*, pp. 25-46.

Hernández, J.A., Cabañero, B. y Bienes, J.J., 1998: "La mezquita aljama de Zaragoza", *La Seo de Zaragoza, Zaragoza*, pp. 71-84.

Hernández, J.A., 2004: "La mezquita aljama de Zaragoza a la luz de la información arqueológica", *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones, Anejos*, X, pp. 65-91.

Herrera, P., 1996: "Las Escuelas cristianas de la Córdoba del s. IX", *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música)*, Córdoba, pp. 195-200.

Hidalgo, R. y Marfil, P., 1992: "El yacimiento arqueológico de Cercadilla: avance de resultados", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 3, pp. 277-308.

Hidalgo, R. y Ventura, A., 1994: "Sobre la cronología e interpretación el palacio de Cercadilla en Corduba", *Chiron*, 24, pp. 221-240.

Hidalgo, R., 1996: *El criptopórtico de Cercadilla, análisis arquitectónico y secuencia estratigráfica*, Sevilla.

Hidalgo, R. y otros, 1996: *El criptopórtico de Cercadilla. Análisis arquitectónico y secuencia estratigráfica*, Sevilla.

Hidalgo, R., 1999: "El obispo Lampadio", *Arte, Arqueología e Historia*, 6, pp. 89-93.

Hidalgo, R., 2000: "Sobre la cristianización de la topografía de la Córdoba tardoantigua: el caso del Palacio de Cercadilla", *Arqueología da Antigüedad na Península Ibérica. Actas III Congresso de Arqueologia Peninsular*, Vol. 4, pp. 741 -754.

Hidalgo, R. y Fuertes, M^a. C., 2001: "Córdoba, entre la Antigüedad Clásica y el Islam. Las Transformaciones de la ciudad a partir de la información de las excavaciones en Cercadilla", *Cuadernos Emeritenses*, 17, pp. 225-264.

Hidalgo, R. y Ventura, A., 2001: "Posible baptisterio en el palacio de la Merced, *Funus Cordobensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, pp. 250-251.

Hidalgo, R., 2012: "Sobre el supuesto centro de culto cristiano del anfiteatro de Córdoba", *Habis*, 43, pp. 249-274.

Hidalgo, R., 2005: "Algunas cuestiones sobre la *Corduba* de la Antigüedad Tardía", *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica* (Valencia 2003), Barcelona, pp. 401-414.

Hidalgo, R., 2016: "El complejo monumental de Cercadilla: las transformaciones cristianas", en O. Brandt, V. Ficocchi Nicolai, V. y G. Castiglia, (eds-), *Costantino e i costantinidi: l'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi (Acta XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae)*, Vol. I, pp. 523-550.

Hillenbrand, R., 1982: "La docle vita in early Islamic Syria: the evidence of later Umayyad palaces", *Art History*, 5/1, pp. 1-35.

Hitchcock, R., 1978: "El supuesto mozarabismo andaluz", *Actas del I Congreso de historia de Andalucía*, 1976, t. 1, pp. 149-151.

Hitchcock, R., 1981: "¿Quiénes fueron los verdaderos mozárabes? Una contribución a la historia del mozarabismo", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30, pp. 574-583.

Hitchcock, R., 1989: "La imagen literaria de los mozárabes en el Siglo de Oro", en S. Neumeister (ed.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Berlín, 1986), pp. 487-494.

Hitchcock, R., 2008: *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and influences*, Ashgate, Hampshire.

Hoppe, J. M., 2000: "Le corpus de la sculpture visigothique. Libre parcours et essai d'interprétation", en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 307-358.

Hübne, E., 1871: *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Hildesheim.

Huete, M., 1994: "Fuentes para el estudio de la historiografía latina de la alta edad media hispánica (siglos VII-X)", *Medievalismo*, 4, pp. 5-26.

I

Ibrahim, T., 1987: “Evidencia de precintos y amuletos en al-Andalus”, *II Congreso de Arqueología Medieval Española*, t. II, pp. 705-710.

Ibrahim, T., 1995: “Un precinto a nombre de ‘Abd al-Rahman I’”, *Al-Qantara*, XVI, fasc. 1, pp. 143-146.

Ibrahim, T., 1999: “Un precinto a nombre de ‘Anbasa Ibn Suhaym alKalbi, gobernador de Al-Andalus, 103-107/ 721-725’”, *Al-Qantara*, XX, fasc. 1, pp. 191-194.

Ibrahim, T., 2006: “Notas sobre precintos y ponderales. I. Varios precintos de sulÊ a nombre de ‘Abd Allah ibn Malik: correcciones y una posible atribución. II. Adiciones a ‘Ponderales andalusies’”, *Al-qantara*, XXVII, fasc 2, pp. 329-335.

Ibrahim, T., 2011: “Nuevos documentos sobre la conquista Omeya de Hispania. Los precintos de plomo”, *711, Arqueología e Historia entre dos mundos*, Zona Arqueológica, 15, vol. I, pp. 147-161.

IPPAR, 1998: *Portugal Islámico. Os ultimos sinais do mediterrâneo*, Lisboa.

J

Járrega, R., 1991: *Cerámicas finas tardorromanas y del Mediterráneo Oriental en España. Estado de la cuestión*, Anjeos del Archivo Español de Arqueología, XI. Madrid.

Járrega, R., 2013: “Las últimas importaciones romanas de cerámica en el este de Hispania Tarraconensis: una aproximación”, *SPAL*, 22, pp. 143-172.

Jiménez, A., 1975: *La mezquita de Almonaster*, Huelva.

Jiménez de Gregorio, F., 1966: “Hallazgos arqueológicos en la provincia de Toledo”, *Archivo Español de Arte*, XXXIX, pp. 174-186.

Jiménez de Gregorio, F., 1984: “La villa de Orgaz en la comarca de la Sisla”, *Anales Toledanos*, XIX, pp. 243-258.

Juan, E. y Pastor, I., 1989a: “El yacimiento de época visigoda de Pla de Nadal”, *Archivo de Prehistoria Levantina*, XIX, pp. 357-373.

Juan, E. y Pastor, I., 1989b: “Los visigodos en Valencia Pla de Nadal: ¿una villa áulica?”, *Boletín de la Sociedad de Arqueología Medieval Española*, 3, pp. 137-179.

Juan, E. y Lerma, J. V. 2000: “La villa áulica del “Plá de Nadal” (Riba-roja de Túria)”, *Grandes Temas Arqueológicos*, 2. *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, pp. 135-142.

Juan, de J. y Cáceres, Y., 2010: “De Toletum a Tulaytula”, en A. García (ccord.), *Espacios urbanos en el occidente mediterráneo*, Toledo, pp. 295-304.

K

Krautheimer, R., 1984: *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*, Madrid.

King, P. D., 1981: *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid.

Konradaheim, G., 1980: “Exploration géophysique des soubassements de l’ cathédrale de Tolède”, *Annales d’Histoire de l’Art et d’Archéologie*, 2, pp.95-99.

L

- Lagardère, V., 1988: "Communautés mozárabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en al-Andalus", *Studia Islamica*, 67, pp. 99-119.
- Lampérez, V., 1908: *Historia de la Arquitectura Cristiana en la Edad media*, vol. I, Madrid.
- Lapiedra, E., 1994: "Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en oriente", *Al-Qantara*, XV, fasc. 2, pp. 453-463.
- Lapiedra, E. (1997): *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante.
- Lapiedra, E., "La leyenda de Teodomiro y su transmisión textual a lo largo de la historia", *eHumanista/IVITRA*, 5, pp. 349-369.
- Lara, G., 2010: "Reflexions al voltant del temple de juno a ilici. de l'anàlisi arqueològica a la interpretació històrica", *La Rella*, 23, pp. 95-108.
- Larrea, J. J., 2009: "Construir un reino en la periferia de Al-Ándalus: Pamplona y el Pirineo occidental en los siglos VIII y IX", *Territorio, Sociedad y Poder*, Anejo 2, pp. 279-308.
- Larrea, J. J., 2016: "Las iglesias de los vascones: una problemática antigua y un registro arqueológico nuevo (siglos VI y VII)", *Nailos*, Anejo 3, pp. 219-246.
- Layna, F., 1960: *Castillos de Guadalajara*, Madrid.
- Le Cointe, 1678: *Annales Ecclesiastici Francorum*, VII, París.
- León, A. y Casal, M. T. (2010): "Los cementerios de Madinat Qurtuba", en D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Monografías de Arqueología Cordobesa, 18, vol. II, pp. 651-684.
- León, A., 2016: "Se non è vero, è sempre ben trovato? A vueltas con la arquitectura civil tardoantigua y altomedieval hispana", en A. Chavarría y M. Jurkovic (eds.), *Alla ricerca di un passato complesso*, Zagreb-Motovun, pp. 175-200.
- León, A. y Murillo, J. F., 2017: "Las comunidades *dhimmis* cristianas en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica", *Al-Mulk*, II Época, 15, pp. 145-171.
- Lévi-Provençal, E., 1950: *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., París.
- Lévi-Provençal, E., 1953: "Le malekisme andalou et les apports doctrinaux de l'Orient", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, 1, pp. 156-171.
- Linch, Ch. H. y Galindo, P., 1950: *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651) su vida y sus obras*, Madrid.
- Livio, T., 1990-1997: *Historia de Roma desde su fundación*, 8 vols., Madrid.

Lopes, V., 2003: *Mértola na Antiguidade Tardia. A topografia histórica da cidade e do seu território nos alvares do cristianismo*, Mértola.

Lopes, V., 2008: “A arquitectura e os mosaicos do complexo de baptismal de Mértola”, *Revista de História del Arte*, 6, pp. 33-41.

Lopes, V., 2018: “O complexo religioso e os batistérios de Mértola na Antiguidade Tardia”, *Medievalista [on line]*, 23, URL : <http://journals.openedition.org/medievalista/1570> ; DOI : 10.4000/medievalista.1570

López de Ayala, J., 1907: “Un monumento desconocido. Santa María de Melque”, *Revista Madrileña Cultura Española*, 7, pp. 815-845.

López López, A. C., 1999: "El conde de los cristianos Rabi' ben Teodulfo, *exactor* y jefe de la guardia palatina del emir al-Hakam I", *Al-Andalus. Magreb. Estudios Árabes e Islámicos*, 7, pp. 169-184.

López Ortiz, J., 1931: *La recepción de la escuela malequí en España*, Anuario de Historia del Derecho Español, Madrid.

López Pita, P., 2007: “Algunas consideraciones sobre la legislación musulmana concerniente a los mozárabes”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 20, pp. 167-168.

López Pérez, I., 2012: “¿Todos somos griegos...incluso en el exilio? Algunas reflexiones acerca de las “influencias bizantinas” en la plástica hispánica de la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media”, *Anales de Historia del Arte*, Número Especial (II), 22, pp. 213-219.

López Pita, P., 2007: “Algunas consideraciones sobre la legislación musulmana concernientes a los mozárabes”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 20, pp. 163-181.

López Quiroga, J., 2016: “Monasterios altomedievales hispanos. Lugares de emplazamientos y ordenación de sus espacios”, *Los monasterios en sus emplazamientos: lugares de memoria de los sagrado*, Aguilar de Campoo, pp. 67-99.

López Vilar, J., 2006: *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple spetentional i el complex martirial de Santa Fructuós*, 2 vols., Tarragona.

López-Yarto, A., 2010: *El Catálogo Monumental de España (1900-1961)*, Madrid.

Lorenzo, R., 2004-2005: “La *basílica-sinagoga* de l’Alcúdia d’Elx (1905-2005). Problemes i estat de la qüestió 100 anys després”, *Lucentum*, XXIII-XXIV, pp. 127-155.

Lorrio, A., 2001: *Ercavica. La muralla la topografía de la ciudad*, Bibliotheca Archaeologica Hispana, 9, Madrid.

Lourenço, P., Roca, P. y Alves, E., 2000: “Propostas para a superestrutura da igreja visigótica na praça do Rei (Barcelona)”, *Actas Encuentro Nacional sobre conservación y rehabilitación de estructuras del Grupo Portugués de Ingeniería de Estructuras*, Lisboa, pp. 437-446.

LI

Llobregat, E., 1973: *Teodomiro de Oriola. Su vida y su obra*, Alicante.

Llobregat, E., 1981: “Un sarcófago romano cristiano primitivo en Elda”, *Alborada*, s/n.

M

- Macias, S., 1992: "A basilica paleocristà e as necrópoles paleocristà e islàmica de Mértol: aspectos y problemas", *XXXIX Corso de Cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Rávena, pp. 401-434.
- Macias, J. M., Menchon, J. J, Muñoz, A. y Teixell, I., 2003: "Excavaciones arqueológicas en la Catedral de Tarragona", *Seminario Arqueología de la Arquitectura. Definición disciplinar y nuevas perspectivas*, Arqueología de la Arquitectura, 2, pp. 167-175.
- Macias, J. M., Menchon, J. J, Muñoz, A. y Teixell, I., 2007: "L'Arqueologia de la Catedral de Tarragona. La memòria de les pedres", en J. Figuerola, J. C. Gavalda, J. M^a. Macias, J. J. Menchon, A. Muñoz, I. Teixell, y Q. Vendrell, *La Catedral de Tarragona. In Sede, 10 anys del Pla Director de Restauració*, Tarragona, pp. 151-213.
- Macias, J. M., Muñoz, A. t Teixel, I., 2012a: "Arqueologia a la nau central de la Catedral de Tarragona", *Tribuna d'Arqueologia, 2010-2011*, Barcelona, pp. 151-174.
- Macías, J. M., 1999: *La cerámica comuna tardoantiga a Tàrraco: anàlisi tipològica i històrica (segles V-VII)*, Tarragona.
- Macias, J. M., Muñoz, A., Peña, A., Ramon, M. y Teixell, I., 2012b: *Praesidium, Templum et Ecclesia. Les intervencions arqueològiques a la Catedral de Tarragona 2010-2011*, Tarragona.
- Maíllo, F., 1983: "La guerra santa según el derecho malikí. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medievo hispano", *Studia Historica*, 1, (2), pp. 29-66.
- Manzano, E., 1990: "Beréberes de al-Andalus: los factores de una evolución histórica", *Al-Qantara*, XI, pp. 397-428.
- Manzano, E., 1991: *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*, Madrid.
- Manzano, E., 1993: "El asentamiento y la organización de los yûnd-s sirios en al-Andalus", *Al-Qantara*, 14, pp. 327-359.
- Manzano, E., 1998: "Árabes, bereberes e indígenas: al-Andalus en su primer período de formación", en M. Barceló y P. Tourbet (dir.) *L'incastellamento. Actes des rencontres de Gérone et de Rome*, École Française y Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, Roma, pp.157-177.
- Manzano, E. (1999): "Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus, Una nueva interpretación", *Hispania*, 202, pp. 389-432.
- Manzano, E., 2001: "La conquista del 711: transformaciones y pervivencias", en L. Caballero y P. Mateos, (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, Anejos del Archivo Español de Arqueología*, XXIII, pp. 401-414.
- Manzano, E., 2006: *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona.

- Manzano, E., 2012: “Los relatos de la conquista de al-Andalus en las fuentes árabes: un estudio sobre su procedencia”. Madrid: Centro de Ciencias Humanas y Sociales CSIC, 1-185. www.digital.csic.es [consultado: 25/05/2015].
- Manzano, E., 2014: “La transmisión sobre Teodomiro”, *eHumanista/IVITRA*, 5, pp. 243-261.
- Makki, M., 1957: “Egipto y los orígenes de la historiografía árabe española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, V, pp. 157-248.
- Makki, M., 1968: *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid.
- Makki, M., 2003: “La tolerancia islámica: el modelo andalusí”, en *La civilización islámica en al-Andalus y los aspectos de tolerancia*, Casablanca.
- Madrazo, P., 1872: “Discurso de contestación al de José Amador de los Ríos”, en *Discursos leídos en las recepciones y actos públicos celebrados por la Real Academia de las tres nobles artes de San Fernando*, Madrid, pp. 41-73.
- Mar, R., 2005: *El Palatí. La formació dels palaus imperials a Roma*, Tarragona.
- Marcos, A., 1977: “Cuestiones críticas sobre la localización de las iglesias mozárabes cordobesas de Santa Eulalia de Mérida y Santa Eulalia de Barcelona”, *Corduba*, 4, vol. II, pp. 5-66.
- Marfil, P., 1996a: “La iglesia paleocristiana de Santa Catalina en el convento de Santa Clara”, *Caetaria*, 1, pp. 33-45.
- Marfil, P. 1996b: “El templo paleocristiano descubierto en la antigua iglesia del convento de Santa Clara, de Córdoba”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 67, pp. 197-210.
- Marfil, P., 2001: “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III, en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 117-142.
- Marfil, P., 2006: “La sede episcopal de San Vicente en la santa iglesia Catedral de Córdoba”, *Al-Mulk*, 6, pp. 35-58.
- Marfil, P., 2007: “La basílica de San Vicente en la catedral de Córdoba”, *Arqueología, Arte e Historia*, 14, pp. 185-196.
- Marichal, R. y Sénac, P., 2007: “Ruscino: un établissement musulman du VIII^e siècle”, en P. SENAC (ed.), *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VI^e-XI^e): La transition*, Toulouse, pp. 67-94.
- Márquez, J. C. y Poveda, A. M., 2000 “Espacio religioso y cultura material en Ilici (ss. IV-VII d.C.)”, *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica* (Cartagena, 1998), pp. 185-198.

Martí A. N., 2001: “La plaza del Rey de Barcelona, un yacimiento siempre vivo”, en J. Beltrán de Heredia (dir.), *De Barcino a Barcinona (siglos I-VII). Los restos arqueológicos de la plaza del Rey de Barcelona*, Barcelona, pp. 13-17.

Martí, R., 2004: “La defensa del territori durant la transició medieval”, *Actes del congrés Els Castells Medievals a la Mediterrània Nord-Occidental*, pp. 89-114.

Martí, R., 2011: “Los territorios catalanes en la encrucijada del 711”, *711 arqueología e historia entre dos mundos* (2 vols.), *Zona Arqueológica*, 15, pp. 11-23. Martín-Iglesias, J. C., 2013: “Dos versiones inéditas de la *Passio S. Zoili* (BHL 9022) y la *Inventio S. Zoili* (BHL 9024D) en manuscritos de origen leonés”, *Habis*, 44, pp. 305-322.

Martín Montes, E. y Maroto, M., 2007: “El convento del Carmen Descalzo. Documentos para su historia”, *Anales Toledanos*, 43, pp. 17-46.

Martín Viso, I. y Vigil-Escalera, A., (coords.), 2016: *Congreso Internacional de Cerámicas Altomedievales en Hispania y su entorno (entre los siglos V-VIII d.C.)*, Zamora, 2016.

Martínez Enamorado, V., 1996: “Algunas consideraciones espaciales y toponímicas”, *Al-Qantara*, XVII, pp. 59-77.

Martínez Enamorado, V., 1997a: “Bobastro (Ardales, Málaga). La ciudad de Ibn Haṣūn”, *Archéologie Islamique*, 7, pp. 27-44.

Martínez Enamorado, V., 1997b: “Bobastro (Ardales, Málaga): una *madīna* para un rebelde”, *Qurṭuba*, 2, pp. 123-147.

Martínez Enamorado, V., 1998: “De arqueología mozárabe: Bobastro, las Mesas de Villaverde”, *Revista de Arqueología*, 202, pp. 42-53.

Martínez Enamorado, V., 2003: *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos IX-X)*, Málaga, 2003.

Martínez Enamorado, V., 2004a: “Sobre las 'cuidadas iglesias' de Ibn Haṣūn, Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga)”, *Madridier Mitteilungen*, 45, pp. 507-531.

Martínez Enamorado, V., 2004b: “La basílica mozárabe hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga). Intervención arqueológica en el Cerro de la Tintilla-Mesas de Villaverde. Julio-Agosto de 2001”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2001, vol. III/2: Actividades de Urgencia, Sevilla, 2004, pp. 683-691.

Martínez Enamorado, V., 2004-2004: “Intervención arqueológica en Bobastro. Descubrimiento de la iglesia metropolitana de la *madina* hafsuní”, *Cae*, 4-5, pp. 319-321.

Martínez Enamorado, V., 2006: “Reflexiones sobre el estudio de al-Andalus como sociedad o, de nuevo, qué arqueología para al-Andalus”, en A. García Sanjuán (coord.) *Saber y sociedad en al-Andalus. IV-V Jornadas de cultura islámica*, (Almonáster la Real, Huelva, 2003), Huelva, 2006, pp. 193-237.

Martínez Enamorado, V., 2011: “Construyendo ciudades, edificando dinastías: una breve visión de la edilicia desde el poder en el occidente musulmán”, en V. Martínez Enamorado (ed.), *Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán* (Vélez-Málaga, 2010), Málaga, pp. 205-221.

Martínez Enamorado, V., 2012: *‘Umar ibn Hafṣūn. De la rebeldía a la construcción de la dawla. Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-928)*, Costa Rica.

Martínez-Gros, G., 2000: “L’historiographie des minorités (Morisques, Mudéjars, Mozarabes) dans l’Espagne du milieu du XIXe siècle”, *Iberica*, (2000), pp. 55-71.

Martínez Núñez, M. A., 2011: “Por que llegaron los arabes a la Peninsula Iberica?: las causas de la conquista musulmana del 711”, *AWRAQ*, 3, pp. 21-36.

Martínez Núñez, M^a. A, Gutiérrez Lloret, S. y Amorós, V., 2016: “Un mensaje en la botella: escritura árabe en contexto. Un ejemplo de El Tolmo de Minateda”, *Debates de Arqueología Medieval*, 3, pp. 11-39.

Martínez Núñez, M.^a A., 2014: “Las fuentes epigráficas. Siglos IX-X”, *Jábega* (3^a época), 105, pp. 59-73.

Martínez Tejera, A., 2007: “El hábitat “cenobítico” en *Hispania*: organización y dependencias de un espacio estilista en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media”, en J. López Quiroga, A. Martínez tejera y J. Morín (eds.), *Monasteria et territoria: élites, edilicia y territorio en el mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, BAR International Series, 1719, pp. 19-76.

Martínez Santa-Olalla, J., 1934: “Esquema de la arqueología visigoda”, *Investigación y Progreso*, 8 (4), pp. 103-109.

Martínez Tejera, A., 2003: “La arquitectura de la comunidad dimmiyyun (siglos IX-X): “arquitectura del pacto” y “arquitectura de resistencia”, *Codex Aquilarensis*, 19, pp. 49-72.

Martínez, M. A., Gutiérrez, S. y Amorós, V., 2016: “Mensaje en la botella: escritura árabe en contexto. Un ejemplo de El Tolmo de Minateda”, *Debates de Arqueología Medieval*, 6, pp. 11-39.

Martínez, H. S., 1978: “Historia y epopeya en el poema de Ermoldo el Negro a la conquista de Barcelona”, *Anuario de Letras, Lingüística y Filología*, 16, pp. 91-135.

Mateos, P., 1995: “Identificación del Xenodochium fundado por Mazona en Mérida”, *IV Reunio d’Arqueologia Cristiana Hispanica*, (Lisboa, 1992), Barcelona, pp. 309-316.

Mateos, P., 1999: *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XIX, Madrid.

Mateos, P., 2000: “*Augusta Emerita*, de capital de la *Diocesis Hispaniarum* a sede temporal visigoda”, en G. Ripoll y J. M. Gurt (eds.), *Sedes Regiae (Ann. 400-800)*, pp. 491-520, Barcelona.

Mateos, P. y Alba, M., 2000: “De *Emerita Augusta* a *Marida*”, en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 143-168.

Mateos, P. y Sastre, I., 2001: “Mobiliario arquitectónico de época Tardoantigua en el entorno del Templo de Diana de Mérida. Una propuesta sobre su ocupación entre los siglos VI y IX”, *Mérida, excavaciones arqueológicas, Memoria*, 7, pp. 397-416.

Mateos, P. 2005: “Los orígenes de la cristianización urbana en Hispania”, *VI Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica. Las ciudades tardoantiguas de Hispania: cristianización y topografía*. Barcelona, pp. 49-62.

Mateos, P., Pizzo, A. y Pliego, R., 2005: “Un tesoro de tremises visigodos hallado en el llamado «Foro Provincial» de Augusta Emerita”, *Archivo Español de Arqueología*, LXXVIII, pp. 251-270.

Mateos, P. y Alba, M., 2011: “El paisaje urbano de Augusta Emerita en época tardoantigua (siglos IV-VII)”, en J. M. Álvarez Martínez y P. Mateos, *Actas congreso internacional 1910-2010: el yacimiento emeritense*, (Mérida, 2010), pp. 505-520.

Mateos, P. y Caballero, L., 2011: “El paisaje urbano de Augusta Emerita en época tardoantigua (siglos IV-VII)”, *Actas Congreso Internacional 1910-2010, El Yacimiento emeritense*, Badajoz, pp. 505- 519.

Mateu y Llopis, F., 1936: *Monedas visigodas del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid.

Mattoso, J., 1985: “Os Moçárabes”, *Revista Lusitana*, 6, pp. 5-24.

Maya, A., 1992: *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. Corpus Christianorum Series Latina, CXVI, Turnholt.

Mazzoli-Guintard, C. (2006): “Espacios de convivencia en las ciudades de al-Andalus”, en F. Roldán Castro (ed.), *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, Huelva, pp. 73-89.

Mazzoli-Guintard, C., 2007: “Vivre dans la différence, vivre dans l'indifférence? La coexistence pacifique entre communautés religieuses dans la Cordoue des X-XI siècles”, en G. Aduisio y F. Pugnière (eds.), *Vivre dans la différence hier et aujourd'hui*, (Nîmes 2006), Avignon.

Mazzoli-Guintard, C., 2009a: “Cordue, Séville, Grenade: mythes et réalités de la coexistence des trois cultures”, en *L'héritage de l'Espagne des trois cultures musulmans, juifs et chrétiens*, Horizons Maghrébins, 61, pp. 22-27.

Mazzoli-Guintard, C., 2009b: “Juifs, chrétiens et musulmans en terre d'Islam: des quartiers pluri-confessionnels dans la Cordoue du Xle siècle”, en B. JOLY y J. WEBER, *Églises de l'Ouest, églises d'ailleurs*, Nantes, 475-485.

Mazzoli-Guintard, C., 2011: “711 En la Historia urbana: representaciones y realidades”, en L. A. García Moreno, E. Sánchez Medina y L. Fernández Fonfría (eds.), *Historiografía y representaciones III. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Real Academia de la Historia, pp. 119-156.

Mederos, A., 2018: “Emilio Camps Cazorla. Profesor ayudante de Gómez-Moreno y director electo del Museo Arqueológico nacional (1903-1952)”, *SPAL*, 27.2, pp. 287-314.

Mendoza, A., 1986-87: “Inscripción mozárabe de la Zubia (Granada)”, *Cuadernos de Prehistoria y arqueología*, 13-14, pp. 277-279.

Menéndez Pelayo, M., 1963, 1ª ed. 1880: *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 1, Madrid.

Menchón, J., 1994: “estelas visigodas en la Península Ibérica, aproximación a su problemática: cronología y función”, *V Congreso internacional de estelas funerarias* (Soria, 1993), II, pp. 377-403.

Mergelina, C., 1925: “De arquitectura mozárabe: la iglesia rupestre de Bobastro”, *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 2, pp. 159-176.

Mergelina, C., 1927: *Memoria de las excavaciones realizadas en Mesas de Villaverde-El Chorro (Málaga)*, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 89.

Mesano, N., 1966: “Breves notas sobre las ruinas romanas de «Els Estany» (Almenara)”, *Archivo de Prehistoria Levantina*, XI, pp. 177-196.

Metcalf, D., Cabral, J. y Alves, L., 1992: “Sixth-century Visigothic metrology, some evidence from Portugal”, *American Journal of Numismatics*, 3-4, pp. 65-90.

Mezquíriz, M^a. A. y Tabar, M^a. I., 2007: “Sepulturas de la catedral de Pamplona”, *La tierra te sea leve. Arqueología de la muerte en Navarra*, Pamplona, pp. 213-218.

Michel, 2001: *Les églises d'époque byzantine et umayyade de la Jordanie veviiiie siècles :typologie architecturale et aménagements liturgiques*, Turnhout.

Michel, A., 2011: “Le devenir des lieux de culte chrétiens sur le territoire jordanien entre le VIIe et le IXe siècle : un état de la question”, en A. Borrut, M. Debié, A. Papaconstantinou, D. Pieri y J.-P. Sodini (eds.), *Le proche-orient de justinien aux abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales*, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, 19, pp. 233-269.

Michel, A., 2013: “Les églises de la provincia arabia: particularités de structure et de répartition”, *Les églises en monde syriaque*, Études Syriaques, 10, pp. 197-233.

Moncó, C., 1986: “El eremitorio y la necrópolis hispano visigoda de Ercávica”, *I Congreso de Arqueología Medieval Española* (Huesca 1985), tomo II, pp. 241-257.

Molénat, J.-P. (2000): “Y a-t-il eu des mozarabes à Tolède du VIIIe au XIe siècles?”, en *Entre el califato y la taifa: mil años del Cristo de la Luz*, Toledo, pp. 97-106.

Molénat, J.-P. (2002): “Chrétiens d'al-Andalus et Omeyyades (VIIIe-XIe siècles)”, en J. L. del Pino, (ed.), *Al-Andalus omeya*, Córdoba, pp. 53-65.

Molénat, J.-P. (2008): “La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII siècle”, en C. Aillet, M. Penelas, PH. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, pp. 287-298.

Molénat, J.-P., 2012: “La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)”, *Al-Qantara*, XXXIII, fasc. 1, pp.147-168.

- Molénat, J.-P., 2013: “La *fatwa* sur la construction des églises à Cordue au IVe/Xe siècle”, en M. Fierro y J. Tolan (eds.), *The legal status of dimmi-s i de Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout, pp. 157-166.
- Molénat, J.-P., 2015: “En busca del relato de Ahmad Al-Razi sobre la conquista de al-Andalus”, en L. García Moreno, E. Sánchez y L. Fernández, *Historiografía y representaciones III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, pp. 57-90.
- Monferrer J. P., 2012: “Los cristianos de al-Andalus y su estudio, situación y propuesta”, en M. Fierro, J. Martos, J. P. Monferrer y M. J. Viguera (eds.), *711-1616: de árabes a moriscos*, pp. 255-279.
- Molina, L., 1998: “Un relato de la conquista d al-Andalus”, *Al-Qantara*, XIX. Fasc. 1, pp. 39-66.
- Molina, L., 1999: “Los itinerarios de la conquista: el relato de ‘Arīb”, *Al-Qanṭara*, XX, pp. 27-36.
- Molina, L., 2013: “Crónicas del temprano Al-Andalus. A propósito de dos nuevas traducciones”, *Al-Qantara*, XXXIV, fasc. 1, pp. 187-204.
- Moráis, J.A., 2009: “El descubrimiento del tesoro de Guarrazar como dinamizador de los estudios sobre arte hispanovisigodo en la España del siglo XIX”, *Perspectives contemporaines sur le monde médiéval*, Pitesti, pp. 260-266.
- Moreno, F. J., 2008: “El yacimiento de los Hitos en Arisgotas (Orgaz-Toledo). Reflexiones en torno a cómo ‘se construye’ un monasterio visigodo”, *Anales de Historia del Arte*, 18, pp. 13-44.
- Moreno, F. J., 2007: “Clausura espiritual, defensa y delimitación del territorio. Los monasterios fortificados en el paso de la tardoantigüedad a la Alta Edad Media”, *Congreso Internacional Ciudades Amuralladas*, Pamplona, [CD adjunto].
- Moreno, F. J., 2009: “Amenaza exterior y respuesta constructiva en el seno de una comunidad protegida. El caso de Santa María de Melque en el siglo IX”, en I. Monteiro, A. B. Muñoz y F. Villaseñor (eds.), *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval* (Madrid, 2007), Biblioteca de Historia del Arte, 12, pp. 41-53.
- Moreno, F. J., 2011: *La arquitectura monástica hispana entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, British Archeological Reports International Series, 2287, Oxford.
- Moreno, F. J., 2018: “Visigoths, crowns, crosses and the constrecution of Spain”, *Memories of the American Academy in Rome*, 62, pp. 41-64.
- Moret, J., 1981: *Anales del reino de Navarra*, tres vols., Tolosa.
- Murillo, J. F. y otros, 2004: “Madinat Qurtuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica”, *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 5, pp. 257-290.

Murillo, J. F. y otros, 2010: “La etapa tardoantigua: nuevo paisaje urbano”, en D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Monografías de Arqueología Cordobesa, 18, vol. II, pp. 501-553.

Moreno de Vargas, B., 1981: *Historia de la ciudad de Mérida*, (1ª edición en 1633), Mérida.

N

Naval, F., 1914: “Lápidas mozárabes de Córdoba”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 65, pp. 466-470.

Navarro, R., 1999: “Els poblats de Puig Rom, el Bovalar i Vilaclara”, *Del romà al romànic*, pp. 119-121.

Navascués, J. M., 1947: “De epigrafía cristiana extremeña: novedades y rectificaciones”, *Archivo Español de Arqueología*, XIX, pp. 265-309.

Navascués, J. M., 1948: “La dedicación de la iglesia de Santa María y de todas las vírgenes de Mérida”, *Archivo Español de Arqueología*, XXI, pp. 309-359.

Nef, A., 2013: “Les groupes religieux minoritaires et la question de leur structuration en communautés dans les sociétés médiévales chrétiennes et islamiques”, en J. Dakhliya y W. Kaiser (dirs.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. T. 2, Passages et contacts en Méditerranée*, París, pp.413-440.

Nolla, J. M., 1998: “Els objectes de vidre del Puig de les Muralles (Puig Rom, Roses)”, *Empúries*, 51, pp. 237-249.

O

Ocaña, M., 1942: “La basílica de San Vicente y la gran mezquita de Córdoba. Nuevo examen de los textos”, *Al-Andalus*, 7, fasc. 2, pp. 347-366.

Olagüe, I. (1974): *La revolución islámica en Occidente*, Madrid.

Oliveira, J. A. (trad.), 1935: *Conquista de Lisboa aos Mouros (1147) Osberno*, Lisboa.

Olmo, L., 1988: “Arquitectura religiosa y organización litúrgica en época visigoda. La basílica de Recópolis”, *Archivo Español de Arqueología*, LXI, pp. 157-178.

Olmo, L., 1995: “Proyecto Recópolis: ciudad y territorio en época visigoda”, *Arqueología en Guadalajara, Patrimonio Histórico Arqueología Castilla-La Mancha*, nº 12, pp. 211-223.

Olmo, L., 2000: “Ciudad y procesos de transformación social entre los siglos VI y IX: de Recópolis a *Racupel*”, en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 385-400.

Olmo, L., 2001: “Ciudad y procesos de transformación social entre los siglos VI y IX: de Recópolis a *Racupel*”, en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, pp. 385-399.

Olmo, L., 2002: “Arqueología Medieval en Guadalajara. Un estado de la cuestión”, *Primer Simposio de Arqueología de Guadalajara*, t. II, pp. 467-499.

Olmo, L., 2004: “Juan Cabré y los inicios de la investigación arqueológica en Recópolis”, *El arqueólogo Juan Cabré (1882-1947). La fotografía como técnica documental*, pp. 371-383.

Olmo, L., 2006: “La ciudad en el centro peninsular durante el proceso de consolidación del estado visigodo de Toledo”, *La investigación de la época visigoda en la comunidad de Madrid*, vol. II, *La ciudad y el campo*, Zona Arqueológica, 8, pp. 251-264.

Olmo, L., 2008a: “Fuentes escritas y primeras investigaciones sobre Recópolis”, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 23-39.

Olmo, L., 2008b: “Recópolis: una ciudad en transformación”, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 41-62.

Olmo, L. y Castro, M., 2008: “La cerámica de época visigoda de Recópolis: apuntes tipológicos desde una análisis estratigráfico”, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 89-96.

Olmo, L., Castro, M., Gómez de la Torre, A. y Sanz, A., 2008: “Recópolis y su justificación científica: la secuencia estratigráfica”, *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 66-75.

Olmo, L., 2011: “De *Celtiberia* a *Santabariyya*: la gestión del espacio y el proceso de formación de la sociedad andalusí (ss. VIII-IX)”, *711 Arqueología e Historia entre dos mundos*, vol. II, Zona Arqueológica, 15, pp. 39-62.

Olmo, L., y Castro, M., 2011: “La época visigoda a través de la arqueología”, *711 Arqueología entre dos mundos*, Alcalá de Henares, pp. 49-77.

Olmo, L. y Castro, M., 2018: “Coins, cities and archaeological contexts in the centre of the Iberian Peninsula between the 6th and 8th Centuries ad: Reccopolis and Toledo, en G. Pardini, N. Parise y F. Marani (coords.), *Numismatica e Archeologia. Moente. Stratigrafie e contesti. Dati a confronto*, pp. 557-571.

Olstein, D., 2003: “El péndulo mozárabe”, *Anales Toledanos*, 39, pp. 37-77.

Olstein, D., 2006: *La era mozárabe: los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía y la historia*, Salamanca.

Osuna, M., 1976: *Ercávica I, Arqueología Conquense*, I, Cuenca.

Osuna, M., 1977b: “Excavaciones arqueológicas en Ercávica. Castro de Santaver, Cañaveruelas (Cuenca). Agosto 1973”, *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 5, pp. 25-28.

Osuna, M., 1983: “Diez años de excavaciones arqueológicas en Ercávica (Cañaveruelas, Cuenca)”, *Homenaje al Profesor Martín Almagro Basch*, t. III, pp. 263-273.

P

Palol, P., 1950: “Fíbulas y broches de cinturón de época visigoda en Cataluña”, *Archivo Español de Arqueología*, 78, pp.

Palol, P., 1952a: *Bronces hispanovisigodos de origen mediterráneo. I. Jarritos y patenas litúrgicos*, Barcelona.

Palol, P., 1952b: *El castro hispanovisigodo de Puig Rom (Rosas)*, en *Informes y Memorias de la Comisaría Provincial de Excavaciones Arqueológicas*, 27, Madrid.

Palol, P., 1962a: “Basílicas paleocristianas en la isla de Menorca, Baleares”, en *Festschrift Fiedrich Gerke*, pp. 39-53.

Palol P., 1962b: “Los restos arqueológicos paleocristianos y altomedievales de Ampurias”, *Revista de Gerona*, XX, pp. 27-41.

Palol, P. 1962c: “Altars hispánicos del siglo V al VIII. Observaciones cronológicas”, *Beiträge zur kunstgeschichte und archäologie des frühmittelalters. Akten zum VII Internationalen Kongreß für Frühmittelalterforschung*, 21-28 September 1958, Graz-Köln, pp. 100-103.

Palol, P., 1964: *Excavaciones en la necrópolis de San Juan de Baños*, Excavaciones Arqueológicas en España, 32.

Palol, P., 1965: “Rosas. De la Antigüedad a la Edad Media”, *Revista de Girona*, 31, Girona, pp. 23-33.

Palol, P., 1966-67: “Arqueología cristiana hispánica de tiempos romanos y visigodos. Ensayo de síntesis monumental y bibliográfico”, *Rivista di Archeologia Cristiana*, XLIII, pp. 177-232.

Palol, P., 1967a: *Arqueología Cristiana de la España Romana (siglos /V al VI)*, Madrid-Valladolid.

Palol, P., 1967b: “Excavaciones en la basílica paleocristiana de Barcelona: las pinturas de la basílica paleocristiana de Barcelona”, *Actas de la Primera Reunión Nacional de Arqueología Paleocristiana* (Vitoria), pp.

Palol, P. y Pita, R., 1972: “La basílica de Bobalá y su mobiliario litúrgico”, *Actas VIII Congreso Internacional de Arqueología cristiana* (Barcelona, 1969), Barcelona, pp. 385-401.

Palol, P., 1982: “El Bovalar, Serós”, en *Les excavacions arqueològiques a Catalunya en els darrers anys*, Barcelona 1982, pp. 369-370.

Palol, P., 1986: “Las excavaciones del conjunto de “El Bovalar”, Serós (Segria, Lérida) y el reino de Akhila”, *Antigüedad y Cristianismo*, 3, pp. 513-525.

Palol, P., 1991a: “Resultados de las excavaciones junto al Cristo de la Vega, supuesta basílica conciliar de Santa Leocadia, de Toledo. Algunas notas de topografía religiosa de la ciudad”, en *XIV Centenario del Concilio III de Toledo* (Toledo, 1989), Toledo, pp. 787-839.

Palol, P., 1991b: “Arte y arqueología. España visigoda. La monarquía. La cultura. Las artes”, en *Historia de España de R. Menéndez Pidal*, III/2: 269-418, Madrid.

Palol, P., 2002: “El jaciment del Bovalar”, *Quaderns de la Sala d'Arqueologia*, 2, pp. 107-116.

Palol, P., 2004: *El castrum del Puig de les Muralles de Puig Rom*, Girona.

Panzram, S., 2010: “Mérida contra Toledo, Eulalia contra Leocadia: listados “falsificados” de obispos como medio de autorepresentación municipal”, en A. García, R. Izquierdo, L. Olmo y D. Peris (eds.), *Espacios urbanos en el occidente mediterráneo (s. VI-VIII)*, pp. 123-130.

Penco, F., 2000: “Un pavimento musivo de influencia bizantina en el antiguo convento de Santa Clara de Córdoba”, en J. M^a. Gurt y N. Tena (eds.), *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Barcelona, pp. 245-262.

Penco, F., 2002: “Apuntes sobre un excepcional mosaico de influencia bizantina en el antiguo convento de Santa Clara de Córdoba”, *Meridies*, 5-6, pp. 7-28.

Peña, Y., García-Entero, V. y Gómez, J., 2009: “Aportaciones al conocimiento de la evolución histórica de la Vega Baja de Toledo. Estudio preliminar de la excavación de la parcela R-3”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie I, Prehistoria y Arqueología, t. 2, pp. 157-175.

Peñarroja, L., 1993: *Cristianos bajo el Islam, los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid.

Pérez Marinas, I., 2012: “Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: sociedad, cultura y pensamiento”, *Estudios Medievales Hispánicos*, 1, pp. 177-220.

Pérez Martínez, M., 2013: “Tarraco a l'època visigòtica. Història Política i eclesiàstica”, en J. M^a, Macías y A. Muñoz (eds.), *Tarraco christina ciuitas*, Tarragona, pp. 97-110.

Perich, A., 2013: “El palacio de Qars ibn Wardan (Siria) y la evolución de la tipología palacial bizantina”, *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 23, pp. 45-74.

Perich, A., 2014: *Arquitectura residencial urbana d'epoca tardoantiga a Hispania (s. IV-VIII DC)*, Tesis doctoral, Universitat Rovira i Virgili.

Perich, A., 2015: “El palacio de Qars ibn Wardan (Siria) ¿Un precedente de Pla de Nadal?”, en J. Morín, A. Ribera e I. Sánchez (eds.), *Preactas jornadas sobre Pla de Nadal y los espacios de representación en época visigoda* (Ribarroja de Turia, 2015), pp. 31-34.

Picard, Ch. (1983): “Les mozarabes de l'Occident ibérique (VIIIe-XIIe siècles)”, *Revue des études islamiques*, 51, pp. 77-88.

Piccirilo, M., 1986; *I mosaici di Giordania*, Roma.

Piccirilo, M. y Alliata, E. (eds.), 1994 : *Umm al-Rasas – Mayfa'ah. I, Gli scavi del complesso di santo Stefano*, Jerusalén.

- Pliego, R., 2009: *La moneda visigoda*, Sevilla.
- Plinio Segundo, C., 1995-2010: *Historia Natural*, 4 vols., Madrid.
- Pocklington, R., 1984: “El emplazamiento de Iyi(h)”, *Sharq al Andalus*, 4, pp. 175-198.
- Pocklington, R., 2008 :“El Pacto de Teodomiro y las siete ciudades”, *Regnum Murciae. Génesis y configuración del reino de Murcia*, pp. 72-84.
- Poidebard, A. y Mouterde, R., 1945: *Le Limes de Chalcis: organisation de la steppe en haute Syrie romaine*, París.
- Porres, J., 1971: *Historia de las calles de Toledo*, Toledo.
- Poveda, A. M., Márquez, J. C. y Peidro, J., 2013: “La iglesia paleocristiana de El Monastil (Elda, Alicante) y su contexto arqueológico (siglos V-VII d. C.)”, *Actas XV Congreso Internacional de Arqueología Cristiana* (Roma), pp. 1153-1162.
- Prémare, A-L de, 2002: *Les Fondations de l’Islam: entre écriture et histoire*, París, 2002.
- Prouteau, N. y Sénac, P. (eds.), 2003: *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII-XIII siècles), Echanges et contacts*, Poitiers.
- Puertas, R., 1975: *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid.
- Puertas, R., 1979: “La iglesia rupestre de las Mesas de Villaverde (Árdales, Málaga)”, *Mainake*, 1, pp. 179-204.
- Puertas, R., 1985a: “Dos nuevas iglesias rupestres medievales en Málaga”, *I Congreso de Arqueología Medieval Española*, Huesca, pp. 360-372.
- Puertas, R., 1985b: “Dos iglesias rupestres mozárabes en Ronda (Málaga)”, *Cuadernos de la Alhambra*, 21, pp. 61-11.
- Puertas, R., 1986: “Los conjuntos rupestres mozárabes de Coín y Archidona”, *Cuadernos de la Alhambra*, 12, pp. 11-47.
- Puertas, R., 1987a: “Iglesias rupestres de Málaga”, *II Congreso de Arqueología Medieval Española*, t. I, pp. 100-152.
- Puertas, R., 1987b: “Memoria preliminar de la 11 Campaña de excavaciones arqueológicas de 1987 en las Mesas de Villaverde (Árdales, Málaga)”, *II Actividades sistemáticas, Anuario Arqueológico de Andalucía*, pp. 371-374.
- Puertas, R., 1988: “Iglesias rupestres de Ronda”, *Estudios de Ronda y su serranía*, 1, pp. 181-194.
- Puertas, R., 2000: “San Millán de Suso y la iglesia mozárabe de Bobastro”, *Los Monasterios de San Millán de la Cogolla: VI Jornadas de Arte y Patrimonio regional*, Logroño, pp. 47-71.
- Puig i Cadafalch, J. 1961: *L’Art Wisigothique et ses survivances*, París.

Q

Querol, M. A. y Martínez Díaz, B., 1996: *La gestión de Patrimonio Arqueológico en España*, Madrid.

Quirós, J. A. y Vigil-Escalera, A., 2006: “Networks of peasant villages between Toledo and Uelegia Alabense, Northwestern Spain (V-Xth centuries)”, *Archeologia Medievale*, XXXIII, pp. 79-128.

Quirós, J. A., 2009: “Arqueología de las aldeas en el noroeste peninsular. Comunidades campesinas y poderes territoriales en los siglos V-X”, *Monasterios y sociedad en la España cristiana medieval*, XX Semana de Estudios Medievales, (Nájera, 2009), pp. 225-256.

Quirós, J. A., 2011: “Early medieval landscapes in north-west Spain: local powers and communities, fifth-tenth centuries”, *Early Medieval Europe*, 3, pp. 285-311.

R

Raddatz, K., 1964: “Studien zu Recópolis 1. Die archäologischen Befunde”, *Madridrer Mitteilungen*, 5, pp. 213-233.

Ramallo, S., 2000: “Arquitectura doméstica en ámbitos urbanos entre los siglos V y VIII”, en L. Cabalero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 367-384.

Ramírez, J. L., 2003: “Epigrafía monumental cristiana en Extremadura”, en P. Mateos y L. Caballero (eds.), *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIX, pp. 271-291.

Ramírez, J. L. y Mateos, P., 2000: *Catálogo de inscripciones cristianas de Mérida*, Cuadernos Emeritenses, 16.

Ramírez de los Ríos, J., 2002: “Los mozárabes de Sevilla: el final de una minoría”, en E. García Fernández (ed.) *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, pp. 89-100.

Real, M. L. (1998): “Os Moçárabes do Gharb português”, *Portugal islâmico: Os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, pp. 49-51.

Real, M. L., 2000: “Portugal: cultura visigoda e cultura moçárabe”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, pp. 21-75.

Rébé, I., Raynaud, C. y Sénac, Ph., (dirs.), 2014: *La premier Moyen Âge à Ruscino. Entre Septimanie et al-Andalus (VIIe-IXe s.)*, Lattes.

Rébé, I. y Raynaud, C., 2014: “Les ollas à pâte claire”, en I. Rébé, C. Raynaud y Ph. Sénac (dir.), *Le premier Mogen Age à Ruscino (Château-Roussillon, Perpignan, Pyrénées-Orientales)*, París, pp. 241-246.

Rébé, I., Raynaud, C. y Sénac, Ph. (dir.), 2014: *Le premier Mogen Age à Ruscino (Château-Roussillon, Perpignan, Pyrénées-Orientales)*, París.

Recio, R. C. y Sánchez, V. M., 2003: “Nuevas aportaciones sobre la iglesia visigoda de San Pedro de La Mata (Sonseca con Casalgordo, Toledo)”, en L. García Moreno y otros (eds.), *Santos, Obispos y Reliquias. III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares, pp. 295-317.

Reinhart, W., 1940-41: *Die Münzen des westgotischen Reiches von Toledo*, Munich.

Reinhart, W., 1942: “El reino hispánico de los suevos y sus monedas”, *Archivo Español de Arqueología*, XLIX, pp. 308-329.

Reinhart, W., 1945: “Sobre al asentamiento de los visigodos en la península”, *Archivo Español de Arqueología*, 18, pp. 124-139.

Ribera, A., 2000: “Valentia: del paganismo al cristianismo: siglos IV y V”, *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno. Grandes Temas Arqueológicos*, 2, pp. 19-32.

- Ribera, A., 2003: "Valentia: del foro al área episcopal", *Santos, obispos y reliquias*, Acta Antiqua Complutensia, 3, pp. 45-83.
- Ribera, A., 2005a: "La primera topografía cristiana de Valencia", *Historia de la ciudad IV. Memoria urbana*, pp. 35-52.
- Ribera, A., 2005b: "Origen i desenvolupament del nucli episcopal de Valencia", *IV Reunió d'Arqueologia cristiana hispànica: cristianització i topografia* (Valencia, 2003), pp. 207-243.
- Ribera, A., 2008: "La ciudad de Valencia durante el período visigodo", *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 303-320.
- Ribera, A., 2012a: "El grupo episcopal de Valencia", *Association pour l'Antiquité tardive*. Bulletin, 21, pp. 24-39.
- Ribera, A., 2012b: "La primera fase del grupo episcopal de Valencia (*Hispania Carthaginensis*)", *Industria apium. L'archéologie: una démarche singulière, des pratiques multiples*, pp. 149-162.
- Ribera, A. y Rosselló, M., 1999: *L'Almoina: el nacimiento de la Valentia cristiana*, Quaderns de Difusió Arqueològica 5.
- Ribera, A. y Rosselló, M., 2000: "El primer grupo episcopal de Valencia", *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorn. Grandes Temas Arqueológicos*, 2, pp. 165-185.
- Ribera, A. y Rosselló, M., 2005: "El grupo episcopal de Valentia en el siglo VII, un ejemplo del desarrollo del culto martirial", *El siglo VII en España y su contexto mediterráneo*, Acta Antiqua Complutensia, 5, pp. 123-153.
- Ribera, A. y Rosselló, M., 2005: "Las cerámicas del siglo VII en Valentia (Hispania)", *Rei Cretariae Romanae Fautorum*, Acta 39, pp. 155-164.
- Ribera, A. y Rosselló, M., 2006: "Escultura decorativa de época tardoantigua en Valencia y su territorio", en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Escultura decorativa tardorromana y altomedieval en la Península Ibérica*, Anejos de Archivo Español de Arqueología, XLI, pp. 345-366.
- Ribera, A. y Rosselló, M., 2007: "Contextos cerámicos de mediados del siglo V en Valencia y sus alrededores, *LRCW2 Late Roman Coarse Ware, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean. Archaeology and archeometry*, BAR International Series, 1662, pp. 189-198.
- Ribera, A. y Rosselló, M., 2009: "*Valentia* en el siglo VIII, de Suinthila a Teodomiro", en L. Cabalero, M. A. Utrero y P. Mateos (eds.), *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, LI, pp. 185-203.
- Ribera, A. y Rosselló, M., 2011: "Valencia y su entorno territorial tras el 713: epílogo visigodo", *711, arqueología e historia entre dos mundos*, Zona Arqueológica, 15, pp. 85-102.
- Ribera, A. y Rosselló, M., 2013: "Obispo y arquitectura en la Valencia tardoantigua", *XV Congreso Internacional de Arqueología Cristiana* (Toledo 2008), pp. 675-696.

- Ribera, A. y Soriano, R., 1987: "Enterramientos en la Antigüedad tardía en Valencia", *Lucentum*, 6, pp. 139-164.
- Ripoll, G., 1993-94: "La necrópolis visigoda de El Carpio de Tajo. Una nueva lectura a partir de la topocronología y los adornos personales", *Butlletí de la Reial Acadèmia de Belles Arts de Sant Jordi*, VII-VIII, pp. 187-250.
- Ripoll, G., 1998: *Toréutica de la Bética (siglos VI y VII d.C.)*, Barcelona.
- Ripoll, G. y Velázquez, I., 2008: "Toletum vs. Recópolis. ¿Dos sedes para dos reyes?", *Recópolis y la ciudad en época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, pp. 204-219.
- Risco, A., 1988: "Tres lápidas funerarias con epígrafes latinos de los siglos IX-X conservadas en la alcazaba de Málaga", *Mainake*, 10, pp. 185-211.
- Riu, M., 1972: "Cuevas, eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía oriental", *VIII Congreso de Arqueología Cristiana*, Barcelona-Roma, 1969, pp. 431-443.
- Riu, M., 1974-1975: "Poblados mozárabes de al-Andalus. Hipótesis para su estudio. El ejemplo de Busquistar", *Cuadernos de Estudios Medievales*, II-III, pp. 3-35.
- Riu, M., 1980-1981: "Marmuyas, sede de una población mozárabe en los Montes de Málaga", *Mainake*, II-III, pp. 235-257.
- Riu, M., 1981: "Consideraciones sobre la cuarta campaña arqueológica realizada en 1979 en el cerro de Marmuyas (Montes de Málaga)", *Al-Qantara*, II, pp. 229-249.
- Riu, M., 1985-1986: "El gran aljibe subterráneo de Marmuyas (Comares, Málaga)", *Estudios de Historia y Arqueología Medievales*, V-VI, 345-360.
- Rivas, O., 2001: "La santa, el rey y el obispo: divinas dependencias en Toledo durante la Antigüedad Tardía", *ARYS*, 16, pp. 275-304.
- Rivera Recio, J. F., 1977: "Formas de convivencia y heterodoxia en el primer siglo mozárabe", *I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes* (Toledo, 1975), Toledo, pp. 3-16.
- Rodríguez de Berlanga, M., 1903: *Catálogo del Museo Loringiano*, Málaga.
- Rodríguez Colmenero, A., 1982: "Cuenca romana. Contribución al estudio epigráfico", *Lucentum*, 1, pp. 203-253.
- Rodríguez Oliva, P., 2003: "De Córdoba a Málaga: avatares de la colección arqueológica de Villaceballos", en J. Beltrán y J. R. López Rodríguez, (coords.), *El museo cordobés de Pedro Leonardo de Villaceballos: el coleccionismo arqueológico en la Andalucía del siglo XVIII*, Málaga, pp. 337-356.
- Roig, J., 2011: "Formas de poblamiento rural y producciones cerámicas en torno al 711: documentación arqueológica del área catalana", *711 Arqueología e Historia entre dos mundos*, Zona Arqueológica, 15, pp. 121-144.
- Rojas, J.M. y González, A. J., 2009: "Intervención arqueológica en La Vega Baja de Toledo. Características del centro político y religioso del reino visigodo", en L. Cabalero, M. A. Utrero y P. Mateos (eds.), *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura, Anejos del Archivo Español de Arqueología*, LI, pp. 45-89.

- Rojas, J. M., 2015a: “El primer año de trabajos en Guarrazar. La confirmación de un importante yacimiento arqueológico”, *VII Jornadas de Cultura Visigoda* (Guadamur, 2014), pp. 37-66.
- Rojas, J. M., 2015b: “Guarrazar en el contexto de un importante territorio en la tardoantigüedad”, *Revista de Estudios Monteños*, 150, pp. 61-66.
- Rojas, J. M., Vicente, A. y Eger, Ch., 2018: “La basílica de Guarrazar desde los hallazgos arqueológicos”, *X Jornadas visigodas*, Guadamur, pp. 59-86.
- Rosselló, M. 1996: “El yacimiento de València la Vella (Ribarroja de Túria): Algunas consideraciones para su atribución cronológica y cultural”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, 17, pp. 435-454.
- Rosselló, M., 2000: “El recinto fortificado de «València la Vella» en Riba-roja de Túria”, *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno. Grandes Temas Arqueológicos*, 2, 127-133.
- Rosselló, M. y Soriano, R., 1998: “Los restos arqueológicos exhibidos”, *Cripta Arqueológica de la Cárcel de San Vicente*, pp. 41-56.
- Rubiera, M. J., 1985: “Valencia en el pacto de Tudmir”, *Sharq al-Andalus*, 2, pp. 119-120.
- Rucquoi, A., 1999: “El fin del milenarismo en la España de los siglo X y XI”, *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval (IXª Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1998)*, Logroño, pp. 281-304.
- Ruiz Bueno, M. y González Gutiérrez, C., 2017: “De “iglesia” tardoantigua a mezquita califal. Revisión arqueológica de las estructuras conservadas en calle Rey Heredia 20 (Córdoba)”, *Munibe*, 68, pp. 251-272.
- Rutenik, 2009: “Transformaciones de mezquitas en iglesias en Toledo, desde la perspectiva de la arqueología de la arquitectura”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 20, pp. 421-444.

S

- Safran, J. M. (2001): "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus", *Speculum A Journal of Medieval Studies*, 76, 3, pp. 582-588.
- Sales y Ferré, M., 1900: "Santa Comba de Bande", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Histórico-Artísticos de Orense*, I/14, pp. 245-248.
- Sales, J., 2012: *Construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*, Barcelona.
- Salvatierra, V. y Castillo, J. C., 2000: *Los asentamientos emirales de Peñaflor y Cerro Miguelico*, Sevilla.
- Salvatierra, V., 2015: "El lugar de los visigodos y omeyas en la historiografía de los siglos XIX y XX. Aportaciones a un debate sobre continuidad y ruptura", *Archivo Español de Arqueología*, 88, pp. 247-261.
- Sánchez Albornoz, C., 1966: *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Buenos Aires, 1966.
- Sánchez González, A., 2002: "La necrópolis medieval del yacimiento de Recópolis: Secuencia estratigráfica y fases", *Actas del Primer Simposio de Arqueología de Guadalajara*, vol. II, Guadalajara, pp. 579-589.
- Sánchez-Palencia, J. y Sainz, M. J., 2002: "El circo de Toletum", T. Nogales, y J. Sánchez-Palencia (eds.), *El Circo en Hispania Romana* (Mérida, 2001), Mérida, pp. 97-115.
- Sánchez Ramos, I., 2009a: "Arquitectura sacra de época tardía en *Hispalis*. Algunas reflexiones", *Archivo Español de Arqueología*, LXXXII, pp. 255-274.
- Sánchez Ramos, I., 2009b: "Sobre el grupo episcopal de Corduba", *Pyrenae*, 40, 1, pp. 121-147.
- Sánchez Ramos, M., 2010a: *Corduba durante la Antigüedad tardía. Las necrópolis urbanas*, Oxford.
- Sánchez Ramos, I., 2010b: "Las ciudades de la Bética en la Antigüedad Tardía", *Antiquité Tardive*, 18, pp. 243-276.
- Sánchez Ramos, I. y Mateos, P., 2018: "Territorio, topografía y arquitecturas en torno al poder", en I. Sánchez Ramos y P. Mateos (eds.), *Territorio, topografía y arquitectura del poder durante la Antigüedad Tardía*, Mytra, 1, pp. 11-20.
- Sánchez Saus, R., 2019: "De San Vicente a mezquita aljama: espacios sagrados y cristianismo en Córdoba bajo el dominio islámico", en *El templo de Córdoba*, Córdoba, pp. 91-105.
- Sánchez Velasco, J. (2010): "El antiguo obispado de Niebla (Huelva) nuevas aportaciones a su topografía arqueológica: territorio, arquitectura y liturgia", *Huelva Arqueológica*, 22, pp. 97-

Sánchez Velasco, J., 2017a: “*Vetera christiana monumenta in Baetica*. Hacia una sistematización de la arquitectura de época tardoantigua en la parte occidental de la provincia”, en C. Teixeira y A. Carneiro (coords.), *Arqueologia da transição: entre o mundo romano e a Idade Média*, Coimbra, pp. 255-294.

Sánchez Velasco, J., 2017b: *La ciudad y sus legados históricos. Córdoba romana*, Córdoba.

Sánchez Zufiaurre, L., 2007: *Técnicas constructivas medievales. Nuevos documentos arqueológicos para el estudio de la Alta Edad Media en Álava*, Vitoria.

Sánchez Zufiaurre, L., 2008: “La iglesia prerrománica de Valluerca (Álava). Un nuevo ejemplo de campanario altomedieval”, *Arqueología de la Arquitectura*, 5, pp. 79-89.

Santos, S., 1947: “Nueva lápida mozárabe”, *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 58, pp. 119-125.

Santos, S., 1955: *Memoria de las Excavaciones del Plan Nacional realizadas en Córdoba (1948-1959)*, Madrid.

Sarabia, J., 2008: “El aprovisionamiento de materiales para la construcción de ambientes domésticos de época emiral: el reemplazo de ornamentos en el Tolmo de Minateda”, *Lucentum*, 131, pp. 131-139.

Sarabia, J., 2013: “El ciclo edilicio en la arquitectura tardoantigua y altomedieval del sureste de Hispania: los casos de Valentia, Eio y Carthago Spartaria”, *Archeologia dell'Arquittetura*, XVIII, 2013, pp. 147-170.

Sarrió Cucarella D., 2008: “Iglesias en tierras del Islam: La *Mas'alat al-kanā'is* de Ibn Taymiyya”, *Collectanea Christiana Orientalia*, 5, pp. 287-324.

Sastre de Diego, I., 2009: *El altar en la arquitectura cristiana hispánica. Estudio arqueológico*, BAR IS, 2503, Oxford.

Sastre de Diego, I., 2011a: “El cristianismo en la Mérida romana y visigoda. Evidencias arqueológicas y fuentes escritas”, en J. M. Álvarez Martínez y P. Mateos, *Actas congreso internacional 1910-2010: el yacimiento emeritense*, (Mérida, 2010), pp. 563-586.

Sastre de Diego, I., 2011b: *Los primeros edificios cristianos de Extremadura. Sus espacios y elementos litúrgicos*, Mérida.

Sastre de Diego, I., 2013: “Mérida mozárabe (siglos VIII- X). Evidencias materiales de una historia de encuentros y desencuentros”, *Actas del II Congreso internacional del Camino Mozárabe de Santiago*, pp. 45-56.

Sastre, I., Cordero, T. y Mateos, P., 2007: “Territorio y monacato emeritense durante la antigüedad tardía.”, en J. López, A. Martínez y J. Morín, J. (eds.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, BAR International Series, 1720, pp. 141-162.

Sauvaget, J., 1939: “Observations sur les monuments omeyyades”, *Journal Asiatique*, 228, pp. 1-53.

Sauvaget, J., 1967: "Châteaux omeyyades de Syrie", *Revue des Etudes Islamiques*, XXXIX, pp. 1-42.

Saxer, V., 1995: "Le culte de S. Vicente dans la Péninsule Hispanique avant l'an mil", en *IV Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica* (Lisboa, 1994), Barcelona, pp. 141-161.

Schacht, J., 1950: *The origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford.

Schacht, J., 1964: *Introduction to Islamic Law*, Oxford.

Schick, R., 1995: *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule*, Princeton.

Schlunk, H., 1945: "Observaciones en torno al problema de la miniatura visigoda", *Archivo Español de Arte*, 71, pp. 241-265.

Schlunk, H., 1947a: "El arte de la época Paleocristiana en el sudeste español. La sinagoga de Elche y el 'martyrium' de La Alberca", *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Murcia, pp. 335-379.

Schlunk, H., 1947b: *Arte visigodo. Arte asturiano, Ars Hispaniae*, II, Madrid.

Schlunk, H., 1971: "La iglesia de São Gião de Nazaré. Contribución al estudio de la liturgia en la arquitectura de las iglesias prerrománicas de la Península Ibérica", *II Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 509-528.

Schlunk, H. y Hauschild, Th., 1978: *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz am Rhein.

Sénac, Ph., 2012: "Aux confins d'al-Andalus (VIIIe siècle): histoire et archéologie de la conquête de la Tarraconaise Orientale et de la Narbonnaise", en C. Baquedano y otros (eds.) *711, Arqueología e Historia entre dos mundos*, Alcalá de Henares, pp. 177-185.

Sénac, Ph., Gasc, S., Melmoux, P-Y. y Terrier, M., 2014: "Nouveaux vestiges de la présence musulmane en Narbonnaise au VIIIe siècle", *Al-Qantara*, 35, fasc. 1, pp. 61-94.

Sénac, Ph. e Ibrahim, T., 2017: *Los precintos de la conquista omeya y la formación de al-Ándalus (711-756)*, Granada.

Serra Abellá, R., 2013: "La liturgia de la *Domenica in carnes tollendas* en l'Oracional de Verona", en J. M^a, Macías y A. Muñoz (eds.), *Tarraco christina ciuitas*, Tarragona, pp. 111-122.

Serra i Rafols, J.C., 1952: *La Villa Romana de la Dehesa de La Cocosa*, Badajoz.

Serra i Vilaró, J., 1929: *Excavaciones en la necrópolis romano-paleocristiana de Tarragona*, Madrid.

Serra i Vilaró, J., 1932: *Excavaciones en Tarragona*, Madrid.

Serra i Vilaró, J., 1943: *San Próspero y sus discípulos en Italia*, Tarragona.

- Serrano, D., 1991: "Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126", *Anaquel de Estudios Árabes*, 2, pp. 163-182.
- Serrano, E. y Atencia, R., 1981: *Inscripciones latinas del Museo de Málaga*, Málaga.
- Santos, S., 1947: "Nueva lápida mozárabe", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 58, pp. 119-125.
- Serrano Peña, J. L. y Castillo, J. C., 2000: "Las necrópolis medievales de Marroquíes Bajos (Jaén)", *Arqueología y Territorio Medieval*, 7, pp. 93-115.
- Servicio de Investigación Prehistórica, 1979: "Primera campaña de excavaciones en "Valencia la Vella", de Ribarroja del Turia", *La labor del Servicio de Investigación Prehistórica y su Museo en el pasado año de 1978*, pp. 75-77.
- Servicio de Investigación Prehistórica, 1980: "Segona campanya d' excavacions a "Valencia la Vella", de Riba-roja de Túria", *La labor del Servicio de Investigación Prehistórica y su Museo en el pasado año de 1979*, pp. 107-112.
- Servicio de Investigación Prehistórica, 1982: "Tercera campaña de excavaciones en "Valencia la Vella", de Ribarroja", *La labor del Servicio de Investigación Prehistórica y su Museo en el pasado año de 1980*, pp. 101-102.
- Sidarus, A. y Teichner, F., 1997: "Termas romanas no *Gharb al-Ándalus*. As inscrições árabes de Milreu (Estói)", *Arqueología Medieval*, 5, pp. 117-189).
- Simonet, F. J., 1983: *Historia de los mozárabes de España* (4 vols.), Madrid.
- Soler López, M., 2015: *Les excavacions arqueològiques a Puig Rom: estudi dels materials dels anys 1946 i 1947*, Trabajo de Fin de Máster, Universitat de Girona.
- Soriano, R., 1994: "Las excavaciones arqueológicas de la Cárcel de San Vicente (Valencia)", *Saguntum. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, 27, pp. 173-186.
- Soriano, R y Soriano, F. J. 2000: "Los lugares vicentinos de la ciudad de Valencia", *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno. Grandes Temas Arqueológicos*, 2, 187-192.
- Sotomayor, M., 1988: "Sarcófagos paleocristianos en Murcia y zonas limítrofes", *Antigüedad y Cristianismo*, V, pp. 165-184.
- Sotomayor, M., 2000: "Dos nuevos fragmentos de sarcófagos paleocristianos en Córdoba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 11, pp. 285-300.
- Souto, J.A., 1987: "Primeros resultados de una investigación sistemática en torno a la mezquita aljama de Zaragoza", *Cuadernos de la Alhambra*, 23, pp.11-19.
- Souto, J.A., 1993a: "Restos arquitectónicos de época islámica en el subsuelo de La Seo del Salvador (Zaragoza). Campañas de 1984 y 1985", *Madriditer Mitteinlungen*, 34, pp.308-324.

Souto, J.A., 1993b: “Excavaciones en La Seo del Salvador de Zaragoza (1984-1986). Actividades realizadas e inventario de hallazgos”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 7, pp. 249-267.

Souto, J. A., 1995: “Obras constructivas en al-Andalus durante el emirato de Muhammad I según el Bayan AL-Mugrib”, *Arqueología medieval*, 3, pp. 27-32.

Stern, H., 1946-48: “Notes sur l’architecture des châteaux omeyyades”, *Ars Islamica*, XI-XII, pp. 72-96.

Subias, E. y otros, 2016: “El *castrum* visigòtic de Puig Rom revisitat”, *Annals de l’Institut d’Estudis Empordanesos*, 47, pp. 75-96.

T

Tabales, M. A., 2005: "El Patio de las Doncellas del Palacio de Pedro I de Castilla. Génesis y Transformación, *Apuntes del Alcázar de Sevilla*, 6, pp. 7-53.

Tchalenko, Georges (1974) "La Basilique de Qalbloze", *Les annales archéologiques arabes syriennes: revue d'archéologie et d'histoire*, 24, pp. 9-15.

Tchalenko, G. y Baccache, E., 1979: *Églises de village de la Syrie du Nord*, París.

TED'A (Taller Escola d'Arqueologia de Tarragona), 1990: *L'Anfitatre romà de Tarragona, la basílica visigòtica i l'església romànica*, Tarragona.

Teichner, F., 1993: "Acerca da Vila Romana de Milreu/Estói. Continuidade da ocupação na época árabe", *Arqueologia Medieval*, 3, pp. 89-100.

Tejerizo, C., 2015: "MAN al descubierto. La Antigüedad tardía o el dilema de Lampedusa", *ArqueoWeb*, 16, pp. 285-291.

Tellez, L. M^a., Rosco, J. y Río-Miranda, 1981: "Descubierta en Alcuéscar una basílica visigoda", *Boletín informativo. Grupo Cultural de Valdeobispo*, 5, pp. 3-20.

Tellez, L. M^a., Rosco, J. y Río-Miranda, 1982: "Basílica visigoda en Alcuéscar (Cáceres)", *Boletín informativo. Grupo Cultural de Valdeobispo*, 8, pp. 7-36.

Teulet, M., 1843: *Les ouvres d'Eghinard*, t. II, París.

Thompson, E. A., 1971: *Los godos en España*, Madrid.

Tolan, J., 2005: "Affreux vacarme: sons de cloches et voix de muezzins dans la polémique interconfessionnelle en péninsule ibérique", en Th. Deswarte y Ph. Sénac (eds.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne autour de l'an mil*, Turnhout, pp. 51-64.

Torres Balbás, L., 1938: "Paseos arqueológicos por la España Musulmana. La Alcazaba de Badajoz", *Revista de Estudios Extremeños*, XII, 225-277.

Torres Balbás, L., 1954: "Mozarabías y juderías en las ciudades hispano-musulmanas", *Al-Andalus*, 19, pp. 179-180.

Torres Balbás, L. (1985): *Ciudades hispanomusulmanas*, Madrid.

Tritton, Arthur S., 1930: *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Bombay, 1930.

U

Ulbert, T., 1973: “Die westgotenzeitliche Kirche von Valdecebadar bei Olivenza”, *Madriider Mitteilungen*, 14, pp. 202-216.

Ulbert, T., 1991: “Nachuntersuchungen im Bereich der Frühchristlichen basilika von Casa Herrera bei Mérida”, *Madriider Mitteilungen*, 32, pp. 185-207.

Ulbert, T., 2003: “Basílica de Casa Herrera, Mérida”, en P. Mateos y L. Caballero (eds.), *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIX, pp. 67-72.

Ulbert, T. y Eger, Ch., 2006: “Valdecebadar bei Olivenza (Badajoz). Neue Untersuchungen in der Kreuzförmigen Kirche und ihrem Umfeld”, *Madriider Mitteilungen*, 47, pp. 221-252.

Urice, S. K., 1987: *Qasr Hharana in the Transjordan*, Durham.

Urvoy, D., 1951: «Les aspects symboliques du vocable «mozarabe», en *Studia Islamica*, 78, 1951, págs. 117-153.

Uscatescu, A. y Ruiz Souza, J. C., 2012: “*Orientalismos y entanglement cultural*; estímulos y desenfoques historiográficos”, *Anales de Historia del Arte*, Número Especial (II), pp. 297-308.

Utrero, M^a Á., 2006: *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica. Análisis arqueológico y sistemas de abovedamientos*, Anejos de Archivo Español de Arqueología, XL, Madrid.

Utrero, M^a Á., 2014: “Estratigrafía, epigrafía y escultura reutilizada en la basílica de Segóbriga. Nuevos datos para su interpretación”, *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 30, pp. 157-177.

Utrero, M^a. A. y Moreno, F. J., 2015: “Ervegetism among the bishops of Hispania between the sixth and seventh centuries: a dialogue between archaeological and documentary sources”, *Journal of Early Christian Studies*, 23, 1, pp. 97-131.

Utrero, M^a. A., 2016a: “San Salvador de Valdediós. *Fue consagrado este templo por siete obispos...otal vez no*”, *Iglesias altomedievales en Asturias. Arqueología y arquitectura*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, LXXIV, pp. 113-146.

Utrero, M^a A. y otros, 2016b: “San Pedro de la Mata (Sonseca, Toledo). Construir y decorar una iglesia altomedieval en piedra”, *Archivo Español de Arqueología*, LXXXIX, pp. 45-69.

Utrero, M^a. A., 2016c: “Estratigrafía de la iglesia semirrupestre de las Mesas de Villaverde (Ardales, Málaga): cómo esculpir una construcción”, manuscrito inédito.

V

Valdés, F., 1995: “El aljibe de la alcazaba de Mérida y la política en el occidente de al-Andalus”, *Extremadura Arqueológica*, V, pp. 279-299.

Valdés, F., 1985: *La alcazaba de Badajoz. Hallazgos islámicos (1977-1982) y testar de la puerta del Pilar*, Excavaciones Arqueológicas en España, 144, Madrid.

Valentín, J. B., 2017: “El Museo del Ejército y su yacimiento arqueológico”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 35, pp. 992-100.

Vallejo Girvés, M., 1993: *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): Un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares, 1993.

Vallvé, J., 1965: “De nuevo sobre Bobastro”, *Al-Andalus*, XXX, pp. 139-174.

Vallvé, J., 1972: “La división territorial de la España musulmana (II). La cora de Tudmir”, *Al-Andalus*, XXXVII, pp. 145-198.

Vallvé, J., 1978: “Excavaciones en los montes de Málaga: poblados mozárabes. II. Bobastro”, en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, pp. 1114-1121.

Vallvé, J., 1980-81: “La rendición de Bobastro”, *Mainake*, 2/3, pp. 218-230.

Vaquerizo, D. y Murillo, J. F. (eds.), 2010: *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos y función*, Monografías de Arqueología Cordobesa, 18, vol. I.

Vaquerizo, D. y Murillo, J. F. (eds.), 2010: *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Monografías de Arqueología Cordobesa, 18, vol. II.

Vaquerizo, D. y Murillo, F. J., 2010: “Ciudad y *suburbia* en *Corduba*. Una visión diacrónica (siglos II a.C.- VII d.C.)”, en D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos y función*, Monografías de Arqueología Cordobesa, 18, vol. I, pp. 455-522.

Vázquez de Parga, L., 1967: “Studien zu Recópolis, 3. Die archäologischen Funde”, *Madridier Mitteilungen*, v. 8, pp. 259-280.

Veas, N. y Sánchez, J. C., 1988: “Nuevas “cruces con laurea” de época visigoda de la provincia de Cáceres”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 2, pp. 97-

Velázquez, I. y Ripoll, G., 2000: “*Toletum*, la construcción de una *urbs regia*”, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 25, pp. 521-578.

Velázquez, I. y Balmaseda, L., 2005: “Una oración poética en una nueva inscripción del siglo VII (Loa Hitos, Arisgotas, Toledo)”, en M. Díaz y Díaz y J. M. Díaz de Bustamante (eds.), *Poesía latina medieval (siglos V-XV)*, Florencia, pp. 137-139.

Velázquez, I. y del Hoyo, J., 2005: “Inscripción rítmica de los Hitos (Arisgotas, Toledo)”, en I. Velázquez y G. Santonja (coms.), *En la pizarra*, Burgos, pp. 233-234.

- Ventura, S., 1954: "Noticia de las excavaciones en curso del Anfiteatro de Tarragona", *Archivo Español de Arqueología*, XXVII, pp. 259-280.
- Ventura, S., 1955: "El Anfiteatro romano y su tradición cristiana", *Semana Santa*, Tarragona.
- Vera, M., 199: "La iglesia visigoda de Morón de la Frontera (Sevilla)", *SPAL*, 8, pp. 217-239.
- Verrié, F. P., 1972: "Le baptistère de Barcelone", VIII *Congreso Internacional de Arqueología Cristiana* (Ciudad del Vaticano-Barcelona), pp. 605-610.
- Vicent, A. M., 1957-1958: "Restos arqueológicos de la Valencia visigótica", *Ampurias*, XIX-XX, pp. 217-226.
- Vicent, A. M^a, 1976: "Perfil científico y humano de D. Félix Hernández", *Corduba*, 3, I-3, pp. 165-198.
- Vigil-Escalera, A., 2003: "Arquitectura de tierra, piedra y madera en Madrid (ss. V-IX d. C.). Variables materiales, consideraciones sociales", *Arqueología de la Arquitectura*, 2, 287-291.
- Vigil-Escalera, A., 2004: "Noticia preliminar acerca del hallazgo de una necrópolis altomedieval de rito islámico en la Comunidad de Madrid", *Bolskan*, 21, pp. 57-61.
- Vigil-Escalera, A., 2007a: "Granjas y aldeas altomedievales al Norte de Toledo (450-800 d.C.)", *Archivo Español de Arqueología*, LXXX, pp. 239-284.
- Vigil-Escalera, A., 2007b: "Cerámicas tardorromanas y altomedievales de Madrid", en L. Caballero, P. Mateos y M. Retuerce (eds.), *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXVIII, pp. 371-387.
- Vigil-Escalera, A., 2009a: "Sepulturas, huertos y radiocarbono (siglos VIII-XIII d.C.). El proceso de islamización en el medio rural del centro peninsular y otras cuestiones", *Studia Historica, Historia Medieval*, 27, pp. 97-118.
- Vigil-Escalera, A., 2009b: "Las aldeas altomedievales madrileñas y su proceso formativo", en J. A. Quirós (ed.), *The archaeology of early medieval villages in Europe*, pp. 315-340.
- Vigil-Escalera, A., 2009c: "El poblamiento rural del Sur de Madrid y las arquitecturas del siglo VII", en L. Caballero, P. Mateos, M^a. A. Utrero (eds.), *El siglo VII frente al siglo VII: arquitectura*, Anejos de Archivo Español de Arqueología LI, pp. 205-229.
- Vigil-Escalera, A., 2009d: *Escenarios de emergencia de un paisaje social y político altomedieval en el interior de la península Ibérica durante la quinta centuria. Cerámica, necrópolis rurales y asentamientos encastillados*, Tesis doctoral, Universidad del País Vasco (UPV/EHU).
- Vigil-Escalera, A., 2010: "Formas de parcelario en las aldeas altomedievales del sur de Madrid. Una aproximación arqueológica preliminar", en H. Kischner (ed.), *Por una arqueología agraria. Perspectivas de investigación sobre espacios de cultivo en las sociedades medievales hispánicas*, BAR International Series, 2062, pp. 1-9.

- Vigil-Escalera, A., 2011: "Formas de poblamiento rural en torno al 711", *711, arqueología e historia entre dos mundos*, Zona Arqueológica, 15, pp. 189-204.
- Vigil-Escalera, A., 2013a: "Las últimas producciones de TSHT en el interior peninsular", *La Terra Sigillata Hispánica Tardía y sus contextos: estado de la cuestión*, Ex Officina Hispana-Cuadernos de la SECAH, vol. 1, pp. 11-24.
- Vigil-Escalera, A., 2013b: "Prácticas y ritos funerarios", en J. A. Quirós (ed.), *El poblamiento rural de época visigoda en Hispania*, Vitoria, pp. 259-288.
- Vigil-Escalera, A., 2018a: "La producción y el consumo de cerámica en el campo y la ciudad del centro de Hispania en época visigoda (siglos VI-VII d. C.): ¿dos modelos o un sesgo analítico?", en I. Martín Viso, P. Fuentes, J. C. Sastre, R. Catalán (coords.), *Cerámicas altomedievales en Hispania y su entorno (siglos V-VIII d. C.)*, Salamanca, pp. 15-38.
- Vigil-Escalera, A., 2018b: "Los últimos 30 años de la arqueología visigoda y altomedieval", en J. A. Quirós (ed.), *Treinta años de arqueología medieval en España*, Archaeopress, Oxford, pp. 271-294.
- Viguera, M^a. J., 2004: "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus", en J. Valdeón (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval, De la aceptación al rechazo*, Valladolid, pp. 43-69.
- Viguera, M^a. J. (2008): "¿Existe una identidad mozárabe? A modo de conclusión", en C. Aillet, M. Penelas y Ph. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, pp. 299-314.
- Viguera, M^a. J., 2011: "La conquista de al-Andalus según Ibn al-Qutiyya (siglo X)", *Aljaranda*, 82, pp. 8-13.
- Viguera, M^a. J., 2013a: "Lectura de Ibn al-Qutiyya: sobre la conquista de al-Andalus", *Del Nilo al Guadalquivir: II estudios las fuentes de la conquista islámica*, Madrid, pp. 97-134.
- Viguera, M^a. J., 2013b: "Dimmies en crónicas de al-Andalus: intereses y estrategias reflejadas en *al-Muqtabis II-1* de Ibn Hayyān", en M. Fierro y J. Tolan (eds.), *The legal status of dimmi-s i de Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout, pp. 199-212.
- Vilar, J. B., 1976: "La musulmana Iyyu(h), Hellín actual", *Al-Basit*, 3, pp. 21-25.
- Villa del Castillo, A., 2018: *Talleres de escultura arquitectónica de mobiliario litúrgico en épocas tardoantigua y altomedieval (ca. 500-1000) en la Península Ibérica. análisis tipológico, contextual y arqueológico*, Tesis coctoral, Universidad Complutense de Madrid (UCM).
- Villaronga, L., 1994: *Corpus Nummum Hispaniae Ante Augusti Aetaten*, Madrid.
- Viñas, C. y Paz, R. 1951 (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Reino de Toledo (Primera Parte)*, Madrid.

Vives, J., 1937-1940: "La necrópolis romano cristiana de Tarragona", *Analecta Sacra Tarraconensia*, pp. 47-60.

Vives, J., 1949: "La dedicación de la iglesia de Santa María, de Mérida", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 22, pp. 67-73.

Vizcaíno, J., 2009: *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII). La documentación arqueológica*, Murcia.

W

Walker, R., 2017: “Artistic dialogue between Leon and Castle in the 10th Century”, *Journal of the British Archaeological Association*, 170, pp. 1-29.

Wickham, C., 2009: *Una historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*, Barcelona.

Wolf, K. B., 1988: *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge.

Z

Zapata, J. A., 2018-2019 (editado 2019): “Las murallas de Begastri. Análisis histórico y arqueológico”, *Antigüedad y Cristianismo*, XXXV-XXXVI, pp. 115-146.

Zimmermann, M., 1998: “Los carolingios y el califato”, *El Islam y Cataluña*, Barcelona, pp. 93-107.

Zozaya. J., Retuerce, M., Hervás, M. A. y de Juan, A., (eds.), 2009: *Actas del VIII Congreso Internacional de cerámica medieval en el Mediterráneo*, (Almagro, 2006), Ciudad Real.